UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01509459 2

18/- binding goods in Belgium

£ 7/3/-

HISTOIRE

DU

DROIT DES GENS

ET DES

RELATIONS INTERNATIONALES

PAR

F. LAURENT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND

Deuxième Édition corrigée.

TOME I. — L'ORIENT.

BRUXELLES

MELINE, CANS ET COMPAGNIE.

1861.

38250

ÉTUDES

SUR

L'HISTOIRE DE L'HUMANITÉ

PAR

F. LAURENT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND

Deuxième Édition corrigée.

TOME I. — L'ORIENT.

113811
2/6/11

BRUXELLES

MELINE, CANS ET COMPAGNIE.

1861.

SEEN BY PRESERVATION SERVICES
DATE FEB 27 1992

JX
1305
L38
1861
v.1-2

PRÉFACE

DE LA SECONDE ÉDITION.

Les trois premiers volumes de ces *Études* ont paru en 1850 sous le titre d'*Histoire du droit des gens et des relations internationales*. J'avais eu soin de dire ce que j'entendais par *droit des gens* et par *relations internationales*. Malgré cela, on me reprocha de comprendre dans mon travail des matières étrangères au droit international proprement dit et de laisser de côté des détails qui figurent dans les ouvrages sur cette matière. Pour mieux déterminer le caractère de mon livre, j'ai adopté, à partir du quatrième volume, un second titre portant : *Études sur l'histoire de l'humanité*. Au fond, il n'y a rien de changé. L'objet de mes *Études* reste tel que je l'ai défini d'abord : suivre les progrès du genre humain vers l'unité. Le droit des gens n'a pas d'autre objet, à mon avis : il enseigne les lois qui régissent les peuples considérés comme membres de l'humanité. J'ai développé ma pensée dans une

nouvelle Introduction, afin de ne laisser aucun doute sur le but de mon travail.

Mes *Études* sont, à certains égards, une philosophie de l'histoire, puisque j'expose les raisons des choses. Ceci est une mauvaise recommandation aux yeux de bien des lecteurs et même d'éminents esprits. Les considérations générales sur l'histoire ont perdu de leur crédit. Il est vrai qu'elles ont un écueil, c'est d'imposer un système préconçu aux faits, au lieu de chercher dans les faits les lois qui les régissent. Une école célèbre chez nos voisins d'Allemagne a singulièrement abusé du privilége de la philosophie, et l'excès a produit, comme cela arrive toujours, un excès contraire. Il se trouva qu'elle n'était pas à la hauteur de son ambition; par suite, l'on prit les spéculations philosophiques en dégoût. La réaction en est venue au point qu'un matérialisme plus ou moins grossier est enseigné là où régnaient jadis Kant et Hegel. Ceux qui dédaignent la philosophie de l'histoire, ne céderaient-ils pas à leur insu à cette funeste tendance? L'histoire du monde n'est après tout que l'histoire du développement de la pensée. Il y a donc des lois qui dominent les faits historiques, comme il y a des lois qui expliquent les faits de la nature. Dira-t-on que le naturaliste doit se borner à consigner ses observations sur les faits particuliers? lui interdira-t-on de s'élever à des lois générales? Il serait tout aussi déraisonnable de réduire l'historien à scruter les faits, sans lui permettre de chercher les lois qui président à leur manifestation. Ce serait faire de l'histoire un recueil d'an-

tiquités, avec cette différence qu'un cabinet de curiosités intéresse par lui-même, tandis que les faits historiques présentent le spectacle le plus désolant, quand on ne les éclaire point par des lois générales. Le comte *de Maistre* dit que l'histoire du genre humain ressemble à un immense champ de carnage. L'on pourrait ajouter que l'histoire du droit des gens est un tissu de fraudes et de mensonges. Ainsi des bourreaux et des victimes, des fripons et des dupes, voilà la réalité à laquelle on voudrait rabaisser les annales de l'humanité! Je proteste de toutes mes forces contre cette dégradante conception. Quand mes *Études* n'auraient d'autre mérite que de montrer à chaque page au lecteur que le monde n'est pas abandonné à la force ni à la ruse, qu'il y a un gouvernement providentiel des choses humaines, je crois que je n'aurais pas passé ma vie en vain dans le rude labeur auquel je me suis voué.

Le gouvernement providentiel est la base de toute philosophie de l'histoire. C'est parce que les anciens n'avaient pas conscience de l'intervention de la Providence dans la vie des peuples qu'ils n'ont pas eu de philosophie de l'histoire. Cette *science nouvelle*, comme *Vico* l'appelle, est née avec le christianisme. Elle a un écueil dangereux. De ce que Dieu dirige les destinées humaines, est-ce à dire que les hommes ne soient point libres ni responsables de leurs actes? L'on m'a reproché le fatalisme, parce que j'admets qu'il y a des faits que la liberté humaine à elle seule n'explique pas. Je renvoie ces critiques à la lecture de mes *Études;* ils m'ont sans doute jugé sur une

phrase, sur un mot, ou, comme cela se fait trop souvent, sur ouï dire; ils n'ont certes pas lu mon ouvrage; car s'il y a une croyance religieuse qui l'inspire, c'est celle que les hommes et les peuples font eux-mêmes leur destinée, sous la main de Dieu. L'action de la Providence, loin de détruire notre liberté, lui vient en aide; elle nous décharge encore bien moins de la responsabilité de nos actes. De ce qu'un fait est providentiel, cela ne veut pas dire que les hommes qui y ont joué un rôle soient justifiés : leur responsabilité se détermine, non d'après les desseins de Dieu, mais d'après la loi du devoir. Le fatalisme est la plus triste, comme la plus fausse des doctrines : c'est la doctrine de l'ignorance et de l'imprévoyance; elle ne peut naître que dans les sociétés où il n'y a plus ni intelligence ni sens moral.

Le gouvernement providentiel lui-même est soumis à une loi que Dieu nous révèle dans la succession des événements, c'est la grande loi du progrès. En vain les hommes du passé essaient-ils de nier cette conquête de la philosophie, ou de la limiter de manière à l'exclure du domaine de la religion : la terre tourne et elle emporte dans son mouvement ceux-là mêmes qui croient qu'elle est immobile. Il y a progrès pour l'individu et progrès pour les nations. Le progrès de l'individu ne s'arrête pas à la courte existence de ce monde; il se prolonge à l'infini dans des existences successives. Cette croyance est ce que les catholiques appellent ma métempsycose, et à les entendre, je la partage, moi troisième, avec deux philosophes français. Je me propose

de les détromper, si Dieu me laisse la vie : je prouverai, pièces en main, que la foi en une existence progressive est celle de tous les hommes qui ne peuvent accepter l'absurde et odieux dogme de l'enfer chrétien. Il y a progrès pour les nations. Comme il s'accomplit sur cette terre, nous pouvons le suivre dans l'histoire. L'objet de mes *Etudes* n'est autre que de rechercher la marche de ce développement. Le progrès se manifeste dans l'ordre moral aussi bien que dans l'ordre matériel. Il faut tout l'aveuglement des passions et des intérêts pour que cela ait jamais fait l'objet d'un doute. La religion est la vie. Si la vie est progressive, comment la religion ne le serait-elle pas? Pour être conséquents, les défenseurs d'une orthodoxie immuable devraient nier même le progrès intellectuel et physique. Les plus aveugles et les plus obstinés poussent la logique jusqu'à ce point; ils ne s'aperçoivent pas que la logique porte malheur aux mauvaises causes; ils ne voient pas que le jour où l'humanité aura à choisir entre une Église qui prétend immobiliser la société avec tous ses abus et toutes ses misères, et une doctrine qui enseigne que la vie implique le mouvement, le progrès et l'amélioration continue de la destinée humaine, son choix ne sera pas douteux. De fait, ce choix est déjà fait. Ceux que leur foi ou leur intérêt attache encore au passé, s'ingénient en vain à concilier ce qui est inconciliable, un dogme immuable et une société qui change sans cesse. Vainement disent-ils qu'il y a une chose immuable, la vérité. La vérité absolue, oui; mais celle-là, l'être absolu seul, Dieu, la

connaît; les hommes ne la connaissent point, ils ne la connaîtront jamais, et ils n'ont pas besoin de la connaître. Tout ce qui est nécessaire pour l'accomplissement de leur mission, c'est qu'il y ait toujours dans le monde une part de vérité qui soit en harmonie avec son état intellectuel et moral : ce rayon de la lumière éternelle suffit pour les éclairer dans la voie de leur perfectionnement.

A quoi bon aborder ces brûlantes questions? me demandent les savants allemands? Pourquoi parler théologie dans un ouvrage sur le droit des gens? *Leibnitz* répondra pour moi. L'illustre philosophe a compris les décrets des conciles et les concordats des papes dans son *Corps de droit international.* Pourquoi? Parce que la religion, dès qu'elle forme une église, appartient au droit des gens. Quel est l'objet du droit des gens? Nous venons de dire que ce sont les lois qui régissent les nations considérées comme membres de l'humanité. A ce point de vue, les liens qui unissent les peuples pour en faire un seul corps, appartiennent certainement à la science des relations internationales. Or, y a-t-il un lien plus fort que la religion? Son essence n'est-elle pas de relier les hommes? Le mot *religion*, dit *Fénelon*, vient de *relier* (religare), parce que le culte divin rallie et unit ensemble les hommes. Il n'y a donc pas de matière qui ait un rapport plus intime avec le droit des gens que la religion. En veut-on une preuve bien évidente? Pourquoi la division et l'hostilité des peuples anciens furent-elles irrémédiables? pourquoi ne se sont-ils jamais élevés à

l'idée de l'unité du genre humain, c'est-à-dire à la véritable notion du droit des gens? Parce qu'ils adoraient Dieu dans ses manifestations diverses, au lieu de l'adorer dans son unité. Pourquoi les peuples modernes conçoivent-ils l'unité comme dernier but de leurs efforts? Parce que le christianisme leur enseigne qu'ils sont un en Dieu.

Si j'avais toujours glorifié le christianisme traditionnel au lieu de le contredire, je crois que les catholiques ne m'auraient pas reproché de parler de religion. Il m'eût été facile d'écarter la question religieuse, ou, même en l'abordant, de me tenir dans ces vagues généralités qui ne permettent pas au lecteur de saisir la pensée de l'écrivain. Je n'ai voulu ni de l'un ni de l'autre parti. Je n'ai pas voulu passer la question religieuse sous silence, parce qu'à mes yeux elle est fondamentale, même au point de vue du sujet spécial que je traite. Je n'aurais pu l'omettre que par prudence, mais cette prudence eût été une lâcheté, car c'eût été sacrifier ce que je crois la vérité à des considérations d'intérêt personnel. Dieu me garde d'un pareil calcul! J'ai été heureusement placé dans des circonstances telles que j'ai pu, quoique n'étant pas un des privilégiés de la société, sacrifier plutôt mon intérêt à mes convictions : dans des liens où l'homme rencontre d'ordinaire des entraves, j'ai trouvé appui et force. J'en rends grâce à Dieu. C'est assez dire que le second parti qui aurait pu sauver les apparences, m'allait encore moins que le premier. Je veux bien croire que les écrivains qui enveloppent si bien leur pensée qu'elle devient insaisissable,

ne le font pas par calcul, mais cela y ressemble du moins. J'ai préféré toucher des questions qu'à la rigueur j'aurais pu omettre, plutôt que de laisser le moindre doute sur mes croyances. La vérité et la sincérité la plus absolue sont le premier devoir de celui qui s'adresse au public.

Gand, le 1er Juillet 1861.

F. LAURENT.

INTRODUCTION.

—

CHAPITRE I.

LE DROIT INTERNATIONAL.

—

§ I. *L'idée du droit dans les relations des nations.*

Le sentiment du droit s'est singulièrement affaibli depuis une dizaine d'années dans le domaine des relations politiques. Même en ce qui regarde l'organisation de l'État et l'exercice de la souveraineté, le fait semble avoir usurpé la toute-puissance : le droit ne paraît plus être qu'un voile pour couvrir la domination de la force et lui donner l'apparence de la légitimité. Que sera-ce si nous entrons dans la sphère des rapports internationaux? Nous sommes si habitués à ne voir le droit que là où le gendarme est prêt à le prendre sous sa protection, qu'un droit qui manque de cet appui nous est très-suspect, et nous sommes disposés à le reléguer parmi les rêves et les utopies. Au risque de passer pour un rêveur et un utopiste, l'auteur de ces *Études* se propose de prendre en main la cause du droit; il a la bonhomie de croire que tous les faits du monde sont impuissants contre le droit; vainement lui dira-t-on d'ouvrir les yeux pour voir le fait triomphant, il persistera dans la conviction que ce triomphe est éphémère, passager, comme le sont les maladies du corps humain, car la domination de la force et l'affaiblissement de l'empire du droit sont de véritables maladies. Les sociétés reviendront à la santé. Il est de toute impossibilité que le fait l'emporte définitivement sur le droit. Le droit étant de

Dieu, tandis que les faits qui le détruisent viennent des hommes, dire que le droit succombe, c'est dire que les hommes ont détrôné Dieu. Heureusement Dieu est la seule puissance que les baïonnettes n'atteignent pas. Peu importe donc la victoire de la force sur le droit; les vaincus dans ce combat peuvent hardiment appeler à l'avenir, l'avenir ne leur fera pas défaut. Mais comme Dieu n'aide que ceux qui s'aident eux-mêmes, il faut maintenir haut et ferme notre drapeau; il faut lutter sur le terrain de la doctrine pour guérir la dangereuse maladie que nous venons de signaler. Du jour où les hommes seront revenus au sentiment du droit, la force aura cessé de régner, car ce sont les idées qui gouvernent le monde.

L'on n'a pas nié jusqu'ici que le droit régit les individus dans le sein des divers États. Or, s'il y a un droit privé, par cela même il y a aussi un droit public et un droit international. En effet, les nations ont également leur individualité; elle est aussi sacrée que celle des hommes, l'une et l'autre viennent de Dieu. Ceux-là mêmes qui aiment les faits plus que les idées, ne contesteront pas notre principe; nous leur dirons à notre tour qu'ils ouvrent les yeux, et ils verront des trônes séculaires s'écrouler sous le coup de la puissante idée de nationalité. Le roi de Naples a succombé devant un seul homme, parce que cet homme est l'incarnation de la nationalité italienne; et une puissance plus vieille encore, une puissance qui fait remonter ses titres jusqu'à Dieu, subira bientôt le même sort [1]. Voilà une preuve vivante de la force divine, indestructible des nationalités. Chose singulière, on nie le droit au dix-neuvième siècle, et qu'est-ce donc que les nations qui sortent des tombeaux pour revendiquer leur indépendance et leur liberté? N'est-ce pas le droit qui triomphe du fait?

Une fois que les nations sont reconnues comme des êtres moraux, ayant une existence individuelle, sacrée, le droit est appelé à régir leurs relations tout comme il régit celles des particuliers. A moins de nier l'idée même du droit, il faut admettre que tous les êtres moraux sont soumis à son empire, les nations aussi bien que les individus. Il est bien vrai que le droit privé est

(1) Écrit en septembre 1860.

placé sous la sanction de la force publique, tandis que le droit international n'a pas pour lui l'armée des juges, des huissiers et des gendarmes. Faut-il en conclure que le droit des gens est un droit imaginaire, attendu que l'idée du droit implique celle de l'exécution forcée ? Il y a plus d'une réponse à faire à cette banale objection que l'on fait contre l'existence d'un droit international. D'abord il est de toute évidence qu'au point de vue de la doctrine, il est parfaitement indifférent qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas une autorité supérieure revêtue d'une force suffisante pour assurer l'exécution des obligations qui naissent du droit des gens. Pour que les relations entre nations fassent l'objet du droit, il suffit que par leur nature elles aient un caractère juridique, c'est-à-dire, qu'elles soient susceptibles d'une exécution forcée ; or, cette possibilité ne peut être contestée, puisque les rapports des peuples ne diffèrent pas en essence des rapports entre individus. Il y a plus. L'on peut imaginer, et plus d'un écrivain politique l'a fait, une constitution de l'humanité analogue à celle des divers États ; il suffit qu'une organisation pareille soit possible, pour qu'en théorie il n'y ait aucune différence entre le droit international et le droit privé. Il est vrai que jusqu'ici ces projets ont été traités d'utopie, mais déjà plus d'une utopie a fini par être formulée en article de loi : qui sait s'il n'en sera pas de même de l'unité du genre humain ? Tout ce qui résulte de l'absence d'organisation, c'est que l'idée ne s'est pas fait corps, mais cela ne prouve pas qu'elle ne puisse pas se réaliser. N'y a-t-il pas eu une époque où les individus avaient le droit de guerre privée ? et d'où venait ce droit, sinon de l'absence d'une force sociale capable de faire respecter le droit ? Cependant l'anarchie féodale n'a jamais été invoquée pour prouver que le droit civil est un rêve. L'anarchie qui règne aujourd'hui entre les États n'est pas plus grande que celle qui existait au moyen-âge dans les relations individuelles. Ce n'est en définitive qu'un fait. Or, dans le domaine du droit pur, le fait n'a aucune valeur.

L'on insiste, et l'on dit que si le fait démontre qu'aucune sanction n'existe pour le droit international, il devient très-probable que toute sanction est impossible, que par suite le droit inter-

national n'est pas un droit. Nous ne répondrons pas en faisant appel à l'avenir, notre réponse serait mal accueillie par des hommes qui ne vivent que dans le présent. Mais voient-ils au moins ce temps présent avec des yeux non prévenus? Il y a plus d'une sanction. Il y a une sanction morale qui, pour n'être pas écrite dans un texte de loi, n'en est pas moins puissante; pour mieux dire, elle atteint ceux que les juges et les gendarmes atteignent difficilement. Le droit des gens n'aurait-il pas une sanction de ce genre? L'opinion publique est devenue dans les temps modernes une puissance redoutable; aucun esprit sensé ne la traitera de chimère; sa force va en grandissant et le moment approche où ni individus ni peuples n'y pourront résister. Faut-il rappeler le concert des grandes puissances pour l'affranchissement de la Grèce? C'est l'opinion publique, émue par les sentiments les plus désintéressés, des souvenirs historiques et littéraires, qui imposa sa volonté à la diplomatie, très-peu portée à agir par désintéressement ou par des prédilections classiques. Parmi les cinq puissances qui signèrent la convention de Londres, il y en avait trois au moins qui étaient profondément antipathiques à toute espèce de révolution, et cependant elles intervinrent en faveur d'une révolution! Les deux autres devaient voir de mauvais œil l'établissement d'une nationalité qui, par ses croyances, était l'alliée naturelle de la Russie, dont elles craignaient l'ambition envahissante. Qui força la main aux rois et aux diplomates? La Grèce n'avait pour elle que le prestige de son nom, mais ce prestige suffit pour animer l'Europe lettrée d'un enthousiasme indicible; les gouvernements furent entraînés, dominés; ils mirent leurs forces au service du droit opprimé par une violence séculaire. Chose inouïe, l'Europe monarchique se coalisa contre une monarchie, et prit parti en faveur d'un peuple insurgé, par la seule raison que ce peuple parlait la langue d'Homère et de Platon! En présence d'un événement aussi miraculeux, dira-t-on encore que toujours et partout le droit des nations plie sous la force, parce que le droit n'a pas d'armée à ses ordres?

Un miracle, dira-t-on, ne prouve rien, précisément parce que c'est un miracle : un fait isolé, sans précédent, sans analogie, n'a

aucune valeur dans le monde politique. Puisque l'on conteste la puissance de la sanction morale que nous invoquons pour le droit des gens, il nous faut insister, et appeler de nouveau l'attention sur des événements qui se passent sous nos yeux. On fait des plaisanteries plus ou moins spirituelles sur le droit des gens; l'on devrait, dit-on, le qualifier plutôt de droit canon, puisqu'en définitive c'est la force qui décide les différends des nations. Mais si la force seule régit les relations internationales, comment s'expliquer que cette puissance, brutale par son essence et déréglée, se soit soumise à des limites qui la gênent et l'entravent? Qui donc a forcé la force à renoncer à certains moyens d'action qui, dans des circonstances données, assureraient sa victoire? Pourquoi ne se sert-elle pas de toute espèce d'armes? Pourquoi respecte-t-elle la foi donnée? Pourquoi recule-t-elle devant les moyens que la perfidie lui suggère pour nuire à l'ennemi? Pourquoi obéit-elle aux inspirations de l'humanité? Tout le monde sait qu'au milieu du déchaînement des passions les plus vives, la force plie sous des règles qui sont observées sans être écrites, sans être stipulées dans des conventions. C'est qu'il y a un lien plus fort que les lois et les traités, l'empire irrésistible de la conscience générale qui se manifeste dans l'opinion publique. Que les partisans aveugles du fait réfléchissent un instant au droit de guerre; il s'est évidemment humanisé depuis l'antiquité; il observe des règles que les anciens ne connaissaient point. Qui a donné ces scrupules à la force? Qui lui a imposé des bornes qu'elle n'ose pas franchir? Encore une fois, ce n'est pas une autorité supérieure qui a dicté les lois du droit de guerre, ce ne sont pas même des engagements librement consentis qui les ont formulées : c'est une puissance invisible qui domine les peuples, la puissance des idées et des sentiments. Nos idées s'élèvent sans cesse par le travail des générations et par l'appui de Dieu; nos sentiments s'élargissent et s'épurent sous l'influence d'une civilisation progressive; ces idées et ces sentiments forment la conscience générale de l'humanité qui gouverne et gouvernera de plus en plus le monde.

Nous avons vu, il y a quelques années, une preuve frappante de l'empire que les idées exercent sur les relations des peuples. La

guerre maritime avait résisté jusqu'à nos jours à la lente, mais toute-puissante influence de la civilisation ; on aurait dit que le brigandage, banni du continent, s'était réfugié sur l'immensité des mers. Nos paroles ne paraîtront pas exagérées à ceux qui se rappellent les lettres de marque, les corsaires et les prétentions de l'Angleterre quant au blocus et au commerce des neutres : c'était à la lettre la force brutale qui régnait dans la plus terrible des guerres. Ce qu'il y avait de plus affligeant, c'est que toutes les nations étaient également coupables. Les neutres se déchaînaient contre l'insolence anglaise ; mais, pour imiter les excès de l'Angleterre, il ne leur manquait que sa puissante marine : les mêmes États qui étant neutres revendiquaient la liberté des mers, la violaient sans pudeur et sans ménagement quand ils y avaient intérêt comme puissances belligérantes. Le spectacle que la doctrine offrait était plus désolant encore : le fait semblait enchaîner la pensée. Un écrivain était-il partisan du droit des neutres, on pouvait être sûr qu'il appartenait à un État neutre, ou du moins hostile à l'Angleterre. Les publicistes anglais, au contraire, étaient les défenseurs quand même des plus folles exigences de l'amirauté anglaise. Voilà bien, à en juger sur les apparences, la domination de la force et l'absence complète du droit. Cependant, dans la guerre de la France et de l'Angleterre contre la Russie, les puissances belligérantes ont fait aux neutres des concessions auxquelles on ne pouvait guère s'attendre de la part des Anglais. Nous ne nous faisons pas illusion sur la portée de ces actes ; les circonstances politiques y ont peut-être plus de part que l'idée du droit et le sentiment de l'humanité. Ce qui est plus important à nos yeux et plus significatif, c'est que la doctrine s'affranchit de la servitude des faits ; nous avons entendu avec une grande satisfaction des écrivains anglais applaudir à la politique nouvelle de leur gouvernement. Une fois que l'abus de la force est répudié et flétri dans le domaine des idées, le droit a gain de cause ; les faits finiront par obéir à la conscience générale. Déjà maintenant, il n'y a plus d'État qui veuille du brigandage des corsaires ; les lettres de marque ne sont plus que de l'histoire ; si elles attestent la barbarie du droit de guerre maritime jusque dans la première moitié du

dix-neuvième siècle, elles témoignent aussi pour le progrès qui s'accomplit dans les relations internationales : le droit, la justice et l'humanité y prennent la place de l'âpre intérêt et de la violence aveugle.

§ II. *Influence du Christianisme et des Germains sur l'idée du droit international.*

Après cela, nous avouerons volontiers que le droit international est loin d'avoir la précision et l'autorité du droit civil. La raison en est très-simple. Il y a bien des siècles que les États particuliers sont constitués, et que le droit privé y est placé sous la garantie de la puissance publique ; tandis que l'idée d'une société générale du genre humain, et d'un droit qui la régit, ne fait que de naître. Il y a eu dans l'antiquité un peuple juridique par excellence ; les jurisconsultes romains portèrent la science du droit à une perfection qui excite encore aujourd'hui l'admiration de leurs émules. Cependant les Papinien et les Ulpien ont ignoré le droit des gens ; preuve que l'antiquité tout entière l'ignorait. Le droit des gens suppose que les nations sont liées entre elles par des liens analogues à ceux qui unissent les individus : pour que le droit des gens soit possible, il faut donc que la fraternité des peuples soit reconnue et que l'unité du genre humain soit admise. Or les anciens ne s'étaient pas élevés à l'idée de l'humanité, et par suite ils ne concevaient point l'existence d'un droit universel, régissant les rapports des nations, comme le droit civil règle les relations des individus. Le droit expirait aux limites de la cité ; tout étranger était ennemi, et l'ennemi était hors la loi. Les peuples se trouvaient donc dans cet état que l'on a faussement appelé l'état de nature, la guerre de tous contre tous : au plus fort, au plus habile la domination ! C'était la négation du droit des gens.

Il ne faut pas nous en étonner. Les anciens méconnaissaient les droits de l'individualité humaine ; ils les méconnaissaient jusque dans l'intérieur de la cité : l'homme libre opprimait l'esclave et les hommes libres entre eux se disputaient la toute-puissance, dont le vainqueur usait et abusait sans merci. Voilà bien la domination de

la force que l'on voudrait perpétuer jusque dans le dix-neuvième siècle. L'empire romain nous montre à quoi aboutit ce régime ; il réalisa dans les limites du possible le rêve des conquérants, la monarchie universelle que l'on peut appeler l'idéal de l'antiquité. L'idéal est faux, parce qu'il détruit l'un des éléments de la nature, l'élément essentiel, celui de l'individualité ; il est faux, parce que, au lieu de voir dans l'unité un simple moyen, il en fait le but suprême de l'humanité. La monarchie universelle absorbe les nations ; cependant les nations procèdent de Dieu aussi bien que les individus. En détruisant les nations, la monarchie universelle anéantit par cela même l'idée du droit des gens ; car s'il n'y a pas de nations, il ne peut être question d'un droit qui les régit. En absorbant toute vie individuelle au profit d'une unité factice, la monarchie universelle renverse l'œuvre du créateur. La mission de l'homme sur cette terre est de perfectionner ses facultés ; le développement de la vie individuelle est donc le but suprême, c'est le vrai idéal. L'unité sous toutes ses faces n'est qu'un moyen pour atteindre le but : la famille, la cité, l'État, l'humanité, sont les milieux dans lesquels l'homme doit vivre et se développer. La société, à ces divers degrés, doit être organisée de manière à favoriser le perfectionnement de l'individu ; elle est une nécessité, mais comme moyen, non comme but. La monarchie universelle vers laquelle tendait le monde ancien fut en réalité le tombeau de l'antiquité. L'empire romain épuisa les nations occidentales, et en fit une proie facile pour les Barbares.

L'invasion des Barbares ouvre une nouvelle ère de l'humanité. En même temps que les peuples du Nord envahissent l'empire romain, le christianisme détruit les cultes de l'antiquité ; le Fils de Dieu prend la place des mille et une divinités que les anciens adoraient. Nous voici en présence des deux éléments essentiels de la civilisation moderne : les Germains et l'Évangile ont renouvelé le monde. C'est aussi dans la race germanique et dans la religion chrétienne que nous trouvons les germes d'un droit nouveau, inconnu aux anciens, du droit international. On rapporte ordinairement le droit des gens au christianisme, sans tenir compte de l'influence des Germains. S'il fallait choisir, c'est plutôt à l'élément

germanique que nous donnerions la préférence : il est certain, du moins, que l'influence du christianisme sur le développement du droit international n'est que secondaire. Il faut d'abord nous défaire d'un préjugé qui, tout en étant favorable au christianisme, le dénature. Dans un siècle essentiellement social et politique, nous sommes disposés à attribuer aux dogmes chrétiens une valeur politique et sociale. Quand nous lisons que Jésus-Christ a prêché la fraternité, l'égalité et la charité, nous interprétons sa prédication dans le sens de nos idées, de nos sentiments et de nos préoccupations. Les uns voient dans le Christ l'initiateur de la démocratie, voire même du socialisme ; d'autres, plus réservés, se contentent de faire honneur à la religion chrétienne de tous les bienfaits sociaux et politiques que l'humanité doit aux dogmes de l'égalité, de la fraternité et de la charité, et ils en attendent de plus grands encore dans l'avenir. A notre avis, les uns et les autres se font illusion et se trompent sur la portée de la *bonne nouvelle* annoncée aux hommes par le Christ et ses apôtres. Jésus-Christ songeait si peu à renouveler l'état social et politique du monde ancien, qu'il dit au contraire que son royaume n'est pas de ce monde. Vainement a-t-on torturé ces paroles célèbres, pour leur faire dire tout l'opposé de ce qu'elles disent : l'enseignement du Christ aussi bien que sa vie protestent contre ces interprétations forcées. Qu'il nous suffise de rappeler que Jésus-Christ croyait à la fin prochaine du monde, que c'est en vue de cette consommation finale qu'il sollicitait les hommes à faire pénitence : quel prix l'ordre politique pouvait-il avoir pour celui qui attendait la fin instante de toutes choses ? Il est donc de toute impossibilité que Jésus-Christ ait donné un sens social à sa prédication. En veut-on une preuve bien évidente? Le Christ et ses disciples prêchèrent l'égalité et la fraternité au milieu d'une société qui reposait sur l'esclavage. Est-ce à dire qu'ils appelaient les esclaves à la liberté? Le grand apôtre des gentils est si loin de penser à l'abolition de la servitude, qu'il engage les esclaves à préférer l'esclavage à la liberté. L'on pourrait dire, sans esprit de paradoxe et sans intention de dénigrement, que Jésus-Christ a légitimé et consacré la servitude. Qu'est-ce donc que l'égalité et la fraternité chrétiennes? Ce sont des dogmes

purement religieux, sans aucun rapport avec la vie réelle.

La fin du monde annoncée par le Christ et ses apôtres comme prochaine, n'est pas encore arrivée après dix-huit siècles. Jésus-Christ a inauguré sans le vouloir une nouvelle ère de l'humanité, qui est loin d'être à son terme. Le christianisme est devenu un élément essentiel de notre civilisation moderne : a-t-il acquis, en se développant, un caractère politique et social? Toute religion, comme toute philosophie, qu'elle en ait conscience ou non, conduit à une organisation sociale et politique. Il en fut ainsi de la religion chrétienne. Il y a tout un âge que l'on peut appeler l'âge chrétien par excellence, parce que le christianisme y dominait sur les âmes, sans rival, presque sans opposition : du cinquième au seizième siècle, l'Europe est exclusivement catholique ; toutes les manifestations de la vie sont empreintes de l'esprit du catholicisme. Voyons quelle fut pendant cette époque la doctrine politique de l'Église, dépositaire et organe de la religion.

Le christianisme s'appelle au moyen-âge le catholicisme, c'est-à-dire la religion universelle : sa prétention est en effet de soumettre toutes les nations à ses croyances, et de réaliser l'unité absolue dans le domaine de la foi. L'Église ne souffre aucune dissidence; elle rejette de son sein comme hérétiques ou schismatiques tous ceux, individus ou peuples, qui s'écartent en quoi que ce soit de l'orthodoxie romaine. Poursuivant l'unité religieuse comme l'idéal divin, le catholicisme a dû voir aussi un idéal dans l'unité politique. Telle est en effet la doctrine du moyen-âge : un Dieu, un pape, un empereur. Qu'est-ce que l'empereur dans le système catholique? C'est le chef temporel de la chrétienté; sa mission est de défendre l'Église, il est le bras armé du pape. Les successeurs de saint Pierre se disaient en possession des deux glaives, du glaive spirituel et du glaive temporel; ils gardèrent le premier, et confièrent le second à l'empereur, avec charge de le tirer pour la protection de l'Église et sur son commandement. C'est le symbole de la subordination de l'empereur au pape; or l'empereur est le représentant du pouvoir laïque; c'est donc la société laïque tout entière qui est subordonnée à l'Église. L'on pourrait croire que la soumission ne concerne que les choses spirituelles; c'est en ce sens que les défenseurs modernes de l'or-

thodoxie l'expliquent, et la justifient. Le moyen-âge était plus logique et plus franc. Le plus grand des papes, Grégoire VII, dit que les princes sont les organes du démon. En effet, dans la doctrine chrétienne, le monde est le domaine de Satan; les princes sont donc ses ministres, tandis que l'Église est l'épouse de Jésus-Christ, l'organe infaillible de la vérité absolue. Traduisons les hautaines prétentions de la théologie catholique en langage ordinaire, nous aboutirons à cette conséquence que la domination temporelle et spirituelle appartient à l'Église. Aussi les papes proclamaient-ils avec une confiance superbe qu'ils étaient les vicaires de Celui qui est prêtre tout ensemble et roi; ils revendiquaient en conséquence le gouvernement du monde. Inutile d'insister sur ce point; les paroles des Innocent et des Grégoire sont trop claires pour laisser place à un doute, et leurs actes sont en harmonie avec leurs paroles.

Qu'est-ce donc en définitive que la théorie catholique de l'unité ? C'est la monarchie universelle, et la pire des monarchies, car elle tue toute vie individuelle : l'individu est enserré depuis sa naissance jusqu'à sa mort dans les chaînes d'un dogme immuable et d'une Église hors de laquelle il ne peut faire un pas sans encourir la damnation éternelle. La société subit le même joug; elle n'a pas d'existence qui lui soit propre, elle procède de l'Église, c'est d'elle qu'elle tient sa vie, sa raison d'être; en vain réclamerait-elle l'indépendance dans la sphère des intérêts matériels, la religion les revendique comme subordonnés aux intérêts spirituels, de même que le corps est subordonné à l'âme. L'empire de l'Église s'étend à l'humanité entière, car son pouvoir vient de Dieu, et il lui a été confié sur tous les peuples. Une doctrine qui détruit ce qu'il y a d'individuel dans l'homme, dans la société, dans le genre humain, est viciée dans son essence. En réalité, l'unité de Rome catholique ne fait que continuer l'unité de Rome païenne. L'unité de l'empire était une fausse unité : d'abord parce qu'en absorbant toute vie individuelle, elle conduisait les peuples à la décadence et à la mort : ensuite, parce qu'elle ne reconnaissait aucun droit aux nations placées en dehors de la domination romaine. L'empire resta fidèle aux préjugés de la cité; au delà des frontières tout

était ennemi, la guerre était permanente entre Rome et les Barbares. Ainsi l'unité romaine, qui n'avait d'autre justification que la paix qu'elle donnait au monde, ne procurait qu'une fausse paix à l'intérieur, la paix de la servitude, et à l'extérieur elle ne reconnaissait d'autre droit que la force. Si l'on y regarde de près, il en est de même de l'unité catholique. A quel prix assure-t-elle l'unité, l'harmonie des croyances dans la chrétienté? En imposant la foi romaine aux peuples, en extirpant tout dissentiment par le fer et le feu. Encore Rome catholique échoue-t-elle dans cette œuvre impossible; l'unité est à peine fondée, que déjà elle se brise. Tout un monde, l'Orient lui échappe. Les hérésies vaincues, revivent et protestent, jusqu'à ce que la révolution du seizième siècle sépare pour toujours une moitié de la chrétienté du saint-siége. A l'extérieur, l'analogie de Rome chrétienne et de Rome païenne est tout aussi frappante. Les infidèles, de même que les Barbares, sont sans droit. Les papes donnent leurs terres aux princes orthodoxes, pour en faire la conquête et les amener par la violence dans le sein de l'Église. Cela s'est fait au moyen-âge, cela s'est fait encore au début de l'ère moderne et à la veille de la réforme. Nous le demandons : n'est-ce pas la négation du droit entre les nations? Si le pape peut disposer des royaumes des infidèles, où est le droit entre les chrétiens et les non chrétiens? Il n'y en a d'autre que la force. Le droit du plus fort se trouve donc au fond de l'unité catholique comme au fond de l'unité romaine; et là où règne la force, il ne peut être question de droit.

Le droit entre les nations ne devient possible que lorsqu'elles sont considérées comme des êtres capables de droit, et pour cela, il faut que leur individualité soit reconnue. Or, d'où nous vient le principe de l'individualité que les anciens ignoraient? Il nous vient des forêts de la Germanie; c'est lui qui a renouvelé le monde, alors qu'il périssait sous la savante administration de Rome; c'est à lui que nous devons l'idée du droit régissant toutes les relations humaines. Chose singulière, et qui prouve combien les apparences sont trompeuses : il y a des siècles maudits par les historiens, parce que la force y régnait en souveraine; eh bien! c'est cet âge de fer qui est en réalité le berceau du droit. Le plus profond pen-

seur de l'antiquité déclara l'esclavage éternel : c'était proclamer que la force gouvernerait toujours les choses humaines. Cependant, au moyen-âge, la servitude antique disparaît ; elle se transforme en servage, premier pas et le plus difficile vers la liberté complète. Qu'est-ce qui distingue le serf de l'esclave? L'esclave, dit *Aristote*, est une machine, l'âme lui manque; c'est une chose soumise comme toutes choses à l'empire absolu du maître. Le serf est un homme; son individualité est reconnue et respectée; il est placé au bas de la hiérarchie féodale, mais enfin il y occupe une place; ses rapports avec son maître sont déterminés par un contrat. Ainsi le serf est un être capable de droit : voilà l'immense révolution qui se fait dans ces temps malheureux que l'on appelle siècles de fer. Il faut dire, au contraire, que le moyen-âge inaugure une nouvelle ère dans la civilisation, celle du droit. A qui l'humanité est-elle redevable de ce grand bienfait? Aux Germains, au vif sentiment de personnalité et d'individualité dont Dieu les a doués, et qu'ils ont nourri dans la liberté de leurs forêts.

Une fois que le droit est reconnu d'homme à homme, il le sera aussi de société à société. Sur quoi repose l'idée du droit dans les rapports du seigneur et du serf? Sur le contrat qui règle leurs obligations réciproques. C'est encore un contrat qui intervient entre le suzerain et le vassal. Toute la hiérarchie féodale est donc basée sur des contrats. Or, la féodalité enserrait toute l'Europe occidentale dans ses mille liens. L'État, tel que nous le concevons aujourd'hui, n'existait pas encore; les nations n'existaient pas davantage. A certains égards, l'Europe féodale formait une grande association, dans le sein de laquelle se développaient les germes des futures nationalités : les fiefs représentaient l'État, les suzerains étaient les organes des futures nations. Mais les sociétés féodales n'étaient point séparées aussi rigoureusement que le sont les peuples modernes. Les rois, suzerains des grands feudataires, étaient, de leur côté, vassaux de ceux dont ils tenaient des fiefs; le même baron était vassal du roi de France et du roi d'Angleterre; il avait donc deux patries, si l'on peut transporter dans le moyen-âge une idée et un mot qui lui sont étrangers. Pour mieux dire, il n'y avait ni État, ni nation, ni patrie; il n'y avait que des liens

particuliers, créés par des contrats. La conséquence en était que l'idée du droit régissait toutes espèces de relations, les rapports que nous appellerions aujourd'hui internationaux aussi bien que les rapports privés. En réalité, les rapports internationaux étaient des rapports privés, parce qu'ils étaient fondés sur des contrats. Voilà comment il se fit que le droit pénétra dans des relations où avait régné jusque-là la force brutale. Pour la première fois la guerre eut ses lois. La justice au moyen-âge était une image de la guerre; la guerre, de son côté, était une espèce de justice. L'ennemi, le vaincu, n'étaient plus des êtres sans droit, car vainqueurs et vaincus étaient liés par des contrats que la guerre ne rompait point. Dans l'antiquité, les peuples périssaient, les vaincus étaient mis à mort ou réduits en esclavage. Sous le régime féodal, les guerres ne changeaient rien à la condition des vaincus, pas plus que les procès; ils conservaient leur individualité, leurs coutumes; le pis qui leur arrivait, c'était d'être expropriés.

C'est donc aux Germains bien plus qu'au christianisme qu'il faut rapporter le premier germe du droit international. En veut-on une nouvelle preuve? Au moyen-âge on ne peut pas dire qu'il y a un droit des gens, par le motif très-simple qu'il ne saurait y avoir un droit régissant les nations, quand il n'y a pas encore de nations. D'ailleurs, aussi longtemps que l'unité catholique subsistait, il ne pouvait s'agir d'un droit international; nous venons d'en dire la raison. Pour que le droit des gens prît naissance, il fallait avant tout que la monarchie universelle de Rome catholique fût brisée, et que l'indépendance des nations fût reconnue. L'unité catholique était fondée sur une conception religieuse; ce fut une révolution religieuse qui la brisa. A certains égards, la réforme est une révolution de race. La nation allemande prit l'initiative de l'insurrection contre la tyrannie romaine, et ce fut au sein des peuples d'origine germanique que le protestantisme jeta les plus profondes racines; dans le midi de l'Europe, chez les peuples latins, il n'eut jamais qu'une existence précaire et débile. Pourquoi est-ce un moine allemand qui lève le drapeau de la révolte contre Rome? Pourquoi est-ce dans une guerre allemande que se décident les destinées de la réforme, après une lutte furieuse de trente ans?

Ce n'est pas un accident; il n'y a point de hasard dans la vie de l'humanité; tout fait a sa raison d'être et sa cause providentielle, les révolutions surtout qui changent la face du monde. Ce furent les peuples germains qui détruisirent l'empire, et avec lui la fausse unité de Rome païenne; ce furent encore les peuples germains qui ruinèrent la domination de Rome chrétienne, et avec elle la fausse unité du catholicisme. L'inspiration est la même dans ces deux grandes révolutions; seulement, au seizième siècle, les réformateurs allemands firent avec conscience ce que les Barbares avaient fait d'instinct et comme instruments de la Providence.

Le génie de l'individualité s'insurgea contre une fausse unité qui absorbait et tuait toute vie individuelle. Dans le domaine religieux, l'unité absolue de Rome avait fait de la religion une chose purement extérieure; en affaiblissant le sentiment religieux, elle avait compromis l'existence même de la religion : les réformateurs ranimèrent le sentiment religieux, en exaltant le principe de l'individualité. Dans le domaine politique, la monarchie pontificale exploitait durement les églises particulières : la nation allemande, à bout de patience, secoua le joug de l'Antechrist qui trônait à Rome. Les nations latines n'éprouvent pas ce besoin d'individualité; catholiques par nature, il leur faut l'unité dans la religion comme dans la politique, quand même ce ne serait qu'une unité extérieure. Voilà pourquoi elles restèrent étrangères à la réforme ou la rejetèrent. La réforme est donc l'expression du besoin de personnalité et d'individualité : c'est le génie germanique, le génie de la féodalité, transporté dans le domaine de la religion. La réforme fut une révolution politique autant que religieuse, parce que la domination contre laquelle elle réagissait était tout ensemble religieuse et politique. Rome catholique compromettait, pour mieux dire, elle détruisait la souveraineté de l'État et l'indépendance des nations. Dès que les princes et les peuples eurent conscience de leur existence, ils secouèrent le joug que l'Église leur imposait. La réforme favorisa ce mouvement et le consolida, en lui donnant la consécration de la religion. Ce fut par là que la réforme devint le principe de ce droit nouveau dont nous recherchons les fondements et le caractère. Il est si vrai que le droit

international est dû à l'inspiration de la réforme, qu'on peut presque le qualifier de science protestante. Un écrivain réformé, moitié théologien, moitié philosophe, fonda la science du droit des gens, et elle a toujours été cultivée de préférence et avec une certaine prédilection dans les pays protestants. Les pays catholiques conservèrent leur tendance vers l'unité : ce sont des princes catholiques que l'histoire accuse d'avoir aspiré à la monarchie universelle, tandis que les nationalités trouvèrent leurs défenseurs les plus énergiques au sein des peuples protestants. Voilà comment le droit des gens procède du génie de la race germanique et des révolutions qu'elle a produites dans l'humanité.

Ce n'est pas à dire que le droit des gens soit exclusivement germanique et protestant. L'élément germanique de notre civilisation n'est que l'une des faces de la vérité; s'il dominait seul, il conduirait, bien que par une voie opposée, au même excès que l'unité romaine. L'histoire en fournit la preuve et dans le domaine politique et dans le domaine religieux. La féodalité est l'expression politique du génie de la race allemande; or, ce qui la caractérise, c'est l'esprit de personnalité et d'individualité; elle ne tient aucun compte de l'unité; si elle s'était développée seule, sans aucune autre influence, elle aurait abouti à l'égoïsme, à l'isolement et à l'anarchie, ce qui eût été la dissolution de la société. Le protestantisme, cette autre manifestation du génie allemand, présente le même écueil. Il réduit la religion à un sentiment purement individuel, sans tenir compte du lien puissant qu'elle établit entre les âmes. Poussez ce principe à bout, et au lieu d'être un lien d'unité entre les hommes, la religion deviendra un principe de désunion, de séparation, et par suite de dissolution. L'élément germanique ne suffit donc pas à lui seul pour constituer l'humanité; il faut donner satisfaction à un besoin tout aussi légitime que celui de l'individualité, au besoin d'unité. Ces deux éléments sont empreints dans toute la création, comme si Dieu avait voulu montrer aux hommes la voie dans laquelle ils doivent marcher pour remplir leur mission. La nature nous présente dans toutes ses manifestations le spectacle d'une variété infinie se déployant sur un fond identique. Les éléments différents demandent et produisent des

organisations différentes; mais ces éléments constituent dans leur ensemble une seule terre. Les langues sont diverses, comme expression de la diversité de caractères qui distinguent les branches de la grande famille humaine; toutefois les règles fondamentales des langues sont unes, parce que l'esprit humain qui les formule est un. Les religions diffèrent, mais il y a dans toutes des croyances communes, rayons de la vérité éternelle qui illumine l'humanité. Le droit varie d'un pays à l'autre, ce qui ne l'empêche pas, quoi qu'en dise Pascal, d'avoir en lui des principes d'une vérité absolue qui se retrouvent partout. L'unité dans la variété, telle est la loi universelle qui régit la création.

A ce point de vue, nous pouvons rendre justice à l'unité romaine et à l'unité chrétienne aussi bien qu'à la diversité germanique. Nous avons dit que l'unité de Rome païenne et catholique est fausse, en ce sens qu'elle conduit à la monarchie universelle, et que la monarchie universelle serait le tombeau de l'humanité, puisqu'elle viole les lois de la création et qu'elle tue toute vie individuelle. Cependant l'unité romaine a sa légitimité; seulement il faut la dégager de la forme que lui ont imprimée l'empire et le catholicisme. L'unité est légitime, elle est nécessaire, non comme but, mais comme moyen. Le but est le développement, le perfectionnement des facultés dont Dieu a doué l'homme; or, pour se développer, pour vivre même, l'homme doit être uni à ses semblables. Le lien qui unit les hommes devient de plus en plus général, en suivant les progrès qu'ils accomplissent. L'unité commence par la famille; elle embrasse ensuite la cité et la nation, elle finit par s'étendre à l'humanité. La famille, la cité, l'État, l'humanité, doivent être organisés de manière à favoriser le développement de l'individu; c'est en ce sens que nous disons que l'unité est nécessaire comme moyen. Les plus grands génies dont le genre humain s'honore ont proclamé, ils ont entrevu du moins cette vérité. Au moyen-âge, l'illustre poëte qui s'est inspiré de la théologie catholique, le Dante, a écrit un traité sur la monarchie, où il pose ce principe que la paix est nécessaire aux hommes pour qu'ils puissent remplir leur mission sur cette terre, et que l'organisation unitaire de l'humanité peut seule la leur procurer. Dans les temps moder-

nes, le plus universel des penseurs, Leibnitz, a émis les mêmes idées. Elles sont d'une vérité incontestable, pourvu qu'on évite l'écueil de l'unité romaine et chrétienne, et que du moyen on ne fasse pas le but suprême. Quelque doux que soit le nom de paix, comme disent les poëtes, elle n'est pas l'idéal, le dernier terme de nos efforts; elle n'est qu'un moyen, comme l'État lui-même qui la réalise, dans une certaine mesure, n'est qu'un moyen. C'est pour ce motif que nous avons placé l'élément germanique au-dessus de l'élément romain et catholique. L'individualité est le principe essentiel, c'est réellement notre but, notre idéal. L'unité n'est que le moyen, et le moyen est subordonné au but.

Nous revenons au droit des gens dont nous ne nous sommes éloigné qu'en apparence. Le droit des gens est l'expression la plus haute de la loi que nous venons de formuler. Il y a dans l'humanité un élément d'unité et un élément de diversité. Les nations sont l'élément de diversité; elles ne sont pas, comme on l'a cru longtemps, un produit arbitraire et changeant des circonstances de temps et de lieu; elles ont leur principe en Dieu, aussi bien que les individus. Le génie particulier qui les distingue est la marque providentielle de leur mission. L'humanité a une mission, qui n'est autre que celle des individus dont elle se compose : c'est le développement et le perfectionnement de toutes les créatures. Il y a dans la nature humaine et dans les facultés dont Dieu l'a douée d'infinies variétés. L'idéal consiste dans le développement complet et harmonique de ces facultés. Pour que ce but soit atteint, il faut répartir en quelque sorte la tâche entre les divers membres du genre humain; de là la division des hommes en nations : chacune a son ministère dans l'œuvre commune de l'humanité. Les individus isolés n'auraient pu remplir leur destinée; il a fallu les unir en corps pour leur donner, par leur association, une force qu'ils n'auraient pas dans leur isolement. Que l'on prenne les plus grands génies et que l'on essaye de les séparer de la nationalité dont ils sont les plus nobles représentants, l'on se convaincra qu'ils deviennent impossibles. Ce qui est vrai des héros du genre humain, l'est aussi des masses. Tous tant que nous sommes, nous ne pouvons nous développer, nous perfectionner, que comme

membres d'une société donnée, à laquelle nous rattachent notre naissance et notre race. Il y a une solidarité indissoluble entre l'individu et la nation dont il fait partie. Voilà pourquoi nous disons que les nations sont de Dieu aussi bien que les individus. Une fois les nationalités reconnues comme individualités distinctes, on peut et on doit leur appliquer par analogie les lois qui régissent les individus.

C'est ainsi que nous arrivons à un droit qui régit les nations, c'est-à-dire au droit des gens. Ce droit est l'expression, la manifestation du lien qui unit les peuples. La division du genre humain en nations n'empêche pas qu'il ne soit un en essence; sa mission est une; si diverses facultés y concourent, s'il faut pour cela divers organes que nous appelons nations, toujours est-il que ces nations ne sont que les membres d'un grand corps, de l'humanité. L'humanité étant une, elle doit arriver à une organisation qui lui permette de remplir sa destinée. L'organisation de la société humaine ne peut pas s'arrêter aux nations, car nous venons de voir que les nations ne sont que des individualités, qui supposent un tout supérieur, dont elles sont les parties. Elles ne se conçoivent même pas séparées, isolées; c'est comme si l'on voulait séparer les divers membres qui constituent le corps de l'homme et les faire vivre d'une vie à part, sans lien entre eux : cette vie là serait la mort. Il en est de même des peuples. Nous en avons la preuve sous les yeux : que l'on voie à quel état de torpeur et presque de mort sont arrivées les nations qui ont voulu s'isoler du reste de l'humanité! Des liens internationaux sont donc une nécessité et pour la vie des peuples et pour la vie des individus. Le droit des gens est l'expression de ce besoin.

§ III. *Le droit des gens comme science.*

Ainsi considéré, le droit international est la plus importante des sciences; c'est la science des lois qui régissent les nations et l'humanité. L'on conçoit maintenant pourquoi le droit des gens ne date que d'hier. L'idée de nationalité est une idée moderne; elle ne s'est manifestée qu'à la fin du moyen-âge; la réforme lui a donné une

immense puissance, en lui donnant une consécration religieuse; mais c'est seulement de nos jours qu'elle sort du domaine de la théorie et qu'elle prend corps dans la réalité. Pendant des siècles, la diplomatie n'en a tenu aucun compte. Que l'on examine les traités sur lesquels repose encore aujourd'hui la constitution de l'Europe; on y voit les peuples partagés, dépecés, nous ne dirons pas comme des troupeaux, mais comme des choses, comme des terres dont on déplace les bornes à volonté; pas le moindre souci, pas même le soupçon des droits des nationalités dont on jette un lambeau à tel prince, un lambeau à tel autre. L'élément que les rois et leurs ministres ont méconnu, s'est fait jour dans les révolutions, ces grandes manifestations de la justice divine : il n'y en a pas de plus légitimes, ni de plus saintes que celles qui rendent la vie à une nation, victime de la force. Chose singulière, les rois ont prêté la main à l'œuvre. Instruments de la Providence, ils ne se doutaient pas, quand ils proclamaient l'indépendance de la Grèce, qu'ils inauguraient l'ère des nationalités, et qu'ils mettaient fin à la vieille diplomatie, et en un certain sens à leur propre empire, car l'avénement des nations implique que les rois ne sont que leurs organes et leurs représentants. En 1830, la Belgique a repris son nom et ses antiques traditions; la diplomatie, obéissant à la force des choses, s'est vue obligée de reconnaître cette nouvelle insurrection contre le droit européen, disons mieux, cette nouvelle victoire du droit sur le fait. Aujourd'hui c'est le tour de l'Italie; telle est la puissance de l'idée de nationalité, que la diplomatie européenne assiste les bras croisés à la démolition des traités de Vienne, tout en protestant que ces traités sont une chose sacrée : elle ignore encore que le seul droit sacré, inviolable, imprescriptible, malgré toutes les possessions et tous les titres contraires, c'est le droit des nations. Nous sommes loin d'être au bout de ce mouvement de nationalités; il commence à peine et il est destiné à faire le tour du monde. Il y a des empires qui ne sont qu'un assemblage informe de nations diverses; leur dissolution est certaine : ce n'est qu'une question de temps.

Ainsi l'un des éléments essentiels du droit des gens, les nations, est encore à l'état de formation. L'autre, l'idée d'humanité, n'existe

qu'en théorie. Nous l'avons rencontrée, sous une fausse forme, dans l'unité romaine et dans l'unité catholique. L'ambition des conquérants et l'ambition plus haute des religions voulait faire du monde entier un seul corps, soumis à une même loi. C'était exagérer le besoin de l'unité au point de compromettre l'existence du genre humain, en tuant le principe de l'individualité, qui est le germe de toute vie. La race germanique qui préside à la civilisation moderne, réagit à deux reprises contre cet excès; elle détruisit la monarchie universelle de l'empire et la monarchie plus dangereuse encore de la papauté. Mais les réactions dépassent toujours le but légitime qui les inspire. Le génie germanique méconnaît le besoin de l'unité. Cet esprit exclusif se manifeste aussi dans la science du droit international, telle qu'elle s'est développée sous l'influence du protestantisme. Partant du principe de l'individualité, elle conduit logiquement à nier l'unité, ou du moins elle n'en tient aucun compte. Les liens entre nations, à ce point de vue, n'existent qu'en vertu de traités; sans traités, il n'y aurait donc pas de lien international, pas d'unité humaine. Dans cette théorie, l'unité ne trouve pas de place, et le droit international se réduit en réalité à poser le principe de la souveraineté nationale, et à en déduire les conséquences. On peut dire plus, c'est que dans cette théorie le droit des gens n'existe point, car il n'y a pas de droit international, s'il n'y a point un lien naturel entre les nations. La réaction contre le principe de l'unité touche à son terme. Grâce à un concours heureux de circonstances, les rapports entre les nations prennent tous les jours une plus grande extension; les barrières que les préjugés, les intérêts opposés, les croyances hostiles élevaient entre les peuples, tombent l'une après l'autre, et à mesure que les peuples se rapprochent, l'idée de l'unité reprend son influence légitime. Mais ce n'est encore qu'une idée. A moins de s'égarer dans le domaine de l'utopie, on ne peut songer à formuler l'organisation de l'unité humaine. La raison en est très-simple. Les éléments dont la future unité se composera, font encore défaut, les nations ne sont pas encore constituées; comment pourrait-on prétendre leur assigner des lois?

Ceci explique l'état imparfait du droit des gens, et le peu de

crédit dont il jouit. C'est une science qui se forme seulement; elle ressemble encore à ces atomes qui remplissent l'immensité des espaces, et dont l'union formera un jour des mondes. Cela n'enlève rien au mérite des écrivains qui ont essayé de fonder la nouvelle science; s'ils ont échoué, c'est qu'il leur était impossible de réussir. Il en a été ainsi du plus grand de tous, du premier initiateur, de *Grotius*. Le droit des gens repose sur l'idée de nationalité et sur l'idée d'humanité. Les nations, tout en étant indépendantes et souveraines, sont des parties d'un corps plus vaste, qui est le genre humain. L'humanité est la société du genre humain; les nations sont les individus dans cette grande association; il faut donc un droit qui régisse leurs relations, comme il faut un droit pour les individus, dès qu'ils s'unissent en famille, en cité, en État. Voilà des idées fondamentales pour la science nouvelle que *Grotius* se proposait de construire; cependant il s'y arrête peu, c'est à peine s'il s'en occupe.

Des deux éléments d'unité et de diversité qui sont la base du droit des gens, le premier avait encore, au dix-septième siècle, les racines les plus fortes dans la conscience générale, par suite de la longue domination de l'unité catholique. *Grotius* dit en passant, et comme une vérité reconnue par tout le monde, qu'il y a entre les hommes une parenté naturelle, qui fait que l'un doit respecter l'individualité de l'autre (1). Il va plus loin même que l'Église : le catholicisme revendiquait l'empire du monde entier, mais, en attendant la conversion universelle des peuples qui est toujours à l'état d'utopie, il excluait de son unité les nations infidèles. Les plus orthodoxes parmi les chrétiens étaient comme de juste les plus étroits; ils allaient jusqu'à déclarer illicite toute convention avec des peuples qui se trouvaient hors de l'Église; preuve entre mille que le christianisme vicie la notion du droit des gens, bien loin d'en être le principe. *Grotius* étend à toutes les nations le lien naturel qui unit les hommes : la différence de religion, dit-il, n'est pas une raison pour invalider leurs traités (2). Mais si l'on demande à *Grotius* comment il conçoit l'unité humaine,

(1) *Grotius*, De jure belli, lib. II, c. XV, § V, N° 1.
(2) Ibid., § VIII.

il ne donne point de réponse ; le peu de mots qu'il en dit impliquent même une contradiction avec son point de départ. Il veut que les peuples chrétiens soient particulièrement unis entre eux contre les infidèles, parce qu'ils sont tous membres du Christ (1). Voilà *Grotius* qui abandonne l'idée de l'unité humaine pour retomber dans l'unité du moyen-âge, unité hostile à tous ceux qui ne sont pas chrétiens. Cela est si vrai qu'il place l'empereur à la tête de son unité chrétienne; il ne manque plus que le pape, et *Grotius*, comme on sait, quoique protestant, admettait, sinon la nécessité, du moins l'utilité d'un chef visible de l'Église. S'il avait insisté sur ces idées, il aurait abouti à l'unité catholique du pape et de l'empereur. Cela tient à ses préjugés chrétiens ; au lieu de maintenir le lien de la nature comme base de l'unité, il l'abandonne pour la foi; or la foi révélée divise pour le moins autant qu'elle unit. Cependant *Grotius* s'engageait ici dans une nouvelle contradiction ; il est protestant, et le protestantisme avait précisément pour mission de briser la fausse unité du moyen-âge pour mettre à sa place des nations libres et souveraines. Sous l'inspiration de la réforme, l'unité s'efface et la diversité domine. Telle est aussi au fond la tendance de *Grotius;* c'est pour cela que la question de l'unité l'occupe si peu, tandis que chez les écrivains du moyen-âge elle absorbe tout : son unité chrétienne n'est qu'une réminiscence de théologien.

Toujours est-il que le droit des gens, dans les mains de *Grotius*, est encore indécis et sans principes fixes; l'on dirait la marche d'un enfant qui chancelle et tombe à chaque mouvement qu'il fait. Est-ce à dire que la postérité ait exagéré le mérite de *Grotius*, en lui donnant le titre glorieux de père du droit des gens ? La gloire dans le domaine de la science appartient à ceux qui font les premiers pas dans une carrière inexplorée. A ce titre, *Grotius* jouira d'un renom immortel. Qu'on nous permette d'insister sur un point capital. Les diplomates, les hommes d'église et les rudes guerriers du dix-septième siècle ont dû sourire de dédain quand ils entendirent qu'un savant hollandais avait publié un livre sur le *droit de*

(1) *Grotius*, De jure belli, lib. II, c. XV, § XII.

guerre. Jamais la force n'avait régné d'une manière plus brutale. *Montaigne* compare les guerres civiles de son temps à des combats de sauvages; il trouve les chrétiens plus cruels que les habitants des forêts du nouveau monde. La comparaison, quelque exagérée qu'elle paraisse, est encore en-dessous de la réalité, si on l'applique aux luttes religieuses du dix-septième siècle ; il faut descendre jusqu'à la plus horrible fiction, il faut descendre jusque dans les enfers, pour trouver des êtres fabuleux que l'on puisse comparer aux hommes de la guerre de trente ans. Cependant, qui le croirait? c'est au milieu de cette société de démons que le droit des gens moderne a pris naissance. Jamais la puissance des idées ne s'est manifestée avec plus d'éclat; jamais la désolante doctrine que le fait régit le monde, n'a reçu un plus solennel démenti. *Grotius* pouvait passer pour le plus utopiste des rêveurs, quand il parlait d'introduire la justice et l'humanité dans les luttes où la force trônait en souveraine. Néanmoins la doctrine a fini par pénétrer dans les faits; que dis-je? la réalité, au dix-neuvième siècle, est plus avancée que ne l'était la théorie au dix-septième. Grande leçon tout ensemble et consolant enseignement ! Ce ne sont pas les faits, ce sont les idées qui gouvernent le monde, et les idées vont en se modifiant sous la loi du progrès. Ce qui est dédaigné aujourd'hui comme utopie, se réalise demain, et le jour arrive où l'utopie elle-même est dépassée.

§ IV. *Le droit des gens naturel et le droit des gens positif.*

Grotius introduisit l'idée du droit dans le domaine de la force; mais il lui fallut bien des siècles pour faire son chemin. L'on s'est étonné des lents progrès de notre science ; l'on a traité avec dédain les innombrables *manuels de droit naturel et de droit des gens* qui suivirent la publication de l'ouvrage de *Grotius*. Pour qui tient compte des circonstances historiques, il n'y a rien là d'étonnant. La théorie devançait le fait de plusieurs siècles. Voilà pourquoi le droit international fut considéré comme une annexe du droit naturel. C'était de la philosophie toute pure; elle ne se basait pas sur

des faits, car les faits manquaient. C'est la raison pour laquelle le droit international resta si longtemps dans l'enfance. Nous avons protesté contre les prétentions du fait qui veut s'ériger en droit, nous avons dit que ce sont les idées qui gouvernent le monde. C'est notre plus chère croyance. Mais la réalité aussi a son importance. Rien de plus inutile et de plus insipide tout ensemble que les spéculations qui ne s'appuient pas sur des faits. Tels furent les manuels de droit naturel et des gens qui pullulèrent en Allemagne au dix-huitième siècle : à force de viser à l'absolu, ils perdaient toute valeur pour le monde réel. Un de ces traités a conservé une autorité singulière : c'est celui de *Vattel*. On en a publié récemment deux nouvelles éditions, une traduction espagnole, une traduction anglaise et un commentaire par un publiciste portugais. Ferait-on davantage pour un chef-d'œuvre de la science? Cependant l'ouvrage de *Vattel* n'est qu'une mauvaise traduction de Wolf, et il présente tous les inconvénients des creuses théories que nos voisins d'outre-Rhin aiment à bâtir dans le vide.

C'est par réaction contre cette littérature philosophique que les publicistes ont fait du droit des gens une science positive : le livre de *Martens*, qui est dans les mains de tous les diplomates, donne une idée de cette nouvelle manière. C'est l'excès de la réalité opposé à l'excès de la théorie ; l'un est aussi mauvais que l'autre. Si nous devions choisir, nous donnerions encore la préférence au droit des gens naturel sur le droit des gens positif. Le premier a du moins quelque respect pour les idées ; il mérite le titre de science, quand l'auteur ne se borne pas à élever les faits à la hauteur d'un système; tandis que dans les traités de droit des gens positif, on chercherait vainement l'ombre d'une idée; on n'y trouve rien que des usages consacrés par la tradition dans les relations internationales; les prétentions des ambassadeurs et des ambassadrices y sont décorées du nom de droit. Nous n'avons jamais pu prendre un pareil droit au sérieux : il est bon tout au plus pour les attachés et les secrétaires de légation. Il serait difficile de rapetisser davantage une science qui par son objet est la plus haute de toutes. A notre avis, il n'y a pas de science sans idéal, comme il n'y a pas de science sans faits qui servent d'appui

à l'idée. Séparer l'idée et le fait, c'est aboutir à des rêveries ou à des niaiseries. La spéculation, pour être puissante et même pour être possible, doit reposer sur les faits, sinon elle perd tout crédit, et elle mérite d'être discréditée. Quant à vouloir rassembler des faits, sans les éclairer par l'idée, c'est renoncer d'avance à toute influence scientifique ; car des faits sans idée ne méritent pas le nom de science.

Nous ne faisons pas le procès aux écrivains sérieux qui ont pris la peine de réduire en système les usages observés dans le commerce des nations. Si leurs ouvrages n'ont pas fondé la science du droit des gens, cela vient non-seulement de ce qu'ils ont négligé les idées, mais aussi des difficultés insurmontables de leur entreprise. La science du droit international est toujours à faire. Nous en avons indiqué la raison. Le principe fondamental a fait défaut jusqu'à nos jours. L'idée de nationalité, avec les droits et les obligations qui en dérivent, entre à peine dans la conscience générale : voilà pourquoi la théorie ne s'en est guère occupée. Les faits se développent seulement sous nos yeux. Le dix-huitième siècle a été témoin d'un attentat inouï contre l'existence d'une nation ; et encore de nos jours la république de Cracovie, dernier débris de la Pologne indépendante, a été envahie, comme s'il s'était agi de s'emparer d'une chose sans propriétaire. Le jour de la réparation, de la justice arrivera ; aucun crime ne reste impuni, et le partage de la Pologne est un des crimes les plus hideux. L'on conçoit qu'aussi longtemps que les nationalités sont foulées aux pieds, il ne peut s'agir sérieusement d'un droit régissant les nations. L'idée de l'unité, tout aussi essentielle pour notre science, demande également un travail qui n'est point fait, et qui, nous le croyons, est impossible à faire pour le moment. Notre conclusion est, que le droit des gens ne peut encore être une science : c'est un travail qui est réservé à l'avenir.

§ V. *La théorie du droit des gens.*

Cependant, si l'édifice dans toute sa majesté ne peut être élevé, l'on peut travailler à jeter les fondements, l'on peut rassembler les

matériaux. Le premier mouvement d'une vie nouvelle nous est venu de l'Allemagne. La patrie de Kant est la terre promise des théories. Dans la première moitié du dix-neuvième siècle, une philosophie ambitieuse s'y est donné pour mission de tout expliquer et de tout construire d'après des formules métaphysiques. Les disciples de Hegel appliquèrent au droit international ce que le maître avait dit de l'État. Le droit des gens ne serait-il pas le droit civil des nations? On le crut, et l'on se mit à bâtir sur cette idée un système de droit international : « Les nations, a-t-on dit, sont par rapport à l'humanité ce que les individus sont par rapport à l'État. Les individus, liés entre eux par le lien social, sont soumis à la puissance de l'État ; s'ils violent les lois de l'association, la puissance publique brise leur résistance. Il y a analogie parfaite pour les nations. Elles sont liées entre elles par le lien de l'humanité ; il existe donc une société du genre humain; cette société demande une organisation et des lois. La constitution de l'humanité doit être analogue à celle de l'État. Comme il y a des États comprenant les individus, il y aura un État comprenant les peuples. Les nations sont par conséquent soumises à une autorité supérieure; si elles violent les lois de l'association, leur résistance doit être réprimée par la force. »

Cette théorie n'a de nouveau et d'original que ses formules hégéliennes : si l'on fait abstraction de la forme, l'on reconnaît la monarchie universelle, telle que le Dante l'a conçue au moyen-âge, dans l'État humanitaire des écrivains allemands. C'est dire qu'à notre avis l'assimilation qu'ils font entre les individus et les nations est trop absolue. Remarquons d'abord que ce système aboutit à nier le droit international bien plus qu'à le fonder. En effet, si les nations sont soumises à un État, représentant de l'humanité, comme les individus sont soumis à un État particulier, il ne peut plus être question de leur souveraineté ni de leur indépendance : il n'y a plus qu'un seul souverain, c'est l'humanité. L'organe de ce pouvoir souverain sera le monarque universel. Or, monarchie universelle et droit des gens sont deux idées incompatibles ; le droit international est absorbé par le droit public et se confond avec lui. Serait-ce là le dernier terme des destinées du

genre humain? Nous en doutons. L'assimilation entre les nations et les individus est vraie en ce sens que les nations sont douées de facultés particulières, marque divine de la mission spéciale qu'elles ont à remplir dans l'œuvre de l'humanité. Ainsi, quand on assimile les nations aux individus, l'on entend revendiquer en leur faveur le droit à une existence libre et indépendante. La théorie hégélienne, au contraire, se prévaut de l'analogie qu'elle établit entre les nations et les individus, pour enlever aux nations la souveraineté dont elles jouissent, en la transportant à l'humanité. La question est de savoir s'il ne faut pas aux nations une liberté plus étendue qu'aux individus. Nous le croyons.

L'État a affaire à des individus réels, à des personnes physiques; il doit avoir à certains égards un empire absolu sur ses membres, sinon la coexistence des hommes serait impossible : voilà pourquoi on dit que les citoyens sont *sujets;* ils sont en effet assujettis à une puissance souveraine, celle de la loi. En est-il de même des nations dans leurs rapports avec l'humanité? Il nous semble que non. Les nations sont des êtres moraux; il n'est pas besoin, en général, d'une autorité supérieure pour les maintenir dans les limites du devoir : par cela seul qu'elles existent, c'est-à-dire qu'elles sont organisées, elles présentent des garanties d'ordre que n'offrent pas les individus. Les progrès de la civilisation mettent fin au brigandage international; il ne faut pour cela ni code pénal, ni tribunaux, ni gendarmes ; tandis que dans l'intérieur de chaque État la justice répressive est une nécessité permanente, qu'aucun progrès de la civilisation ne fera disparaître. Il se commet tous les jours des crimes, tous les jours la vie et la propriété des individus sont menacées. Les attentats contre l'existence d'une nation sont un rare accident dans l'histoire moderne, et l'on peut hardiment affirmer qu'ils deviendront un jour impossibles : pour les prévenir, il suffit de la puissance de l'opinion publique. Il y a donc une différence profonde entre les individus et les nations; les premiers ont leurs vices et leurs passions, qui les portent sans cesse au mal; les autres sont des êtres fictifs qui régulièrement ont pour organes les hommes les plus intelligents et les plus moraux de leur temps; et alors même que l'intelligence et la moralité leur font défaut,

l'opinion publique les contient et les contiendra de plus en plus dans les limites du devoir.

Voilà une face du difficile problème soulevé par la théorie hégélienne. Considéré comme gardien de l'ordre public, l'État est une nécessité pour la coexistence des individus ; il n'est pas une nécessité pour la coexistence des nations. Ce n'est pas que la puissance souveraine des divers États suffise pour le maintien du droit dans l'humanité. Il peut se faire que le concours de divers États soit nécessaire pour assurer la répression de crimes commis par des individus; mais, pour obtenir ce concours, il ne faut point que les nations soient soumises à une autorité supérieure qui les y contraigne : le sentiment de la justice les y porte, et l'intérêt, à défaut de ce sentiment, les y engage. Cela est trop évident pour qu'il soit nécessaire d'insister. La question devient bien plus grave, quand les nations elles-mêmes sont en jeu.

Le grand argument des partisans de la monarchie universelle est qu'elle seule assure le respect du droit dans le monde, et qu'elle est aussi la seule garantie possible de la paix entre les nations. Ici reparaît l'assimilation entre les États particuliers et l'État universel de l'humanité. Nous ne demanderons pas comment on obtiendra des puissantes nations qui se partagent le monde, la renonciation à leur indépendance et leur soumission à une autorité supérieure; l'on nous répondrait que c'est là une difficulté de fait, et que nous sommes dans le domaine de la théorie. Soit; admettons donc que l'État universel est organisé, et voyons s'il est vrai qu'il maintient le droit et la paix dans le monde. Bien que nous soyons sur le terrain de la spéculation, il faut cependant tenir compte de la réalité, sous peine de nous égarer dans de pures rêveries. Or, il suffit de considérer les individus et les nations pour remarquer entre eux une différence qui saute aux yeux et qui est capitale, quelque simple qu'elle paraisse. L'individu, placé en face de la puissance sociale, est un être tellement faible, qu'il ne peut pas même songer à lui résister : aussi l'individu ne fait-il plus la guerre à l'État, il plie sous la force dont la société dispose. L'État assure donc le respect du droit, et il maintient la paix. En sera-t-il de même dans l'État qui embrassera l'humanité entière? Quelque puissance que l'on

suppose à cet État universel, personne ne contestera que la résistance ne soit possible; aussi les plus hardis utopistes ne prétendent-ils pas que la monarchie universelle préviendrait les guerres; ils disent seulement qu'elles seraient plus rares, et qu'au lieu d'être l'explosion des plus brutales passions de l'homme, elles ressembleraient à l'exercice régulier de la justice. A ce point de vue, nous n'apercevons pas un grand avantage dans l'État universel que nous examinons.

La guerre diminue par les progrès naturels de l'humanité, sans qu'il soit besoin de réunir tous les peuples en un seul État. L'on peut dire encore, sans se livrer à des espérances chimériques, qu'à mesure que la volonté éclairée des peuples dominera dans les divers États, la guerre ne sera plus qu'un moyen de se rendre justice. La seule différence qui resterait donc entre les guerres faites par des nations souveraines et celles qui se feraient dans un État comprenant tous les peuples, est que celles-ci seraient l'exécution d'une espèce de jugement, au nom de tous contre un seul. Mais, en devenant universelle, la guerre n'en serait pas moins un fléau; il pourrait en effet arriver, et cela arriverait même nécessairement, que la nation qui résisterait à la sentence portée contre elle, trouverait des alliés, et alors la guerre embrasserait à la lettre la terre entière. Décidément nous n'apercevons pas l'avantage d'un État universel, considéré comme garantie de paix. Dira-t-on que l'État universel finira par être si fortement organisé que toute résistance sera impossible, et que la pensée de résister ne viendra pas plus aux nations qu'elle ne vient aujourd'hui aux individus? Si c'est là l'idéal de la monarchie universelle, nous protestons de toutes nos forces contre cet idéal. La puissance souveraine, dont la mission est de sauvegarder le droit, peut se laisser emporter par les mauvaises passions de ceux qui l'exercent, à violer le droit; la résistance devient alors le plus sacré des devoirs : malheur aux peuples s'ils étaient soumis à une puissance telle, qu'ils perdraient jusqu'à l'idée de lui résister! Ce serait pour le coup le tombeau de l'humanité. La paix régnerait dans le monde, mais ce serait la paix de l'empire romain, c'est-à-dire la servitude. Nous préférons mille fois les vices de l'organisa-

tion actuelle, qui rend au moins la résistance possible, à une organisation qui donnerait à l'humanité la paix dont jouissent les troupeaux. Ceci est une objection capitale contre la monarchie universelle. Toutes les garanties imaginables ne préviennent pas le danger de la violation du droit dans les Etats particuliers. Ceux qui ont le pouvoir en main, sont toujours disposés à en abuser : que serait-ce si la puissance du genre humain était concentrée dans un seul État? Cet État aurait des organes : des hommes qui disposeraient des forces de l'humanité, seraient-ils plus portés à respecter le droit que ceux qui ne disposent que des forces d'un seul État? Inutile d'insister, la conscience humaine répond : Non, la paix n'est pas l'idéal suprême du genre humain; elle n'est, après tout, qu'un moyen. L'idéal, c'est le droit, la justice : or, la dernière arme du droit violé, c'est l'insurrection. Bénissons l'imperfection de notre état social qui nous permet d'avoir recours à ce moyen suprême; du jour où la résistance serait impossible, le droit ne serait plus qu'un vain mot, et le droit périssant, l'humanité périrait.

Nous avons considéré l'État humanitaire ou la monarchie universelle comme garantie d'ordre et de paix. L'assimilation que l'on établit entre les individus et les nations soulève encore un autre ordre d'idées. L'État n'est pas uniquement institué pour le maintien de la tranquillité publique. Les hommes se réunissent en société pour y développer toutes leurs facultés physiques, intellectuelles et morales. L'État doit leur prêter son appui dans cette œuvre de perfectionnement; il intervient partout où les efforts individuels seraient impuissants : c'est dire qu'il a une mission intellectuelle et morale; celle-ci est tout aussi essentielle, tout aussi indispensable que l'intervention de l'État pour le maintien du droit. Y a-t-il en ce point analogie entre les individus et les nations? Si elle existe, elle est si faible que l'on peut hardiment la négliger. Comme êtres moraux, les nations sont des êtres fictifs; quand on dit qu'elles ont une tâche à remplir dans le travail de l'humanité, il est évident que ce ne sont pas les nations comme telles qui agissent, mais les individus qui les composent; or, les individus peuvent généralement accomplir leur mission avec le seul appui de

l'État auquel ils appartiennent; il est rare qu'ils aient à recourir à un État étranger; en tout cas, personne ne soutiendra qu'il faille assujettir tous les peuples à une autorité supérieure, pour que l'homme soit à même de développer ses facultés : le lien moral qui unit les nations, lien qui prend tous les jours plus de force, suffit pour cela. Il y a plus : non-seulement la monarchie universelle est inutile pour aider l'homme à se perfectionner, notre conviction est qu'elle serait un danger, un obstacle. Pourquoi Dieu a-t-il voulu que le genre humain fût partagé en nations? Parce que dans l'œuvre générale de l'humanité il y a des tâches particulières, qui exigent des facultés spéciales et des génies divers. La diversité, l'individualité est tout ensemble le fondement des nationalités et leur justification. Comment les nations répondent-elles le mieux à cette destination providentielle, dans leur état actuel de séparation et de division, ou dans leur union, dans leur sujétion à une autorité supérieure? Il nous semble qu'il suffit de poser la question pour la résoudre; et si on la décide en faveur de l'existence libre et indépendante des nations, on condamne par cela même toute tentative de les unir sous des lois communes. Ceci encore nous paraît décisif contre la monarchie universelle et contre la théorie d'un État qui comprendrait toutes les nations.

En mettant sur la même ligne l'État humanitaire et la monarchie universelle, nous n'entendons pas la monarchie telle que les conquérants l'ont ambitionnée. La théorie hégélienne n'a rien de commun avec la violence; elle suppose que l'État universel s'établit par les lois inhérentes à l'humanité, comme les États particuliers se sont fondés par un besoin de la nature humaine. Il y a un progrès évident dans l'unité que nous appellerons philosophique sur l'unité romaine et sur l'unité catholique. Celles-ci ne laissaient aucune place à l'élément individuel et viciaient par conséquent la création dans son essence. Une philosophie d'origine germanique ne pouvait pas tomber dans cet écueil. Son point de départ sauvegarde les droits individuels des nations; en effet, dire que les nations sont dans l'humanité ce que les individus sont dans l'État, c'est reconnaître aux nations des droits dont l'humanité ne peut les dépouiller, de même que les individus ont des droits naturels inaliénables et

imprescriptibles : l'État n'a pas pour objet d'absorber les droits individuels, mais de les garantir et de les protéger. Sur ce point nous sommes tout à fait d'accord avec la doctrine hégélienne. Si nous la combattons, c'est qu'à notre avis elle n'accorde pas assez à l'indépendance des nations; elle la sacrifie à l'idée de l'unité. Le vice radical de cette conception est de vouloir organiser une unité de coaction, analogue à celle de l'État. Nous avons exposé les raisons qui nous font rejeter une unité pareille pour l'humanité. Est-ce à dire que l'unité devienne impossible, dès qu'elle n'est plus extérieure, dès qu'elle n'est plus revêtue d'une puissance de commandement? Ce n'est pas dans la patrie de Luther que l'on nous fera une pareille objection; nous la comprendrions dans la bouche d'un écrivain catholique, nous ne la comprendrions pas chez des penseurs protestants. Il y a une unité supérieure à celle qui a son principe et sa sanction dans la loi et dans la force qui l'accompagne, c'est l'unité qui se fonde sur des croyances communes, sur des idées et des intérêts communs. Telle est l'unité vers laquelle s'avancent les nations civilisées. Cette unité pourra prendre un jour des formes extérieures, mais ce ne sera pas une unité de coaction, telle que l'unité de l'État; elle reposera sur le concours volontaire du consentement, elle sera le résultat du contrat et non de la loi. En d'autres termes, nous croyons que c'est par voie d'association libre que l'unité s'établira, association qui laissera la souveraineté des nations intacte, et garantira plutôt qu'elle n'absorbera leur indépendance. Cela est très-vague; mais, nous l'avons dit et nous le répétons, il est impossible de formuler les lois qui régiront la société des nations, aussi longtemps que ces nations elles-mêmes ne sont pas constituées.

CHAPITRE II.

LE DROIT INTERNATIONAL DE L'ANTIQUITÉ.

SECT. I. LE FAIT.

§ I. *Le droit de guerre.*

N° 1. La guerre.

La paix est considérée aujourd'hui comme l'état naturel du genre humain. Dans l'antiquité, la guerre était la condition naturelle des peuples (1), tandis que la paix était une exception qui, pour exister, devait être consacrée par un traité. Les anciens ignoraient qu'un lien de droit et d'humanité unit les hommes; les devoirs que nous dérivons de la nature humaine, ne résultaient chez eux que d'une convention (2); de là la grande importance qu'ils attachaient aux traités : ils les considéraient comme la base de l'ordre social (3). Dire que la guerre règne entre les peuples, aussi longtemps qu'ils ne se sont point engagés à observer la paix, c'est proclamer que la force physique, la force brutale, est la loi des sociétés humaines. Tel était en effet le sentiment de l'antiquité.

Les artistes exprimaient la puissance et les qualités morales par la grandeur de la stature (4). C'est le symbole d'une croyance universelle : « Lorsque Saül, le futur roi des Juifs, fut amené devant le peuple, il parut plus grand que tous les autres de toute la tête. Vous voyez, dit Samuël, quel est celui que le Seigneur a

(1) Πόλεμος ἀεὶ πᾶσι διὰ βίου ξυνεχής ἐστι πρὸς ἁπάσας τὰς πόλεις. *Plat.*, De Legg., I, 625, E.

(2) *Heffter*, De antiquo jure gentium, p. 3, sq.

(3) *Isocrat.*, adv. Callim., § 27, sq. : ὥστε τὰ πλεῖστα τοῦ βίου καὶ τοῖς Ἕλλησι καὶ τοῖς βαρβάροις διὰ συνθηκῶν εἶναι. ταύταις γὰρ πιστεύοντες - καὶ τὰς ἰδίας ἔχθρας καὶ τοὺς κοινοὺς πολέμους διαλυόμεθα... κ. τ. λ.

(4) *Description de l'Égypte*, T. VI, p. 136 et suiv.

choisi ; il n'y en a pas dans tout le peuple qui lui soit semblable[1].» Les Éthiopiens ne jugeaient digne de porter la couronne que celui d'entre eux qui était le plus grand et dont la force était proportionnée à la taille [2]. La force dominait dans les gouvernements et dans les relations des peuples. Le même mot qui désigne la supériorité des forces physiques, servait à marquer la vertu, la supériorité morale : l'*aristocratie* a sa source dans le *droit du plus fort*. La force reparaît toujours, même là où elle semble subordonnée à la raison. Les théocraties reposent sur un principe purement rationnel, et cependant le législateur indien déclare que la force est le lien unique de la société [3]. *Tacite* résume les sentiments du monde ancien en disant que *la gloire de la justice appartient au plus fort* [4].

Si les anciens ne concevaient d'autre loi pour les relations des hommes que la force, c'est qu'ils n'avaient pas conscience de l'unité humaine. Par suite, l'humanité leur a également manqué. L'absence de ce sentiment se révèle dans la religion, dans la famille, dans les lois. Le culte est ensanglanté par les sacrifices humains. Cet horrible usage ne souillait pas seulement les Barbares, les Gaulois, les Germains, les Scythes, les Pélages. La race phénicienne, la plus industrieuse du monde ancien, était aussi la plus cruelle ; pour se rendre les dieux favorables, elle leur sacrifiait ce que l'homme a de plus cher, son propre sang. Les Grecs, renommés pour la douceur de leurs mœurs, immolaient dans les siècles reculés des prisonniers avant le combat [5]. Rome qui eut la gloire d'imposer aux vaincus l'abolition des sacrifices humains, les avait elle-même pratiqués dans des dangers pressants [6]. La civilisation les détruisit

(1) I *Rois*, X, 23, 24.

(2) *Herod.*, III, 20.

(3) *Lois de Manou*, VII, 18 et suiv.

(4) *Tacit.*, German., c. 36 : « Ubi manu agitur, modestia ac probitas nomina superioris sunt. » *Id.*, Annal., XV, 1 : « Id in summa fortuna aequius, quod validius. » *Dion Cassius* reproduit la même pensée (LXI, 1) : οὐδὲν δικαίωμα τῶν ὅπλων ἰσχυρότερόν ἐστι. πᾶς γὰρ ὁ δυνάμει προέχων δικαιότερα ἀεὶ καὶ λέγειν καὶ πράττειν δοκεῖ.

(5) *Phylarch.*, ap. *Porphyr.*, De Abstin., II, 56.

(6) *Dion. Cass.*, Fragm. Vales., XII.

chez la plupart des peuples, mais il fallut l'influence du christianisme pour les abolir entièrement.

Le défaut d'humanité est un trait distinctif de la famille antique. Nous reconnaissons à peine à la société le droit de verser le sang des coupables. L'antiquité accordait au père de famille le droit de vie et de mort sur l'innocence même, sur l'enfant qui vient de naître. L'usage d'exposer les enfants était si général, que les historiens remarquent avec étonnement quelques rares exceptions(1).

Montesquieu dit que les peines diminuent ou augmentent à mesure qu'on s'approche ou qu'on s'éloigne de la liberté(2); l'observation s'applique avec plus de justesse au sentiment de l'humanité. Tous les peuples païens, depuis les Indiens, les plus mous des hommes, jusqu'aux Romains, pour qui la mort était un spectacle, rivalisaient pour ainsi dire dans l'invention des supplices. C'est presque se servir d'une expression trop faible de dire que leurs lois étaient écrites avec du sang; le sang ne leur suffisait pas, il leur fallait la souffrance de la victime. La justice moderne a également été entachée de barbarie; mais au moins les coupables seuls ou ceux que l'on présumait tels étaient livrés au bourreau; chez les anciens, il y avait des êtres malheureux que l'on torturait, bien qu'innocents, pour leur arracher le témoignage de la vérité. Rien de plus horrible que les maximes des orateurs athéniens sur la torture des esclaves(3).

Si la religion, si la famille, si les législateurs se montraient cruels à ce point, quelle devait être la barbarie de ce qu'on appelle comme par dérision, *droit de guerre?* Peut-il être question de *droit* là où les passions les plus indomptées dominent sans frein?

(1) Les Égyptiens élevaient tous leurs enfants (*Strab.*, lib. XVII, p. 566, ed. Casaub.). Il en était de même des Thébains (*Aelian.*, Var. Hist., II, 7).

(2) *De l'Esprit des Lois*, VI, 9.

(3) « La torture, dit *Démosthène*, est la plus sûre de toutes les preuves. Un fait a-t-il eu pour témoins un homme libre et un esclave? S'il faut procéder à une instruction, vous n'interrogez pas le premier; vous cherchez la vérité en appliquant le second au chevalet. Et avec raison; car plus d'un témoin a déposé des mensonges, tandis que jamais esclave mis à la question n'a été convaincu de faux »(*Dem.*, c. Onetor., 874,19, sqq.). Ces réflexions sur la torture se retrouvent littéralement dans le plaidoyer d'*Isée sur la succession de Ciron* (§ 12).

Le droit des gens moderne est fondé sur ce principe, que les nations doivent se faire dans la paix le plus de bien, et dans la guerre le moins de mal qu'il est possible sans nuire à leurs véritables intérêts (1). Les anciens semblaient plutôt suivre pour règle la conduite que *Rousseau* reproche à l'Europe civilisée : ils ne se bornaient pas à faire à leurs ennemis tout le mal dont ils pouvaient tirer profit, ils comptaient pour un profit tout le mal qu'ils pouvaient leur faire à pure perte. Ce que l'antiquité appelait droit de guerre, a été formulé avec une terrible énergie dans la fameuse sentence du chef gaulois : *Malheur aux vaincus!* (2) C'était une maxime universellement admise que le vainqueur avait un pouvoir absolu sur la personne des ennemis (3). Une déclaration de guerre était un arrêt de mort contre des populations entières. L'œuvre d'extermination ne s'arrêtait pas aux champs de bataille, elle emportait les cités; les nations elles-mêmes périssaient. Aujourd'hui la première pensée du conquérant est d'incorporer le pays conquis; il associe les vaincus aux droits et aux avantages du vainqueur. Dans le monde ancien, la guerre asservissait les vaincus, quand elle ne les exterminait pas. La servitude, née de la conquête, est le trait caractéristique de l'antiquité : nous regardons l'esclavage comme un crime; chez les anciens, c'était une grâce.

Cependant la force ne peut régner en souveraine sur les peuples : le monde périrait bien vite dans ce débordement de violence. Il y a dans les nations comme dans les individus un instinct de conservation qui les empêche de s'entre-détruire comme des bêtes sauvages. Il y a la voix de la nature que l'homme, quelque barbare qu'il soit, ne peut étouffer entièrement. Tels sont les germes d'où sortira plus tard l'idée d'un lien embrassant tous les hommes, de droits et de devoirs communs à tout le genre humain. L'instinct de cette com-

(1) *Montesquieu*, Esprit des Lois, I, 3.

(2) *Plutarch.*, Camill., c. 18. Le vainqueur des Cimbres et des Teutons prononça sur les vaincus ces paroles également sanglantes : *Il faut mourir* (*Diodor.*, Excerpt. Phot., p. 542, fragm. lib. XXXVIII. — *Plutarch.*, Marius, c. 44).

(3) *Xenoph.*, Cyrop., VII, 5, 73 : νόμος γὰρ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις ἀιδιός ἐστιν, ὅταν πολεμούντων πόλις ἁλῷ, τῶν ἑλόντων εἶναι καὶ τὰ σώματα τῶν ἐν τῇ πόλει καὶ τὰ χρήματα.

munion se révèle déjà dans les temps primitifs, mais il ne se manifeste pas sous la forme d'un rapport juridique, il se confond avec le sentiment religieux. Aussi haut que nos traditions remontent, elles nous présentent la religion mêlée à la guerre, et essayant d'y introduire la justice et l'humanité. On prenait les dieux à témoin avant de la commencer; on cimentait la paix par leur invocation; les hérauts, placés sous la protection divine, étaient des agents de paix et de concorde; le peuple conquérant par excellence avait un collége de prêtres qui soumettait les luttes de la force à des formalités et à des règles. La religion mit une première limite aux droits du vainqueur : il pouvait détruire, dévaster les choses humaines, mais il devait respecter les temples et les choses sacrées. Les personnes se ressentirent aussi de cette influence bienfaisante. Les castes et l'esclavage, que nous maudissons aujourd'hui, furent d'abord un bienfait pour les vaincus. En les admettant dans l'organisation sociale, bien qu'aux conditions les plus avilissantes, la théocratie leur assure au moins l'existence physique. L'esclavage occidental est déjà un progrès sur la condition des castes inférieures de l'Orient. Le *çoûdra* est flétri par une tache originelle; Dieu seul peut l'élever à une caste supérieure dans une existence future. L'*esclave grec* peut être affranchi, et la liberté le fait entrer dans la société de ses maîtres; à Rome sa condition s'améliore encore, l'*affranchi* devient l'égal du *citoyen*. Le vainqueur cessant d'égorger le vaincu, l'intérêt et l'humanité conduisirent à respecter non seulement sa vie, mais aussi sa liberté, en lui faisant payer une rançon ou en l'attachant au sol, en l'employant à des travaux utiles au vainqueur. La Grèce ne s'éleva guère au-dessus de cette espèce de servage. Rome fit un dernier pas vers l'association : elle prépara la fusion des races ennemies en accordant aux vaincus des droits qui les rapprochaient des vainqueurs; les peuples qui s'étaient déchirés longtemps par des guerres sanglantes, finirent par se confondre dans la grande unité romaine.

Mais que cette unité ne nous fasse pas illusion. La paix de l'empire, tant célébrée par les poëtes et même par les Pères de l'Église, était une fausse paix; elle cachait une lutte à mort contre les Bar-

bares qui s'amassaient sur les frontières, impatients de prendre leur place dans le monde. Entre Rome et les Barbares, la guerre était permanente, et elle se faisait sans pitié. Il faudra l'invasion des peuples du Nord, il faudra une religion nouvelle et une civilisation nouvelle, avant que la vraie unité, l'unité humaine soit reconnue et entre dans la conscience générale; alors seulement l'humanité se fera jour dans les sanglantes luttes des peuples, et ils pourront espérer, au moins comme idéal, que les guerres iront en diminuant, pour cesser à l'extrême limite du perfectionnement du genre humain.

N° 2. La guerre et la paix.

Les guerres incessantes de l'antiquité ont inspiré de tout autres considérations à un écrivain illustre. Le comte *de Maistre* trace un tableau affreux de la longue suite de massacres qui souillent toutes les pages de l'histoire; il en conclut que le sang doit couler sans interruption sur le globe, ici ou là, et que la paix n'est qu'un répit. Loin de s'effrayer de ce spectacle horrible, le philosophe catholique y voit une loi divine; la guerre, aussi bien que les sacrifices humains, lui semblent être l'expression de la *rédemption par le sang:* « Ce fléau terrible, dit-il, sévit toujours avec une violence rigoureusement proportionnelle aux vices des nations, de manière que lorsqu'il y a débordement de crimes, il y a toujours débordement de sang (1). » *De Maistre* ne s'est pas aperçu qu'il suivait les traces d'un penseur païen. *Aristote* justifie l'esclavage, parce que c'était un fait général; de même le penseur chrétien élève la violence à la hauteur d'une théorie. L'humanité a donné un éclatant démenti au philosophe grec; nous croyons qu'elle démentira également les sombres prédictions de l'auteur français. Ils se sont trompés l'un et l'autre, parce que l'idée du progrès leur manquait; seulement *Aristote* est plus excusable que *de Maistre;* celui-ci, ennemi juré de la philosophie, a dû répudier une croyance qui tendait déjà à devenir universelle, tandis que le disciple de

(1) *De Maistre*, Considérations sur la France, ch. 3; Éclaircissements sur les sacrifices, ch. 2 et 3.

Platon ignorait, avec l'antiquité tout entière, que les faits vont en se modifiant sous l'influence de la perfectibilité humaine.

Le fait signalé par le philosophe catholique est incontestable pour le passé et surtout pour le monde ancien : on dirait que les peuples sont ennemis-nés les uns des autres; leurs hostilités sont à peine suspendues par de courtes trêves, dont rien ne garantit l'observation que l'intérêt de les garder ou l'impuissance de les rompre. Mais le fait de la guerre incessante dans l'antiquité a sa raison d'être. Les philosophes qui s'inspirent du sentiment considèrent le désir des conquêtes comme une mauvaise passion ; à entendre *Plutarque*, c'est une *maladie* naturelle aux princes (1). *Tacite* dit que c'est le devoir des rois (2). L'un et l'autre ont raison. Quand on examine les mobiles qui animent les conquérants, on trouve qu'ils se réduisent presque toujours à des motifs personnels; la philosophie a raison de condamner cet égoïsme. Mais l'Écriture Sainte nous apprend que Dieu sait mettre nos mauvaises passions à profit pour l'accomplissement de ses desseins (3). Si l'on veut entendre la parole de *Tacite* en ce sens, elle est profondément vraie. La guerre était dans l'antiquité un instrument de civilisation. Des peuples favorisés particulièrement de la nature, développèrent une riche civilisation; ils la communiquèrent au genre humain, soit comme vainqueurs, soit comme vaincus. Alexandre est l'idéal des héros civilisateurs; il répand l'hellénisme en Afrique et en Asie. Affaiblis par leurs divisions, les Grecs, tombent sous le joug de Rome, mais avec leur défaite commence pour eux une gloire nouvelle : les arts, la philosophie, la littérature de la Grèce envahissent le monde à la suite des légions. L'empire s'écroule sous les coups des Barbares; alors les Romains initient leurs maîtres farouches à la culture qu'ils avaient reçue des Grecs et qui est devenue notre héritage. Tels furent les bienfaits de la guerre. Considérée comme une loi fatale de l'espèce humaine, elle n'est qu'une

(1) *Plutarch.*, Pyrrh., 7 : τὸ σύμφυτον νόσημα ταῖς δυναστείαις, ἡ πλεονεξία.

(2) *Tacit.*, Annal., XV, 1 : « Id in summa fortuna aequius, quod validius. Et sua retinere, privatae domus ; de alienis certare, regiam laudem esse. »

(3) *Genèse*, L, 20.

horrible boucherie; si nous y voyons une condition de progrès, un lien entre les peuples, nous pourrons, sans dégoût, assister à cette phase sanglante de l'humanité : n'est-ce pas au prix du sacrifice et de la souffrance, que l'homme se développe et se perfectionne?

La guerre n'est plus un instrument de progrès au sein des peuples civilisés : est-ce à dire qu'il faille la rejeter, la réprouver comme un crime? Des esprits éminents l'ont pensé; s'inspirant des croyances chrétiennes, ils ont flétri la guerre, au nom de la fraternité et de la charité prêchées par Jésus-Christ. Il est certain que si l'on veut donner une signification politique à la prédication de la *bonne nouvelle*, elle conduit à voir un idéal dans la paix. C'est à ce point de vue que s'est placé le grand poëte du moyen-âge, le *Dante*, et telle est encore la doctrine d'un philosophe chrétien du dernier siècle, de *Leibnitz*. Nous croyons qu'il y a excès, exagération dans l'école de la paix aussi bien que dans celle de la guerre. La paix n'est pas plus le bien absolu que la guerre n'est le mal absolu. La paix est certainement l'état naturel des sociétés, mais elle n'est que l'une des conditions de l'association humaine, c'est-à-dire un moyen; gardons-nous d'y voir le but suprême de nos efforts. C'est pour réaliser la paix à tout prix que *Hobbes* a formulé la théorie du despotisme, et la théorie du *Dante* et de *Leibnitz* aboutit logiquement au même résultat, car elle est identique avec la monarchie universelle, or la monarchie universelle serait le tombeau de la liberté. Si la paix n'est pas l'idéal, la guerre ne saurait être un crime. La guerre n'est aussi qu'un moyen, et ce moyen peut être légitime. Dans l'intérieur de chaque État, la force est mise tous les jours au service du droit : et qui en a jamais contesté la légitimité? Elle est tout aussi légitime sur les champs de bataille, quand elle est une arme pour la liberté et l'indépendance des nations.

§ II. *Les relations internationales.*

N° 1. L'isolement, loi de l'antiquité.

Tous les peuples anciens se disent enfants du sol, nés de la terre qu'ils habitent. Poëtes, historiens, orateurs et philosophes ont célébré l'autochthonie des Athéniens (1). Cette prétention n'était pas particulière à la cité de Minerve : c'était une croyance générale (2). Nous sommes si imbus du dogme de l'unité humaine, qu'il nous est difficile de comprendre un sentiment qui la détruit, ou du moins l'affaiblit. L'autochthonie est l'expression de la vie isolée des nations primitives; elles ne connaissaient qu'elles-mêmes et prenaient l'horizon de leur vallée pour les limites du monde. L'orgueil qui s'exalte dans la solitude nourrit cette fausse opinion; un préjugé né de l'ignorance devint un titre de gloire. Rien ne caractérise mieux l'antiquité : l'isolement est sa loi.

Les anciens ne concevaient pas même une existence plus large; l'isolement était si bien l'expression de leurs sentiments et de leurs idées, qu'ils y virent une espèce d'idéal. Toutes les traditions de l'antiquité s'ouvrent par un tableau idéalisé des premières sociétés humaines : les hommes, prenant leurs espérances pour des souvenirs, aimaient à reporter au berceau du monde la félicité dont ils sentaient le besoin, sans concevoir la possibilité de le satisfaire. L'isolement était un des caractères que les poëtes attribuaient à l'âge d'or : « Les peuples, dit *Ovide,* ne connaissaient d'autres rivages que ceux de leur patrie; on n'avait pas encore vu le pin arraché des montagnes, descendre sur la plaine liquide, pour visiter des climats étrangers (3). » L'isolement est si peu un idéal, qu'il est en contradiction avec la nature de l'homme, être sociable par son essence, et en opposition avec la mission des peuples comme

(1) *Eurip.*, Fragm. 353 (edit. Didot). — *Thucyd.*, I, 2. — *Herod.*, I, 56; VII, 161. — *Isocrat.*, Panath., § 125. — *Plat.*, Menexen., p. 237, B.

(2) Les Indiens se disaient autochthones (*Diodor.*, II, 38), les Egyptiens (*Diod.*, I, 10), les Ethiopiens (*Diod.*, III, 2), les Sicaniens (*Diod.*, V, 6), les Crétois (*Diod.*, V, 64), les Bretons (*Diod.*, V, 21), etc.

(3) *Ovid.*, Metam., I, 94-96.

des individus. En effet, le développement de leurs facultés, qui est la loi suprême de leur destinée, n'est possible que dans l'état de société : la solitude absolue serait la mort. C'est donc le contraire de l'isolement qui est l'idéal, c'est-à-dire que les nations sont appelées à se mêler de plus en plus et à étendre sans cesse leurs relations.

Cependant il y a quelque chose de vrai dans la peinture que les poëtes font de l'âge d'or : l'isolement est un trait caractéristique des temps primitifs. Tous les peuples, lorsqu'ils paraissent sur la scène du monde, vivent d'une existence séparée, presque inconnus les uns aux autres. On peut dire que cet isolement était nécessaire, providentiel. Les forces des diverses nations ont dû se concentrer dans des limites étroites, pour pouvoir se déployer avec énergie. Chaque fraction de l'humanité ayant pour mission de développer une face particulière de la vie générale, chacune doit avoir son caractère original, et pour sauvegarder cette originalité, il est bon que les peuples dans leur enfance, alors que leur esprit s'ouvre à toutes les influences et qu'ils reçoivent facilement toute espèce d'impressions, vivent plus ou moins isolés. Cela explique comment, malgré les guerres, les colonies et le commerce qui mirent les peuples anciens en rapport les uns avec les autres, l'isolement primitif laissa des traces jusqu'à la fin de l'antiquité : on le rencontre même dans les États fondés par la conquête. Les mots de royaume, d'empire, de république nous font illusion, en nous faisant croire à l'unité politique là où régnait une diversité profonde. L'Inde a toujours formé un assemblage de petites associations, n'ayant pas la conscience d'une patrie commune. L'empire des Perses n'était qu'une juxtaposition de peuples et de cités. L'individualisme fait la grandeur du génie hellénique, mais il a aussi préparé la ruine de la Grèce. Rome conquit une partie du monde sans cesser d'être une république municipale.

L'existence isolée des peuples de l'antiquité fit naître et nourrit des qualités et des vertus, que l'on ne trouve plus, du moins avec les mêmes caractères, chez les peuples modernes. Qui de nous ne s'est surpris à regretter le patriotisme des anciens et leur hospitalité? Il importe d'examiner de près le prétendu idéal devant lequel

on rabaisse la civilisation prosaïque et égoïste de notre époque. Glorifier le passé pour déprécier le présent, c'est ordinairement fausser l'histoire pour se donner le plaisir de médire de ses contemporains. N'en serait-il point ainsi des éloges que l'on prodigue aux sentiments hospitaliers des anciens et à leur amour de la patrie?

I. *Le patriotisme des anciens.*

Le patriotisme est le plus naturel et le plus légitime des sentiments Il a son principe dans l'amour que nous éprouvons pour le lieu qui nous a vus naître. Les philosophes ont cherché la raison d'un attachement qui semble lier l'homme au sol. Ils disent que « nos facultés physiques et morales, notre manière de vivre, nos joies et nos peines sont, sinon un produit du climat, du moins en rapport avec les influences extérieures au milieu desquelles nous nous développons; plus cette action est forte, moins l'homme peut se détacher du lieu de sa naissance; lui ôter son pays, c'est tarir la source de sa vie » (1). L'influence de la nature est certaine, mais elle n'est pas décisive; l'affection pour le sol natal dépend surtout de la forme du gouvernement. Plus le citoyen est mêlé aux affaires publiques, plus il identifie sa cause avec celle de l'État dont il est un membre actif. Il en était ainsi dans les républiques de Grèce et de Rome; il en doit être de même dans tous les États libres. L'amour de la patrie, loin de diminuer avec les progrès de la civilisation, augmentera avec la part que les citoyens prendront à l'exercice de la souveraineté nationale. Cet amour doit aller jusqu'à l'abnégation la plus complète, puisqu'avec l'indépendance de sa patrie, le citoyen perd la moitié de son âme. En se dévouant aux intérêts nationaux, le citoyen se consacre par cela même aux plus grands intérêts du genre humain, car les nations sont de Dieu : leur existence et leur développement sont une condition du perfectionnement général, but suprême des individus et de l'humanité. En ce sens nous dirons que le salut de la patrie est la loi suprême. Mais hâtons-nous d'ajouter cette restriction, que si le citoyen doit tout

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, VII, 2.

sacrifier au bien public, il n'a pas le droit d'abdiquer son devoir et sa conscience. Il ne suffit pas que le but soit saint, il faut aussi que les moyens soient légitimes.

Sous ces réserves, nous applaudissons aux nobles sentiments que l'antiquité a professés sur le patriotisme. L'humanité chantera toujours avec *Horace* « qu'il est doux et glorieux de mourir pour la patrie; » elle dira toujours avec le poëte grec « qu'il est beau d'aimer ses enfants, mais que la patrie a droit à nos premières affections (1); » elle répétera toujours avec *Cicéron* que « la patrie étant notre mère avant celle qui nous a donné le jour, nous lui devons plus de reconnaissance qu'à nos propres parents (2). » Aujourd'hui un individualisme excessif menace de détruire la société. Les citoyens d'Athènes et de Rome se dépouillaient pour ainsi dire de tout sentiment personnel; la gloire elle-même, ce mobile tout puissant, était un tribut payé à la patrie (3). Mais si nous devons rendre justice au patriotisme antique, gardons-nous d'y voir un idéal.

La cité était la famille un peu agrandie; il en résultait que l'amour de la patrie avait quelque chose de l'affection que créent les liens du sang; il était profond, mais égoïste. Les peuples de l'antiquité étant sans cesse en guerre entre eux, voyaient un ennemi dans tout étranger; l'amour qu'ils portaient à leur patrie se confondait avec la haine pour tous les hommes qui n'étaient pas membres de la cité. Cette aversion n'était que trop justifiée par le caractère des hostilités : la guerre, en menaçant l'existence de l'État, mettait également en danger la fortune, la liberté et la vie des individus. Ainsi le citoyen, en défendant son sol natal, combattait réellement pour tout ce qu'il avait de plus cher. Mais la même cause qui exaltait le patriotisme, l'intérêt personnel, le rendait aussi exclusif et haineux. Nous ne parlons pas même des sentiments du vulgaire.

(1) Vers cité par *Plutarque* (Praecepta gerend. Reip., c. 14),

(2) *Cicer.*, De Rep. fragm. lib. I, N° 1.

(3) La victoire dans les jeux olympiques était pour les Grecs la plus haute ambition, mais elle honorait moins le vainqueur que sa patrie (*Plin.*, H. N., VI, 27; XVI, 4). Dans les inscriptions, monuments d'orgueil et de vanité, le citoyen, tout en déclarant qu'il s'était couvert de gloire, n'oubliait jamais d'ajouter qu'il avait immortalisé le nom de sa patrie (*Herod.*, IV, 88).

Les plus illustres législateurs, les esprits les plus élevés, se montraient d'autant plus étroits et plus injustes, qu'ils aimaient davantage leur patrie. Zaleucus fit un crime du simple abandon de la patrie (1). Lycurgue prohiba l'émigration. Nous comprenon les désir d'*Horace* « que le soleil ne puisse rien voir de plus grand que Rome. » Mais comment qualifier la joie de *Tacite,* lorsqu'il raconte que des peuplades germaines s'entretuent, son vœu impie que ces haines soient éternelles (2)? Le grand historien est l'organe de l'antiquité. Dès que l'intérêt de la patrie était en jeu, le citoyen ne connaissait plus ni justice ni humanité, la voix même de la nature n'était pas écoutée. Les crimes devenaient un titre de gloire, quand ils frappaient l'ennemi. Un écrivain latin place l'action de M. Scaevola au nombre des faits « qui passeraient pour des fables s'ils n'étaient pas consignés dans les annales » (3). Cependant cet acte héroïque était un assassinat! Que l'on scrute les plus nobles caractères de la Grèce et de Rome; on les trouvera admirables dans les limites de la cité, mais leur vertu ne va pas au-delà.

Disons donc avec *Schiller* que l'antiquité a formé de grands *citoyens,* mais non de grands *hommes* (4). N'envions pas aux anciens leur farouche patriotisme, singulier amour qui ne portait pas les citoyens à s'entr'aimer, mais qui leur faisait haïr tout ce qui n'était pas concitoyen (5). Grâce à la religion chrétienne, nos sentiments se sont élargis; nous voyons des frères dans tous les hommes, et dans l'échelle des devoirs que la nature nous impose, nous plaçons les intérêts du genre humain au-dessus des droits de la cité, par le même motif qui faisait préférer aux anciens la cité à la famille. Cependant il ne faut pas que le cosmopolitisme nous fasse oublier nos obligations envers la patrie. Dieu lui-même, en divisant le genre humain en nations, a condamné le socialisme qui voudrait absorber et détruire les nationalités. Si les intérêts de l'humanité l'emportent sur les intérêts particuliers, ce n'est pas à dire que

(1) *Stob.*, Floril., XLIV (42), 21.
(2) *Tacit.*, German., c. 33.
(3) *Flor.*, II, 1.
(4) *Schiller*, Ueber Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter.
(5) *Lamennais*, Essai sur l'indifférence, chap. VI.

les liens de la famille et de la patrie doivent être brisés au profit d'un vague et stérile amour du genre humain. Il s'agit de concilier des sentiments également sacrés, et non d'affaiblir les uns pour exagérer les autres. Montrons-nous supérieurs à l'antiquité en alliant l'amour des hommes à celui de nos concitoyens; que si de fausses doctrines prétendaient que la patrie doit disparaître, retremponsnous au spectacle de la Grèce et de Rome; allons-y puiser des leçons de patriotisme, mais que cet amour ne soit plus de la haine.

II. *L'hospitalité.*

L'hospitalité, plus encore que le patriotisme, semble donner un caractère idéal à l'antiquité. Mais si l'on considère les relations internationales des anciens dans leur ensemble, alors l'hospitalité perd le prestige poétique qui la grandit outre mesure, et elle n'est plus qu'un moyen peu efficace pour corriger ce que l'état social avait de barbare et d'hostile pour l'étranger. De même que l'enfant est essentiellement personnel, les sociétés naissantes n'ont en vue que leur conservation ou la satisfaction de leurs besoins. L'égoïsme national est même un progrès sur les affections exclusives de la famille; mais il faut un développement considérable des sentiments humains, pour que les peuples se traitent en frères. La philanthropie ne peut pas trouver place dans le cercle étroit du monde primitif. C'est l'âge des luttes violentes et de la force brutale; quand des tribus voisines se rencontrent, c'est pour s'entretuer ou pour détruire et piller; comment l'homme verrait-il un ami dans un être qui ne cherche qu'à lui nuire? Étranger et ennemi expriment donc nécessairement une seule et même idée (1). Il faut un traité pour que l'homme regarde l'homme comme son semblable. Qu'on se représente les conséquences que cette conception doit entraîner pour l'étranger. Le *malheur aux vaincus* s'adresse à lui aussi bien qu'à l'ennemi (2). Le citoyen seul a une valeur, parce qu'il est seul

(1) Le même mot désigne l'un et l'autre dans les poëmes d'Homère : ἀλλότριος φώς est synonyme de πολέμιος (*Iliad.*, V, 214). *Hesychius* dit : ἀλλότριος φώς, πολέμιος τις ἀνήρ.

(2) Οἰκτρός τις αἰὼν πατρίδος ἐκλιπεῖν ὅρους. *Eur.*, Fragm. (*Stob.*, XXXIX, 5).

membre de la cité : l'étranger est sans droit ; sa naissance est une tache(1) ; c'est un être vil, méprisable(2) ; il est en état de suspicion légitime(3) ; s'il est libre de sa personne, il est esclave dans son langage(4). La différence des langues élève entre les peuples une barrière plus forte que la diversité de nature(5). De là vient le terme méprisant de *barbare*, dont les Grecs et les Romains se servaient pour désigner les races étrangères. Cette expression qui joue un si grand rôle dans l'antiquité, désigna d'abord un homme qui parle un langage inintelligible et par suite tout étranger(6) ; elle devint bientôt la marque d'une différence aussi profonde que celle qui séparait l'homme libre et l'esclave.

Ainsi la négation de l'unité humaine, voilà où aboutit le système international des anciens. Poussée dans ses dernières conséquences, cette doctrine aurait réalisé l'horrible maxime de *Hobbes :* l'homme serait devenu un loup pour l'homme. Mais Dieu a mis en lui le germe de l'humanité, et il ne peut jamais s'en dépouiller entièrement. La nature lui dit qu'il est un avec ses semblables. L'instinct de cette communauté se révèle déjà dans l'enfance qui souffre des gémissements, comme elle se réjouit des sourires. La compassion pour les malheureux est la première manifestation du lien qui unit les hommes ; elle est le principe de l'hospitalité. L'hospitalité fit naître le soupçon de la fraternité humaine (7). La religion donna sa sanction aux sentiments de la nature. Dans l'Inde, le législateur plaça les hôtes presque sur la même ligne que les dieux (8). Chez les

(1) *Euripid.*, Ion., v. 591, sq.

(2) Ἀτίμητος μετανάστης. *Iliad.*, IX, 648.

(3) « Le temps seul montre bien ce que valent des inconnus. » *Eschyl.*, Suppl., v. 993-995, 972, sq.

(4) *Eurip.*, Ion., v. 673 ; Phœn., v. 401

(5) *Plin.*, H. N., VII, 1 : « Tot gentium sermones, tot linguae, tanta loquendi varietas, *ut externus alieno paene non sit hominis vice.* » Saint Augustin dit que des animaux d'espèce différente s'associent plutôt que deux hommes parlant des langues diverses, de sorte qu'un homme aimera « mieux être avec son chien qu'avec un étranger. » (*De Civit. Dei,* XIX, 7.)

(6) *Real Encyclopaedie der classischen Alterthumswissenschaft*, au mot *Barbarus.* — *Encyclopédie d'Ersch et Gruber,* au même mot.

(7) *Odyss.*, VIII, 546, sq.

(8) *Lois de Manou,* III, 72, 80.

Grecs, l'hospitalité était tellement sacrée, qu'elle balançait les liens de la patrie (1); à Rome, elle devint pour ainsi dire une obligation juridique.

Nous comprendrons maintenant la nature de l'hospitalité, l'importance qu'elle avait chez les anciens et qu'elle ne peut plus avoir chez les peuples modernes. C'était une réaction du sentiment humain contre le traitement barbare dont l'étranger, confondu avec l'ennemi, était partout l'objet. Encore ce sentiment n'était-il pas désintéressé, comme nous nous plaisons à l'imaginer. Il serait plus vrai de dire que l'intérêt nouait les rapports hospitaliers que nous envions bien à tort à l'antiquité. Des liaisons se forment nécessairement entre les hommes : la sociabilité qui leur est innée et les nécessités que crée la vie, l'emportent sur les haines qui divisent les nations. Or, ces communications eussent été absolument impossibles, si, en passant les limites de leur sol natal, les hommes avaient été traités en ennemis. Cependant les lois n'accordaient nulle part à l'étranger protection pour sa personne ni pour ses biens. L'hospitalité lui assura la garantie que le droit lui refusait, garantie bien insuffisante, puisqu'elle ne reposait que sur le bon vouloir et l'influence d'un particulier. Qu'est-ce donc que l'hospitalité antique? Loin d'être un idéal, elle n'est qu'une première tentative pour rapprocher les peuples. Lorsque les relations s'étendirent, elle devint insuffisante et inutile. Déjà chez les Grecs et chez les Romains, elle fut remplacée par des soins mercenaires. Sans doute, si l'on compare les prévenances affectueuses de l'hôte avec la complaisance intéressée de l'hôtelier, on est tenté de regretter les mœurs antiques. Mais il ne faut pas pousser ces regrets jusqu'à calomnier la civilisation, en lui préférant la condition des peuples sauvages. N'oublions pas que la garantie souvent inefficace que les étrangers cherchaient dans des liens individuels, ils l'ont aujourd'hui pleine et entière dans les lois. L'étranger n'est plus un ennemi ; il est un frère, il jouit des droits de l'homme partout où il porte ses pas; une bienveillance générale a remplacé les rares relations de l'hospitalité.

(1) *Pindare* met le patriotisme et l'hospitalité sur la même ligne (*Isthm.*, II, 51, sq. — Comparez *Plat.*, De Legg.. V, 729, E.

N° 2. L'isolement brisé par la guerre, les colonies et le commerce.

I. *La guerre.*

L'isolement, qui est la condition primitive des peuples, ne pouvait pas rester absolu. Il y a plus : il n'a jamais existé tel que les poëtes l'imaginèrent dans leur fiction de l'âge d'or. Les anciens obéirent, sans en avoir conscience, à la grande loi qui régit le genre humain, l'unité et l'association. La vie de l'humanité n'est autre chose qu'une marche progressive vers cet idéal. Chaque âge a sa mission dans cette œuvre sans fin. Les nations de l'antiquité jouent un grand rôle dans la préparation de la future unité. La Providence les doua d'une force d'expansion qui les excitait incessamment à s'étendre et à se propager au loin. Cette tendance se manifeste diversément, suivant le génie divers des races. La guerre y a la part principale : elle est tellement de l'essence de l'antiquité que les peuples en apparence les plus pacifiques, les plus isolés, ont été au moins dans une phase de leur existence, livrés à l'ambition des conquêtes. L'Inde eut son âge héroïque, avant de se replier sur elle-même dans la méditation et la rêverie; les Pharaons égyptiens parcoururent l'Asie en conquérants. La guerre, qui pour les riverains du Gange et du Nil n'était qu'un fait accidentel, remplit la vie tout entière d'autres nations. Les rudes habitants des steppes de l'Asie apparurent les premiers sur ce théâtre sanglant : poussés par une impulsion divine à conquérir un monde dont ils ignoraient l'étendue, ils unirent l'Asie occidentale en une grande monarchie, et la mirent en contact avec l'Europe. La rencontre des deux races inconnues l'une à l'autre fut comme la découverte d'un nouveau monde : *Strabon* dit que les Perses et les Grecs se connaissaient à peine de nom avant les guerres médiques (1). Les conquérants ont été dans l'antiquité ce que les hardis navigateurs sont dans les temps modernes. Alexandre découvrit l'Inde et jeta les fondements de

(1) *Strabon*, lib. XV, fine. Avant de demander la terre et l'eau aux Grecs, le Grand Roi envoya une expédition à la découverte de cet Occident, à la domination duquel il se croyait appelé (*Herod.*, III, 133, sqq.),

l'union future de l'Orient et de l'Occident. Mais une grande partie de l'Occident restait cachée dans ses brouillards; les pays, destinés à devenir le siége de la civilisation la plus avancée, étaient habités par des peuples barbares, qui n'avaient aucun rapport entre eux ni avec les nations plus avancées du Midi. Annibal et les légions romaines ouvrirent les premières voies entre les Gaules et l'Italie; un émule d'Alexandre osa s'aventurer jusque dans le nord de l'Europe; les successeurs de César achevèrent l'œuvre de la conquête et de la découverte, et préparèrent le terrain pour un nouveau développement de l'humanité.

II. *Les colonies.*

« Tous les moyens de mettre les peuples en communication, dit *Herder*, ne sont pas également bons; la voie de la guerre est la plus rude et la plus mauvaise. La guerre sauvage sème la haine et non l'amour; la communion morale qu'elle fonde n'est du moins pas le but des conquérants. Les colonies des anciens répandaient les sciences en même temps que le commerce : c'est par là que les Phéniciens et les Grecs se sont immortalisés » (1). La colonisation est en effet un instrument admirable pour établir entre les hommes l'unité et l'harmonie qui sont la loi de leur nature et le dernier but de leurs efforts. Elle répand des populations amies sur le globe; des liens d'affection enchaînent les colons à la métropole; la guerre entre eux est un crime, la paix un devoir; quand la force des choses rend les enfants indépendants, ils n'en restent pas moins unis par le lien du sang à leurs pères : n'est-ce pas une image idéale des destinées de l'humanité?

Herder s'est laissé séduire par ces touchants symboles de la fraternité humaine. La réalité est loin de répondre au tableau qu'il trace de la colonisation antique. Il est si vrai que la force domine dans le monde ancien, qu'elle reparaît même là où l'on croirait qu'elle doit faire place à des goûts pacifiques. L'établissement des colonies fut une conquête, et souvent la plus rude de toutes. Ce qui se passa au quinzième siècle, après la découverte de l'Amé-

(1) *Herder*, Vom Einfluss der Wissenschaften auf die Regierung.

rique, peut nous donner une idée de la violence et de la cupidité des colons anciens, de l'oppression et de la misère des indigènes. Il faut donc dire des colonies ce que le philosophe allemand dit de la guerre : la civilisation qu'elles propagent est un bienfait de la Providence, mais dans l'intention des fondateurs, elles sont loin de répondre aux desseins de Dieu. Tyr et Carthage couvrirent de leurs établissements les côtes de l'Afrique, de la Gaule et de l'Espagne ; mais la race phénicienne n'était guidée que par un intérêt mercantile. La colonisation grecque, produit des révolutions qui agitèrent la Grèce, dut son éclat à la rare union des facultés les plus diverses qui font des Hellènes le peuple initiateur de l'humanité ; l'action qu'elle exerça sur le monde est digne de la nation qui s'illustra surtout par les arts et la philosophie. Rome émit aussi des colonies ; mais elles n'étaient qu'un des moyens employés par son administration pour rattacher les pays conquis au centre de l'empire ; cependant, considérées comme élément de la grande unité romaine, elles ont leur importance, même au point de vue des intérêts généraux de l'humanité.

III. *Le commerce.*

Le commerce, dit *Montesquieu,* unit les nations (1) ; dans sa plus haute expression, il est l'image de la solidarité humaine. Les rapports que l'intérêt a fondés, s'étendent ensuite aux idées et contribuent à faire du genre humain une famille de frères. Enchaînée dans les limites de nationalités hostiles, l'antiquité ne pouvait pas avoir le génie commercial, qui est naturellement cosmopolite. Lycurgue, en proscrivant le commerce, était l'organe d'une opinion dominante. La condition d'un pays se suffisant à lui-même était l'idéal de la société : pour le réaliser, un législateur célèbre bannit même le négoce intérieur de sa république (2) : « Heureux », dit *Sainte-Croix,* en commentant la loi de Zaleucus, « heureux le peuple

(1) *De l'Esprit des lois,* XX, 2.

(2) *Zaleucus.* On ne voyait chez les Locriens aucun marché ; chaque agriculteur vendait chez lui ses propres denrées (*Heyne,* Legum Locris a Zaleuco scriptarum fragmenta. *Opusc. Acad.,* T. II, p. 55).

qui ne sort jamais de ses champs! »(1) Les sentiments exprimés par l'académicien français sont ceux des anciens; l'humanité moderne a rejeté ce faux idéal, elle a compris que l'isolement est contraire aux desseins de la Providence. Dieu ne veut pas que l'homme se suffise à lui-même; il ne veut pas que les nations se suffisent à elles-mêmes. Peu de pays produisent toutes les choses nécessaires à la vie; le Créateur les a distribuées entre les diverses parties de la terre pour forcer ses habitants à nouer des relations entre eux. Il n'y a pas jusqu'aux déserts sablonneux qui ne soient dotés de riches trésors. Les pays placés au-delà du grand désert d'Afrique manquent entièrement de sel, tandis qu'il se trouve d'immenses magasins de ce minéral au milieu des terres sablonneuses. Qui n'admirerait les voies de la Providence? Les peuples sont obligés de braver la plus affreuse des barrières pour se procurer une productions indispensable à l'homme(2).

La nature ne s'est pas contentée de rendre les communications des hommes nécessaires; elle leur a fourni les moyens de les pratiquer. Les voyages à travers les déserts qui séparent les pays les plus fertiles de l'Asie et de l'Afrique paraissent impossibles; ils deviennent faciles avec le secours du chameau que les Orientaux ont si justement appelé le navire de terre ferme. La mer isole en apparence les peuples; la navigation en fait la voie la plus rapide du commerce. Mais ces relations ne pouvaient être que le résultat de progrès séculaires. Un philosophe moderne (3) blâme *Horace* d'avoir appelé l'Océan une barrière divine (4). Le reproche s'adresse à toute l'antiquité; au lieu de voir un lien dans la mer, elle y a vu une cause de séparation. Ce préjugé était naturel dans un âge où la navigation était dénuée des puissants instruments qui guident nos

(1) *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, T. XLII, p. 299.

(2) *Heeren*, De la politique et du commerce des peuples de l'antiquité, T. IV, p. 18, 19, 205, 206, de la traduct. fr.

(3) *Hegel*, Philosophie des Rechts, § 247.

(4) *Horat.*, Carm., I, 3, 21, sq. :

Deus abscidit
Prudens Oceano dissociabili
Terras.

marins à travers l'immensité de l'Océan et leur permettent d'affronter les tempêtes.

Mais il y a dans l'esprit commercial une puissance qui brave les préjugés et les périls. L'intérêt, le plus puissant des mobiles, poussa les marchands dans les contrées inconnues, où, à raison même des dangers auxquels ils s'exposaient, ils n'avaient point de concurrence à redouter. La Providence vint en aide aux efforts des hommes. Le commerce était appelé à unir les nations : Dieu, qui destina certains peuples à la paisible élaboration des dogmes, d'autres aux violentes émotions des combats, doua une race particulière du génie des entreprises commerciales. Le pavillon tyrien flottait dans les mers du Nord, sur les côtes de l'Asie et dans l'Océan indien. Carthage hérita de l'esprit aventureux de Tyr; mais poussée aux conquêtes par sa position, elle vint en contact avec un peuple contre lequel toute lutte était inutile, car il avait pour lui les desseins de Dieu. Rome ne sut pas profiter du commerce que la ruine de sa rivale mettait entre ses mains. Cependant les relations commerciales ne furent pas interrompues. Alexandrie prit la place de Carthage; inspirée par le génie de son fondateur, elle ne fut pas seulement un entrepôt pour les marchandises, elle devint le centre intellectuel du monde gréco-romain.

N° 3. Influences internationales. Filiation des civilisations.

Nous avons dit que l'isolement est la loi de l'antiquité. Cela veut-il dire que les peuples anciens ont développé chacun une culture originale, entièrement indépendante l'une de l'autre, et par suite sans influence réciproque? Ou y a-t-il un lien de filiation et de parenté entre les civilisations de l'antiquité, de sorte que l'une procède de l'autre, ou que du moins l'une donne l'impulsion à l'autre? Il n'y a point de problème plus important dans l'histoire de l'humanité, il n'y en a point de plus difficile. Les penseurs chrétiens ont longtemps rapporté toute l'histoire au peuple de Dieu : c'est cette idée qui fait la grandeur tout ensemble et l'imperfection du Discours de *Bossuet* sur l'histoire universelle; quelque admirable que soit le talent de l'écrivain, sa philosophie de

l'histoire est fausse. Dans la science moderne, il s'est manifesté une vive opposition contre l'hypothèse d'un peuple primitif, initiateur de l'humanité. Les historiens inclinent vers une solution tout opposée; ils aiment à voir les diverses nationalités se développer suivant leur génie ; ils les étudient comme les naturalistes étudient une plante, sans s'inquiéter ni d'où elles viennent ni où elles vont; ils nient même que les civilisations anciennes naissent par voie de filiation : c'est l'idée antique de l'autochthonie sous une forme scientifique. Nous croyons que les deux hypothèses sont également erronées. Il n'y a pas eu de peuple primitif, initié par Dieu et communiquant la lumière divine à ses descendants, ainsi qu'un maître transmet la science à ses disciples. Mais aussi les nations n'ont pas eu une existence isolée, sans autre rapport entre elles que la guerre ou le commerce. La guerre et le commerce n'ont été que les instruments providentiels de la communication des idées et des croyances.

Abstraction faite de tout témoignage historique, il faut admettre l'unité et la solidarité des peuples comme une loi divine. La sociabilité est reconnue universellement comme la condition naturelle du genre humain : personne ne croit plus à l'état de nature de Rousseau : personne ne croit plus avec Hobbes que l'homme soit un loup pour l'homme; nous croyons au contraire avec nos ancêtres du Nord que l'homme est un aimant pour l'homme. La société est pour l'individu la condition du développement de ses facultés. Ce qui est vrai des individus, l'est aussi des nations. Les nations sont de grandes individualités qui ont chacune leur mission à remplir dans le travail du genre humain, de même que chaque homme y a sa tâche. Si la société est une nécessité pour le perfectionnement de l'individu, il en doit être de même pour les nations. Dans les relations individuelles, il est certain que l'homme influe sur l'homme; le développement des facultés humaines n'est possible que par cette action perpétuelle et incessante. La même loi régit les relations internationales. Les peuples ont chacun leur génie particulier; ils produisent chacun une œuvre à part, mais le travail de l'un doit profiter aux autres, sinon le but commun assigné à l'humanité ne peut être rempli. Il y a plus : les nations, en les

supposant tout-à-fait isolées, n'auraient plus de raison d'être, puisqu'elles ne seraient plus les membres d'un corps, unis entre eux pour former un tout harmonique; pour mieux dire, la division du genre humain en nations, au lieu d'aider au progrès général, serait le plus grand obstacle au perfectionnement. L'isolement tue l'individu en ce sens que, loin de se développer, il se dégrade jusqu'à devenir semblable à la brute. L'isolement tuerait aussi les nations et par suite les individus qui les composent. Si l'isolement intellectuel et moral était la loi des peuples, mieux vaudrait que le genre humain ne fût pas partagé en nations. Qu'est-ce à dire? Les nations sont de Dieu, comme les individus; elles sont un moyen de développement, de perfectionnement pour l'individu; ce qui implique qu'elles sont liées entre elles, qu'elles se communiquent d'une manière ou de l'autre les fruits de leur culture. Il y a donc un lien entre les civilisations particulières, lien de filiation ou de parenté, selon les circonstances.

Quand nous parlons de filiation ou de parenté des civilisations, nous n'entendons pas dire que l'une procède rigoureusement de l'autre et n'en est qu'une stricte continuation. Il n'en est pas même ainsi de la filiation proprement dite. L'enfant n'est point la reproduction exacte du père. Il naît avec des dispositions que le père ne crée point, qu'il peut développer, modifier, neutraliser dans une certaine mesure, mais qu'il ne peut point détruire. Il y a cependant des traits de ressemblance qui se montrent à travers ces diversités, et qui témoignent d'une souche commune. Ainsi nous rencontrons déjà dans la famille la grande loi qui régit l'humanité, l'unité dans la diversité. Les nations aussi sont douées de dispositions particulières. Quelle que soit l'initiation qu'elles reçoivent du dehors, cette éducation ne détruit pas plus leur individualité que l'éducation paternelle ne change la nature de l'enfant. Nous en avons la preuve vivante sous les yeux. Les relations entre les Gaulois et les Romains, l'influence des conquérants sur le peuple conquis, sont des faits historiques; les écrivains français vont jusqu'à dire que telle était la puissance d'assimilation de Rome, qu'après quelques siècles, les Gaulois étaient devenus des Romains. Il n'en est rien : les Gaulois restèrent des Gaulois. Cela est si vrai, que les

portraits de la race gauloise, tracés il y a deux mille ans, semblent faits d'hier. L'invasion des Barbares mit les Romains en rapport avec les nations germaniques; les vaincus civilisèrent les vainqueurs. Est-ce à dire que les Germains devinrent des Romains? Ils devinrent si peu des Romains, que les Gaulois après quelques siècles semblèrent transformés en Barbares. En réalité, les Germains et les Gaulois passèrent à travers la conquête, sans avoir perdu les caractères essentiels de leur nationalité. Cela n'empêche cependant pas qu'il n'y ait eu action et réaction, initiation, éducation, influence internationale.

Ainsi une double loi régit l'humanité. Il y a unité dans le but, diversité dans les moyens; mais la diversité doit s'harmoniser avec le but, pour les nations comme pour les individus. Chaque peuple a une existence individuelle, un caractère spécial, une civilisation particulière; mais ce développement se lie à la marche générale de l'humanité. Par quelle voie? Ce ne peut être que par une action et une réaction incessantes. Cela est évident pour les individus ; cela est tout aussi incontestable pour les nations.

Les faits concordent-ils avec la théorie? A partir de l'époque où l'histoire devient certaine, quand les Grecs et les Romains paraissent sur la scène du monde, les communications intellectuelles comme les relations politiques et commerciales des peuples sont également certaines. Les Grecs initient les Romains, leurs vainqueurs, aux bienfaits de leur brillante civilisation; les Romains transmettent l'héritage de l'antiquité aux peuples modernes avec leur langue et leur droit. Au moyen-âge, un autre élément, quoique hostile à la chrétienté, influe sur le développement des esprits : les Arabes communiquent la philosophie d'Aristote avec leurs commentaires aux penseurs catholiques. De cette influence presque miraculeuse procède la vie intellectuelle de l'époque féodale, la scolastique. Le quinzième siècle complète l'initiation des races germaniques; les Romains et les Grecs sortent de leurs tombeaux séculaires, ils renaissent à la vie pour faire l'éducation des nations chrétiennes. Depuis lors l'action et la réaction des divers membres du genre humain sont évidentes. Ainsi nous descendons intellectuellement des Romains et des Grecs :

cela est un axiome historique. Mais d'où viennent les Grecs? sont-ils autochthones? A côté des Hellènes et avant eux ont brillé des nations célèbres par leurs arts, leur religion, leur sagesse, les Égyptiens, les Chaldéens, les Aryens, les Indiens. N'y a-t-il eu aucun rapport entre ces races théocratiques? n'ont-elles exercé aucune influence sur la Grèce? Nous croyons qu'il y a eu dans la haute antiquité un lien entre les peuples, aussi bien que depuis l'avénement des Grecs et des Romains. Pourquoi en aurait-il été autrement dans les temps primitifs que dans les temps historiques? La nature de l'humanité, les conditions de la civilisation auraient-elles changé? Nous cherchons en vain une différence, nous n'en trouvons aucune, sinon que les preuves positives nous font défaut : mais peut-on se fonder sur l'insuffisance des témoignages pour soutenir que la loi de l'humanité est autre pour les Égyptiens et les Indiens que pour les Romains et les Grecs? Cela est absurde; c'est cependant ce que bien des savants historiens ont fait, sans se douter de l'absurdité de leur système.

De leur côté ces historiens accusent les écrivains qui cherchent les racines de la civilisation grecque dans l'Orient, d'indomanie ou d'égyptomanie; ils ne s'aperçoivent pas qu'ils sont eux-mêmes sous l'empire d'une idée systématique, préconçue, celle de l'originalité absolue de la civilisation occidentale. Laissons là toutes les manies, et procédons en nous fondant sur les faits et sur les probabilités. Nous avons plus que des probabilités, nous avons des faits pour établir qu'un lien existait entre la Grèce et l'Orient : la philologie comparée nous fournit la preuve évidente d'une communauté d'origine et de culture de la race hellénique et de la race indienne. Les racines du grec et du sanscrit sont les mêmes, les formes et la grammaire sont souvent les mêmes : l'idiome dans lequel sont écrits les Vêdas et l'Iliade est au fond identique. L'identité de langage suppose une existence commune, et par suite des idées et des croyances communes. Les mots sont l'expression des choses; quand un même mot se trouve dans la langue de deux peuples qui ont eu le même berceau, il en résulte la preuve certaine d'un lien de parenté et de filiation. Inutile d'insister, car cela n'est plus contesté, et cela est incontestable. Par cela seul il est prouvé que

notre civilisation remonte à l'Orient. Si la langue grecque est fille et sœur des langues parlées par la race âryenne, la religion grecque est aussi fille et sœur de la religion de l'Aryane. Or la religion et la philosophie se confondent dans le monde oriental; si les croyances de la Grèce remontent à l'Orient, les germes de ses idées s'y rattachent également. Les Grecs ne sont donc pas autochthones; ils n'ont pas puisé en eux seuls les principes de leur civilisation, ils les ont emportés de la haute Asie, à travers leurs longues migrations.

Voilà un point qui est hors de toute controverse. Mais on peut demander si après la séparation des divers peuples de race indo-germanique, il n'y a plus eu de rapports entre eux; ont-ils mené depuis lors une existence isolée? L'Inde est-elle restée tout-à-fait repliée sur elle-même? Les nations qui n'appartiennent pas à la souche âryenne, telle que l'Egypte, ne sont-elles pas entrées en communication avec les autres peuples? Il y a des analogies et il y des différences dans les civilisations des peuples dominants de la haute antiquité. Les analogies s'expliquent-elles par le seul fait d'une origine commune et d'une existence commune dans les temps primitifs? s'expliquent-elles par l'identité de l'esprit humain qui est partout le même? Ici les témoignages historiques nous font défaut. Nous ne voulons pas mettre des inductions à la place des faits. Nous nous contentons de signaler les ressemblances; quand elles deviennent spéciales, quand elles vont jusqu'aux détails, nous croyons pouvoir en conclure qu'il y a des liens de parenté et de filiation : peu importe après cela que nous ne puissions pas les expliquer historiquement. Nous tenons surtout compte des traditions, quelque vagues qu'elles soient. Ces traditions, s'appuyant sur la loi qui régit l'humanité, nous autorisent à admettre des liens internationaux, une action et une réaction des divers peuples. Cela n'empêche point que chacun n'ait son originalité. L'individualité est de l'essence des nations, et quelque nombreux que deviennent leurs rapports, ce caractère ne s'effacera jamais. Il est surtout très prononcé dans l'antiquité. Nous en avons déjà fait la remarque. L'isolement a été nécessaire en un certain sens dans l'enfance des peuples, afin d'empêcher des influences étrangères d'agir avec trop

de force sur des organisations jeunes et impressionnables. L'action internationale n'implique donc pas que la même civilisation se reproduise partout. Dieu n'a pas plus voulu qu'un peuple fût la copie de l'autre, qu'il n'a voulu qu'un individu ressemblât à l'autre, ou que deux feuilles d'un même arbre fussent identiques. Là même où l'action est la plus forte et en apparence la plus irrésistible, dans le sein de la famille, le père ne parvient pas à faire de son enfant un autre lui-même, quand même il le voudrait, et trop souvent il le tente; l'enfant, quelque forte que soit la pression exercée par l'éducation, ne devient jamais l'image du père; on peut entraver son développement original, mais on ne peut pas lui donner des facultés, des dispositions, des goûts, des sentiments dont le germe n'est pas en lui. A plus forte raison en est-il ainsi des nations. Les peuples ont déjà leur individualité formée, quand ils se montrent sur la scène de l'histoire, et que la guerre et le commerce les rapprochent. Le plus civilisé, dans ce contact, agit nécessairement sur celui qui est relativement barbare; mais le peuple barbare réagit aussi sur le peuple civilisé. Les Romains communiquèrent aux Germains leur culture intellectuelle; les Germains régénérèrent les Romains, en leur donnant un esprit qui manquait à l'antiquité, et qui fait la force et la grandeur de la civilisation moderne. L'initiation est d'ordinaire beaucoup moins directe et par conséquent moins puissante. L'Inde, l'Égypte et la Grèce n'ont pas été dans les rapports de vainqueur à vaincu. L'influence que nous leur attribuons l'une sur l'autre n'a donc été qu'indirecte. Elle s'est bornée à imprimer le mouvement, à donner l'impulsion, à éveiller l'activité propre du peuple initié, à répandre des germes de civilisation chez des nations plus jeunes. Voilà en quel sens nous disons qu'il y a un lien de parenté et de filiation dans le domaine de la culture intellectuelle et morale (1).

(1) Nous avons été heureux de voir notre opinion confirmée, depuis la publication de la première édition de ces *Études*, par un des vétérans de la science, le baron d'*Eckstein* (Ueber die Grundlage der indischen Philosophie und deren Zusammenhang mit den Philosophemen der westlichen Völker (dans *Weber*, Indische Studien, T. II, p. 369, ss.). M. *Mohl*, le savant professeur d'Heidelberg, tout en louant nos travaux plus qu'ils ne le méritent, ne partage pas notre avis sur les influences internationales et la filiation des civilisations. Ce sont ses critiques qui nous ont engagé à développer notre pensée.

SECT. II. LA THÉORIE.

§ I. *L'idée du progrès.*

N° 1. La philosophie.

Il y a, et il y aura toujours une immense distance entre le fait et l'idéal : l'homme, être imparfait, ne parvient pas même à réaliser la perfection qu'il conçoit et qu'il veut. Mais c'est déjà beaucoup de concevoir un idéal supérieur au fait, car alors l'homme a un but vers lequel il peut diriger ses efforts ; quand ce but lui fait défaut, il s'abandonne presque nécessairement au fatalisme, à l'apathie ou au désespoir. Aujourd'hui la réalité est loin de répondre à la théorie de l'unité humaine et de la fraternité des peuples. Cependant dans nos plus mauvais jours, nous ne perdons point l'espérance : une indestructible confiance dans l'avenir nous soutient. C'est que nous avons la conviction d'un progrès, sinon régulier, du moins certain et illimité. Cette foi manquait à l'antiquité. La force dominait dans le droit des gens, et l'isolement, l'hostilité dans les relations internationales. Les philosophes, même ceux que l'on traite d'utopistes, les poëtes, ces prophètes de l'avenir, n'imaginaient pas un monde meilleur, où la violence fît place au droit, où la fraternité régnât au lieu de la séparation hostile des nations ; ils n'avaient pas la foi dans la perfectibilité qui nous anime et nous console.

La différence entre l'antiquité et le monde moderne est fondamentale. Elle s'explique facilement. Les anciens n'ont pas vu de grande transformation sociale : le christianisme, qui jeta les fondements d'un monde nouveau, mit fin en même temps au vieux monde. L'invasion des Barbares ouvre la série des révolutions qui se succèdent avec une effrayante rapidité. Ces immenses mouvements de peuples et d'idées remuèrent profondément la pensée humaine. En jetant un regard sur le chemin déjà parcouru, en voyant disparaître l'esclavage que les plus hautes intelligences avaient cru éternel, la philosophie s'aperçut que l'humanité a son idéal vers lequel elle avance toujours à travers les agitations et les

souffrances. Elle alla à la recherche de cette destinée; s'inspirant du dogme chrétien de l'unité, elle proclama que les hommes sont solidaires, que les peuples doivent former un tout harmonique. Tels n'étaient pas les sentiments des anciens; la société reposant toujours sur les mêmes bases, malgré la chute des empires, ils crurent que les grands événements historiques étaient des faits sans but, sans moralité, que les hommes tournaient toujours dans le même cercle, que les mêmes maux les attendaient toujours. Une antique doctrine appliqua cette idée désolante à la création entière; la conception de la *Grande Année* est la négation du progrès et de la perfectibilité. Après la révolution d'un certain nombre de siècles, toutes les choses humaines devaient se renouveler, les astres rentrer dans leurs premiers orbites, les individus et les peuples recommencer leur première existence. Cette croyance était répandue dès les temps les plus reculés (1); on l'attribue aux premiers poëtes, et nous la retrouvons encore chez les derniers Stoïciens.

L'on conçoit quelle funeste influence cette fausse doctrine a dû exercer sur les théories politiques. Les faits actuels se reproduisant éternellement, rien de plus naturel que de croire à leur légitimité : ils furent donc érigés en droit. La force régnait dans le monde ancien; l'on crut qu'à elle appartenait l'empire. Il semble que la philosophie, dont la gloire consiste dans la pensée, ne pouvait accepter un pareil régime. Les philosophes rejetèrent, il est vrai, la violence brutale comme base des sociétés, mais le principe qu'ils lui substituèrent était identique au fond : ils accordèrent à l'intelligence le droit de dominer sur tous les êtres placés à un degré inférieur dans le développement intellectuel. Depuis, l'on a appelé ce droit la souveraineté de la raison. C'est un beau nom, et il paraît nous mettre à l'abri du règne de la force. Cependant, au nom de la souveraineté de la raison, les philosophes légitimèrent tous les abus, tous les excès du monde ancien. L'esclavage est certainement la violence la plus brutale et la plus inique; *Aristote* le justifie néanmoins; il décide avec sa haute raison qu'il y a des

(1) Chez les Étrusques, les Perses, les Indiens, les Égyptiens (*Creuzer*, Symbolik, T. III, p. 549 et suiv.).

êtres nés pour servir, et d'autres, les hommes d'intelligence, nés, non pour élever les premiers, mais pour les exploiter. Les nations anciennes vivaient dans un état permanent d'hostilité : *Platon* estime que la guerre entre Grecs et Barbares est éternelle. Le philosophe de l'idéal, pas plus que le philosophe de la réalité, n'a l'espérance ni le désir d'un avenir meilleur. *Aristote* dit que les Barbares sont naturellement esclaves, et il en conclut que les Grecs sont nés pour être leurs maîtres. *Platon* recommande la justice et la bienveillance aux Grecs dans leurs relations, mais entre Grecs et Barbares il ne conçoit ni lien de droit, ni devoir d'humanité. En définitive, l'antiquité déclare par l'organe de ses plus grands penseurs, qu'elle ne reconnaît ni droits, ni devoirs aux hommes en leur qualité d'hommes. Quelle sera la loi des sociétés dans cet ordre d'idées ? La force.

Il y a aujourd'hui des esprits chagrins qui transportent leurs déceptions dans l'appréciation du passé ; voyant leurs plus chères espérances s'évanouir, ils nient le progrès qu'ils avaient célébré alors que le monde leur souriait (1). Nous convions les hommes dégoûtés du spectacle que présente l'état actuel de la société, à la lecture de la *République* de *Platon*. Le grand philosophe permet aux citoyens de sa République qui ont dépassé l'âge fixé pour la procréation, d'avoir un commerce libre, mais il défend aux femmes de mettre au jour les fruits de ce libertinage ; si malgré leurs précautions, il en naît un enfant, il ordonne de l'exposer, parce qu'il est né à un âge où le corps et l'esprit ne sont plus dans toute leur vigueur (2). Délire d'imagination ! dira-t-on. Ouvrons la *Politique* du disciple de Platon. *Aristote* n'est pas un rêveur ; il se contente du monde tel qu'il est, il s'y complaît : quel est son avis sur le droit des créatures humaines à l'existence que Dieu leur donne, sur le devoir qu'a la société de leur garantir ce droit ? Il défend de prendre soin des enfants qui naissent difformes. Cela ne lui suffit point ; si la population menace de devenir excessive, il faut limiter la fécondité des mariages. Nous recommandons le moyen qu'il

(1) *Lamartine*, Cours de littérature, 1re année, 1856. 3e entretien.
(2) *Platon.*, Republ., V, 461, C.

imagine à cet effet aux disciples de Malthus : on provoquera l'avortement, dit-il, avant que l'embryon n'ait reçu le sentiment de la vie (1).

Que pensent les détracteurs de la civilisation moderne de ces doctrines? Nieront-ils encore que les sentiments de l'homme changent et s'épurent sous la loi du progrès, aussi bien que l'industrie se perfectionne tous les jours par de nouvelles inventions? Il reste aux louangeurs du passé un dernier refuge : ils élèvent aux nues le patriotisme des anciens et l'opposent au dégradant égoïsme qui s'étale sous nos yeux. Nous partageons leur indignation; mais qu'ils ne prennent pas une maladie de l'esprit humain pour l'état normal de santé. Pour détester les hommes qui vendent leur conscience, il n'est pas nécessaire de nier le progrès et d'idéaliser l'antiquité. Les plus nobles sentiments des anciens étaient viciés par la force. Qui oserait aujourd'hui justifier le fratricide auquel l'amour de la patrie poussa Timoléon, un des héros de la Grèce? La philosophie ancienne proclama que la plus admirable de toutes les actions était le tyrannicide, qu'un fils devait au besoin tuer son père! (2)

Il n'y a que la doctrine du progrès qui nous puisse réconcilier avec les abus du monde ancien et avec les erreurs de ses philosophes. Elle nous console aussi des inévitables déceptions que nous rencontrons dans une époque où dominent les grossiers appétits de l'égoïsme le plus abject. Le spectacle qu'offrait le monde ancien est à première vue tout aussi désolant. Livré à l'empire de la force, il était même abandonné par ses penseurs : les uns trouvaient leur satisfaction à chercher les raisons des choses, les autres louaient le passé et dédaignaient le présent, sans attendre de meilleures destinées pour le genre humain : ceux-ci ne laissaient aucune croyance à l'homme, ceux-là aboutissaient au matérialisme et au néant. Cependant l'antiquité marchait, sous la main de Dieu, à l'accomplissement de sa mission. Elle n'avait aucune conscience du progrès, elle croyait à l'éternité des vices qui infectaient son état social, tandis qu'elle préparait un âge où ces vices devaient disparaître.

(1) *Aristot.*, Polit., VII, 14, 10.

(2) Voyez le Tome II de nos *Etudes*.

Bien mieux : le dogme du progrès lui-même germait en Orient sous l'inspiration de la religion.

N° 2. La religion.

Saint *Augustin* dit que le mot de religion vient de *relier*, parce qu'elle unit tous les hommes en Dieu (1). La religion a été fidèle à sa mission, même chez les anciens ; mais comme toutes les manifestations de l'esprit humain, elle procède de l'imperfection pour arriver à un état de plus en plus parfait. Chaque individu, chaque famille commence par avoir son dieu. Quand les peuples se forment, ils mettent leurs cultes en commun ; les dieux cessent d'être individuels, ils étendent leur influence sur toute la nation. Là s'arrêtent les progrès de l'antiquité païenne ; elle n'a connu que des divinités nationales, parce que les sentiments des hommes ne dépassaient pas les limites de leur patrie. La tradition nous représente les Immortels se partageant les cités grecques ; les Orientaux donnent à leurs divinités le nom de roi ou de maître de la ville (2). Il en résultait que les dieux étaient les protecteurs obligés de leurs adorateurs ; malheur à eux, quand leur appui paraissait inefficace! On les accablait d'outrages. Pendant qu'Alexandre faisait le siége de Tyr, plusieurs habitants crurent entendre, dans leur sommeil, Hercule leur dire qu'il s'en allait vers le héros grec, parce qu'il était mécontent de ce qui se faisait dans la ville. Les Tyriens traitèrent le dieu comme un transfuge : ils chargèrent son colosse de chaînes en l'appelant Alexandriste (3). C'était agir comme le sauvage qui brise son idole. On voit des traces de ce grossier fétichisme jusque dans les derniers siècles de l'antiquité. Auguste, ayant éprouvé de grandes pertes sur mer, fit retirer la statue de Neptune, châtiant pour ainsi dire le dieu de son infidélité à la fortune de Rome (4). La nécessité

(1) *Augustin.*, De veritate relig., 113 ; De Civit. Dei, X, 3.

(2) *Baal*, *Melcarth* (*Gesenius*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch et Gruber*, au mot *Baal* ; Sect. I, T. VIII, p. 398).

(3) *Plutarch.*, Alexand., 25.

(4) *Sueton.*, Aug., 16.

pour les dieux de combattre pour ceux qui les adoraient, faisait que la diversité des cultes devenait un principe de haines nationales. L'Indien ne déteste pas seulement les autres peuples comme étrangers, il les fuit comme impurs; les annales des Hébreux témoignent à chaque page qu'il n'y a plus de lien d'humanité entre les hommes que séparent des croyances hostiles; les prêtres du paganisme mêlent aux prières pour la cité qu'ils servent, des imprécations et des malédictions contre les ennemis et les choses qui leur appartiennent[1].

L'absence d'unité viciait les religions de l'antiquité païenne; hors la seule nation qui les suivait, tout le reste du monde était ennemi. Cependant l'unité est de l'essence de la religion. Ce caractère se révéla dans les doctrines théologiques de l'Orient.

Les poëtes de la Grèce et de Rome plaçaient l'âge d'or au berceau du monde. Cette croyance implique que l'humanité débute par la perfection; or, comme les choses humaines à toute époque témoignent d'une affligeante imperfection, les anciens en inféraient que les hommes allaient en se détériorant sans cesse : c'est ce que les poëtes exprimaient en disant que l'âge d'or fut suivi d'un âge d'argent, et que le genre humain était engagé dans une période plus malheureuse encore, à laquelle on ne pouvait donner que la qualification d'âge de fer. C'est en apparence la négation la plus absolue de la perfectibilité. Cependant tel est le besoin que les hommes éprouvent d'un avenir meilleur, que l'on a dit, et avec raison, que ce désir invincible avait inspiré le mythe de l'âge d'or. Il suffisait que le regret se changeât en espérance, pour devenir un premier pas vers la doctrine du progrès. Le mazdéisme donna cette espérance à ses sectateurs. Il n'y a point de religion qui ait une conscience plus profonde du mal : elle le personnifie dans un être dont la puissance égale presque celle de Dieu, et qui a pour mission de combattre tout ce que Dieu ou les hommes font de bien. Ahriman est le premier type de Satan, de cet être malfaisant par essence qui a été si longtemps la terreur des peuples. On dirait que le mazdéisme n'exagérait le mal que pour exciter les hommes à lutter contre

(1) Voyez les imprécations des prêtres d'Athènes contre Philippe de Macédoine (*Liv.*, XXXI, 44).

toutes ses manifestations; comme récompense de cette lutte incessante, il leur faisait espérer un avenir où la lumière l'emporterait sur les ténèbres, où Ahriman lui-même adorerait Ormuzd. Dépouillons le dogme mazdéen de ces enveloppes mythiques, et nous y découvrirons en essence le principe du progrès. Peu importe que le bonheur promis par le mazdéisme fût imaginaire; il fallait aux hommes l'espérance d'un paradis quelconque pour les fortifier dans l'âpre combat qu'ils avaient à livrer contre le mal.

La croyance à une existence heureuse sur cette terre, au milieu des jouissances que procure une fabuleuse abondance en toutes choses, était faite pour attirer une autre nation de l'Orient, dont les aspirations ne dépassaient guère le monde actuel. La race d'Israël, dispersée par la conquête, fut mêlée aux peuples qui adoraient la pure lumière d'Ormuzd. Est-ce à ce contact que le messianisme s'est développé? Il y a une face du messianisme qui se rattache au dogme d'un Dieu unique, le seul vrai Dieu, dont le culte doit se répandre sur la terre entière. Mais cette foi n'explique pas suffisamment la nature matérielle des espérances messianiques que nourrissaient les Juifs. Ils croyaient, comme les mazdéisnants, à la réalisation d'un âge d'or sur cette terre; ils croyaient à une transformation complète de l'existence physique. Cette conception est mazdéenne plutôt que hébraïque. Les misères de l'exil devaient porter les Juifs à accueillir avec ardeur une foi aussi consolante : l'imagination orientale, qui s'unissait chez eux à des tendances très positives, fit de l'âge messianique un empire terrestre. C'était un âge d'or à la façon des païens. Il y avait néanmoins cette grande différence, c'est qu'au lieu de le placer dans un passé imaginaire, ils l'attendaient dans l'avenir. Mieux vaut encore un avenir imaginaire; il soutient l'homme et donne un but à son activité. Ce n'est pas encore la doctrine du progrès, car des éléments miraculeux se mêlaient au messianisme; mais cette croyance brisait du moins la loi fatale de l'antiquité païenne, qui ne voyait pas de terme aux maux des hommes; elle l'emportait encore sur le paganisme par son caractère d'universalité : l'humanité entière devait être convertie au culte de Jéhova.

C'est pour la première fois que l'idée de l'unité humaine se fait

jour dans l'histoire : elle est due à la religion. Dans le mosaïsme, elle dérive de l'unité divine. Chose singulière et inexplicable! Cette même idée se trouve dans une religion puissante, qui semble ignorer la notion de la Divinité. Le Bouddha conçut, bien des siècles avant la venue du Christ, la sublime ambition de faire le salut de toutes les créatures, sans distinction de classes, sans distinction de nationalités. L'idée qu'il se fait du salut final diffère entièrement de celle qui animait les sectateurs de Zoroastre et de Moïse. Tandis que ceux-ci mettaient le bonheur suprême à vivre éternellement, les bouddhistes croyaient avec toutes les sectes religieuses et philosophiques de l'Inde que le bonheur suprême consistait à ne plus renaître. Cet idéal n'est certes pas le nôtre; mais ne soyons pas trop sévères pour le révélateur indien. Il y a dans les tendances universelles du bouddhisme un immense progrès sur l'antiquité païenne; il met fin à la division hostile qui sépare les hommes et les peuples, et prodigue à tous une charité sans bornes. S'il s'est trompé sur la nature du salut, nous n'avons guère le droit de lui en faire un reproche, car le salut final des chrétiens est tout aussi imaginaire que celui des bouddhistes.

Le christianisme s'inspire directement du mosaïsme et indirectement du mazdéisme et du bouddhisme. C'est dire qu'il rompt définitivement avec l'antiquité païenne. Le dogme du progrès qui était en germe dans la théologie de l'Orient se manifeste avec éclat dans le magnifique sermon de la Montagne. Les Pères de l'Église ne sont pas indignes de leur maître; ils enseignent que la religion est une éducation progressive proportionnée aux besoins et aux facultés des hommes. La philosophie ne dit pas autre chose. Mais le dogme d'une révélation miraculeuse vicia ces hautes conceptions : le christianisme fut considéré comme le dernier mot de Dieu. Les Pères de l'Eglise ne s'apercevaient point que cette immutabilité était en contradiction avec leur point de départ : une fois que l'on admet que l'éducation divine se fait sous la loi du progrès, il faut admettre aussi que le progrès est infini. L'homme prétend en vain donner l'immutabilité, c'est-à-dire l'éternité à ses idées. Quand l'Église voulut perpétuer sa domination en vertu de la prétendue révélation, la philosophie la combattit au nom de ce même progrès

que les Pères de l'Église avaient invoqué contre le mosaïsme et la gentilité. C'est la philosophie qui a définitivement formulé la doctrine du progrès : elle en a fait un dogme appelé à inaugurer une civilisation nouvelle, supérieure à la civilisation chrétienne.

§ II. *Unité. Humanité.*

La religion a donné aux hommes l'espérance d'un meilleur avenir; elle leur a donné par cela même un idéal. Dans l'Inde, l'idéal était vicié par le panthéisme; chez les Juifs, par la croyance d'une élection spéciale et d'une domination temporelle; dans le mazdéisme, par la conception d'une existence imaginaire. Mais ces croyances renfermaient au moins un principe d'unité : c'était le germe d'une nouvelle organisation sociale, bien supérieure à celle de l'antiquité. L'unité du genre humain conduit à une doctrine de fraternité, de charité et de paix. La charité du Bouddha est aussi ardente que celle du Christ; il embrasse tous les êtres dans son amour, il voit partout des frères. Au milieu des horreurs de la guerre et de la conquête, les poëtes hébreux chantent la paix future et l'harmonie de la création.

L'unité pouvait difficilement se faire jour dans le monde païen, fatalement voué à la division par le polythéisme. Cependant l'unité divine fut reconnue par les sages. Elle finit même par percer chez le peuple polythéiste par excellence. La poésie grecque représente Jupiter comme le roi des rois, comme le plus puissant des puissants (1); elle lui attribue un empire universel, un pouvoir absolu sur tout l'univers (2); elle prie avec Cléanthe : « Père des dieux, Dieu souverain qu'on invoque sous des noms divers et qui règnes seul, tout puissant, immuable Jupiter, source de la nature, loi suprême de l'univers, je te salue. C'est à toi que doivent s'adresser tous les mortels; car tu es notre père à tous » (3).

Il suffit que l'homme ait l'instinct du lien qui le rattache à ses

(1) *Eschyl.*, Suppl., v. 527, sq.
(2) *Theogn.*, v. 149, sq. — *Pindar.*, Isthm., V, 66.
(3) *Stob.*, Eclog. Phys., T. I, P. I, n° 12.

semblables, pour que ses sentiments s'élargissent. La poésie grecque, quoique étrangère au dogme de l'unité divine, a des inspirations de charité et de fraternité. *Homère* mêle des accents d'humanité aux chants dans lesquels il peint un âge de violence et de ruse. Les *tragiques* nous reportent dans ces mêmes siècles dont les crimes et les malheurs se prêtent merveilleusement au drame, mais ils attribuent à leurs héros les sentiments d'une société plus avancée; heureux anachronisme qui permit à *Sophocle* de faire entendre sur un théâtre païen ces paroles presque chrétiennes : « Mon cœur est fait pour partager l'amour et non la haine » (1). *Euripide* est comme le prophète d'une ère nouvelle, dans laquelle l'esclavage et l'esprit de guerre feront place à l'égalité et à l'harmonie.

Les philosophes devaient, plus que les poëtes, déserter le paganisme, pour se rapprocher d'une doctrine d'unité et d'humanité ; car la poésie était en quelque sorte consacrée au culte des dieux, tandis que la philosophie était ennemie-née du polythéisme. Un philosophe qui s'inspira de la théologie orientale, donna aux spéculations de la sagesse les formes et les allures du culte : la philosophie de *Pythagore* embrasse la création tout entière. C'est un pressentiment de la religion de charité. *Socrate* a été comparé au Christ, il est du moins un de ses précurseurs ; son cosmopolitisme contient en essence le dogme de l'unité et de la solidarité du genre humain. L'antiquité a donné à son disciple le nom de divin, les Pères de l'Église l'ont revendiqué comme un des leurs : digne hommage rendu au philosophe de l'Idéal. La justice n'a pas eu d'interprète plus sublime que *Platon;* il a des lueurs de génie sur les grands principes qui formeront la religion de l'avenir, la notion de Dieu, la fraternité, la paix. On peut reprocher à *Aristote* d'avoir justifié l'esclavage, mais du moins il cherche un principe moral à la servitude; l'aristocratie de la vertu et de la science, base de son système politique, ne satisfait plus notre besoin d'égalité ; pour le monde ancien, dominé par la force brutale, c'était un immense progrès. *Aristote* se rattache plus directement à l'avenir par sa

(1) *Sophocl.*, Antig., v. 523.

belle théorie de l'amitié; c'est un germe de la fraternité chrétienne.

Le mouvement imprimé aux esprits par Socrate ne s'arrêta pas à la philosophie proprement dite; il opéra une révolution intellectuelle qui se manifesta dans les conceptions sur la guerre, la paix, la justice internationale. *Xénophon* introduisit l'humanité dans la guerre : son héros respecte la qualité d'homme dans les vaincus. La Cyropédie n'est encore qu'une utopie, mais l'utopie est un idéal qui se réalise quand la pensée individuelle entre dans la conscience générale. *Isocrate* appliqua dans ses discours la théorie du juste que Platon développa dans ses dialogues; un triomphe plus éclatant l'attendait : le plus grand des orateurs la porta à la tribune d'Athènes. D'autres disciples de Socrate s'emparèrent de ses idées de cosmopolitisme; les *Cyniques* et les *Stoïciens* ne considèrent les cités particulières que comme des membres d'un grand tout; leur république du genre humain est au fond une doctrine de fraternité et de paix.

Le Stoïcisme était destiné à fructifier dans un sol en apparence peu favorable à la culture de la philosophie. Rome reçut ses arts et sa littérature de la Grèce; cependant elle apporta aussi dans le développement de la civilisation un élément qui lui est propre. La chute successive des nationalités antiques, la réunion dans un même empire de peuples qui s'étaient traités d'ennemis et de barbares, le spectacle de la paix régnant dans une grande partie de la terre, toutes ces circonstances éveillèrent chez les Romains des sentiments que les penseurs de la Grèce n'avaient pu concevoir dans l'horizon borné de leurs cités. C'est sur un théâtre romain que furent prononcées, aux applaudissements des spectateurs, ces paroles célèbres qui semblent ouvrir l'ère moderne : « Je suis homme, et rien de ce qui touche l'homme ne m'est étranger. » Les poëtes de Rome, bien qu'ils ne brillent pas par l'originalité, chantent un sentiment nouveau, le bonheur de la paix, don précieux de l'Empire. Les philosophes romains ne sont pas comme ceux de la Grèce, des génies initiateurs, mais leurs écrits préparent le monde ancien à l'avénement d'une religion de fraternité et de charité. *Cicéron* mêle à la doctrine stoïcienne des accents d'amour que les impitoyables disciples de Zénon ne connaissaient pas; au milieu

d'un peuple qui ne vit que pour la guerre, il ose mettre la gloire des arts pacifiques au-dessus de l'ambition des conquêtes. Ces idées marchent à grands pas, lorsque la république guerrière fait place à la paix de l'Empire. *Sénèque* est tellement imbu de l'esprit nouveau, qu'on a longtemps supposé des rapports entre le philosophe et saint Paul pour expliquer la pureté de sa morale; son amour de l'humanité et sa haine des conquérants le rapprochent des philosophes du dernier siècle. Le genre humain s'avançait vers de meilleures destinées. La Providence suscita du milieu des païens des penseurs pour former le lien entre l'ancien monde qui mourait et le christianisme qui venait de naître. Chez *Plutarque* la philosophie prend un caractère religieux : il enseigne qu'il n'y a qu'un Dieu pour les Grecs et les Barbares; cette unité divine est un type sur lequel doit s'organiser la société humaine. La charité qui anime *Épictète* et *Marc Aurèle* en fait presque des chrétiens. Mais en devenant exclusivement une science de morale individuelle, le stoïcisme renonce à toute action sociale. La philosophie conduit la société ancienne jusqu'au christianisme ; alors elle semble abdiquer et assister dans une sublime indifférence aux ruines qui s'accumulent autour d'elle. Une dernière fois elle rassemble ses forces pour lutter contre l'envahissement de la religion nouvelle. Les *Néoplatoniciens* essaient de ranimer les croyances expirantes; leur tentative révèle le besoin que l'humanité éprouve d'une croyance religieuse, mais la philosophie était impuissante à le satisfaire : le paganisme ne pouvait être régénéré.

Les spéculations philosophiques et les croyances religieuses des anciens font place au christianisme. L'Évangile a été prêché aux Juifs et aux Gentils : c'est une marque de son origine tout ensemble et de la mission de l'antiquité.

CHAPITRE III.

MISSION DE L'ANTIQUITÉ.

L'antiquité ne s'est jamais demandé quelle était sa mission; vivant au jour le jour, et pour ainsi dire au hasard, elle ne s'inquiétait pas du but vers lequel elle marchait; n'ayant pas conscience d'un gouvernement providentiel, ni de la vie progressive de l'humanité, elle ne se doutait même pas qu'elle eût une mission à remplir. Cependant le fatalisme antique cachait une direction providentielle que Dieu lui-même a révélée par la succession des événements. L'antiquité a abouti au christianisme; quand on envisage les faits d'un point de vue général, on les voit tous tendre vers cette fin; on peut donc dire que le travail des peuples anciens avait pour objet la préparation du règne de l'Évangile. Cette idée est une conception chrétienne; mais le point de vue auquel les écrivains orthodoxes se placent est trop étroit, alors même que c'est l'aigle de Meaux qui, planant sur les peuples, les juge comme s'il était l'organe de la justice éternelle. *Bossuet* est si pénétré de la pensée que l'antiquité n'a eu d'autre raison d'être que de préparer la voie au Christ, qu'il absorbe toute l'histoire ancienne dans celle des Juifs. Tout est rapporté au peuple de Dieu : les autres nations ne figurent que comme instruments de la Providence; leur rôle se borne à établir l'unité matérielle du monde ancien, afin de faciliter la prédication de l'Évangile. Les Juifs seuls sont les précurseurs de Jésus-Christ, comme dépositaires de la Loi Ancienne que le Fils de Dieu est venu compléter. Il y a un côté vrai dans cette appréciation de l'antiquité, mais elle est trop exclusive. Jésus-Christ a eu d'autres précurseurs que Moïse, et l'antiquité avait encore une autre mission que celle de préparer le christianisme.

Il est certain que si l'isolement primitif des peuples anciens

s'était maintenu, la propagation de l'Évangile eût été impossible. En ce sens on peut dire avec les Pères de l'Église que le peuple roi facilita la mission des apôtres, en unissant le monde ancien dans un seul empire. Telle fut l'œuvre de la guerre et des conquêtes.

Cicéron dit qu'il n'y a jamais eu de grand homme sans inspiration divine(1). On peut appliquer cette parole profonde aux conquérants : ils ont une mission providentielle; les plus grands en ont conscience, et c'est avec justice que l'hnmanité les salue du nom de héros; d'autres sont des instruments dans la main de Dieu; tous coopèrent au grand travail de l'unité humaine. Les pasteurs féroces qui inondaient régulièrement l'Asie comme un torrent dévastateur, étaient appelés à former le premier anneau de la chaîne qui devait unir l'Europe et l'Orient. L'œuvre que les Assyriens avaient commencée, fut achevée par les Perses : les Grands Rois manifestèrent les premiers l'orgueilleuse prétention de dominer sur l'univers. Ce dessein que les Perses étaient incapables de réaliser, devint l'héritage d'un conquérant qui, malgré les taches qui ternissent sa mémoire, nous apparaît comme l'idéal des temps antiques. Ce qui n'était qu'un vague instinct chez les Nomades de l'Asie, devint une grande et noble idée chez Alexandre. Il eut l'ambition de conquérir la terre pour faire de ses habitants une seule famille, dans laquelle l'odieuse distinction de Grecs et de Barbares serait abolie : c'était comme une lueur de la fraternité que Jésus-Christ allait enseigner aux hommes. Le héros macédonien légua le projet d'une monarchie universelle à un peuple que les poëtes, les historiens et les philosophes ont admirablement caractérisé en l'appelant *peuple roi*(2). Il avait en effet la ténacité et la persévérance d'ambition qui distingue les races royales : il était né « pour vaincre et gouverner les nations (3). » Une grande partie du monde ancien fut réunie sous les lois de Rome.

(1) « Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit. » *Cicer.*, De Nat. Deor., II, 66.

(2) *Virgil.*, Æneid., I, 21 : « Populus late rex. » — *Tacit.*, Annal., III, 6 : « Populus imperator. » — *Cicer.*, Pro domo, 33 : « Dominus regum victor atque imperator omnium gentium. »

(3) « Tu regere imperio populos, Romane memento. » (*Virgil.*)

Ce travail d'unité n'a-t-il eu d'autre but que de frayer les voies aux apôtres du Christ? Ce serait dire que le christianisme est le dernier mot de Dieu, le terme auquel l'humanité doit s'arrêter. Ce serait dire encore que tout ce qui dans le monde ancien n'a pas rapport à la religion chrétienne, doit être considéré comme non avenu et au besoin répudié, flétri, condamné. C'est là le langage d'un sectaire; ce ne peut être celui de l'historien. L'antiquité a préparé le christianisme, non seulement en établissant des liens matériels entre les peuples, mais aussi en élaborant les idées et les croyances qui sont passées ensuite dans le dogme chrétien. D'un autre côté, le christianisme n'est pas la vérité miraculeusement révélée, absolue et définitive, comme les chrétiens le disent; il est un anneau dans la chaîne sans fin des destinées de l'humanité : préparé par l'antiquité, il prépare à son tour une ère nouvelle. Dans cette nouvelle civilisation, il y a des éléments hostiles au Christ, et l'opposition contre la religion chrétienne a été inspirée en grande partie par le génie antique. Ce n'est qu'en se plaçant à ce point de vue que l'on peut rendre justice entière à l'antiquité.

Nous disons que le christianisme a ses racines dans les idées et les croyances des anciens. Aux yeux des chrétiens, cela est une hérésie; aux yeux de la philosophie, cela est aussi clair que la lumière du soleil. La semence doit tomber dans un sol préparé, sinon elle ne germe pas. Une religion nouvelle qui ne sortirait pas des entrailles de la société, est une impossibilité morale. Les Pères de l'Église sentaient si bien cette nécessité, qu'ils avouaient que la gentilité avait été préparée à la prédication évangélique par ses philosophes, comme les Hébreux l'avaient été par leurs prophéties; ils allaient jusqu'à appeler les philosophes les prophètes des gentils. Pour concilier cette opinion avec le dogme d'une révélation miraculeuse, ils imaginèrent de mettre les sages de la Grèce en rapport avec le mosaïsme. Convaincus que les païens avaient puisé leur philosophie à la source sacrée de la première révélation, ils n'hésitèrent pas à dire que la religion chrétienne existait en essence avant la venue de Jésus-Christ [1]. Nous nous emparons de leur

(1) *Augustinus*, Retractat., lib. I, c. 13, § 3 : « Res ipsa, quæ nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani,

aveu : oui, les vérités prêchées par le Christ étaient reconnues avant lui; tout ce que nous appelons aujourd'hui religion chrétienne préexistait à sa venue, comme dit saint *Augustin*. Mais pour expliquer ce christianisme antérieur au Christ, dans le sein de la gentilité, nous n'aurons pas recours, comme le faisaient les Pères de l'Église, à des hypothèses auxquelles l'histoire donne un démenti formel, hypothèses évidemment forgées pour le besoin de leur cause. Non, Platon ne s'est pas entretenu en Egypte avec le prophète Jérémie ; non, Aristote n'a point appris sa philosophie chez les rabbins; non, Socrate n'est pas un disciple de Moïse. Les philosophes n'ont pas eu besoin d'une révélation miraculeuse pour conduire l'humanité au seuil du christianisme; ils se sont inspirés de la même révélation dont Jésus-Christ s'est inspiré, de la révélation permanente de Dieu dans l'humanité.

Il faut dire plus : le genre humain n'était pas seulement préparé à entendre la *bonne nouvelle;* le christianisme plonge ses racines dans toutes les doctrines religieuses et philosophiques qui l'ont précédé. Il dérive directement du mosaïsme; or, qu'était-ce que la religion de Moïse? Il ne peut plus être question de rapporter la Loi Ancienne à une révélation miraculeuse; la science a prouvé que les livres sacrés des Juifs sont une œuvre humaine, que ceux qui contiennent la législation de Moïse ont été rédigés bien des siècles après le grand législateur. Il faut donc chercher une origine humaine à la première révélation. Or, en étudiant les faits sans se laisser dominer par les préjugés religieux, l'on voit que ce furent les Gentils qui initièrent Moïse, et que ce ne fut pas Moïse qui initia les Gentils. Nous entendrons les Pères de l'Église reprocher en quelque sorte aux Juifs d'avoir emprunté tout leur culte à l'Égypte : là où ils trouvaient matière à reproche, nous adorons l'action de la Providence. Moïse, élevé par les prêtres égyptiens, puisa dans leur enseignement ce que la sagesse sacerdotale avait de plus intime et de plus profond, pour le transmettre à l'humanité, en ajoutant à ce noble héritage les inspirations de son génie. Là ne se borna pas l'initiation du peuple de Dieu. Les Israélites étaient réellement le

quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio, quæ jam erat, cœpit appellari christiana. » Comparez le T. IV de mes *Études*.

peuple élu, car alors même que Dieu semblait les châtier, il travaillait à leur éducation. L'exil mit la race d'Israël en contact avec les sectateurs de Zoroastre : l'influence du mazdéisme sur les croyances des Juifs n'est plus contestée. Il y avait dans l'Orient une autre religion, bien plus répandue que le culte d'Ormuzd. Le bouddhisme a d'étonnantes analogies avec le christianisme; le lien de parenté nous paraît incontestable, seulement l'histoire ne nous dit pas par quelle voie la communication s'est faite. Ne serait-ce point par les Esséniens, ces moines juifs qui sont presque tout chrétiens? Les descendants d'Israël furent encore initiés à la sagesse des Gentils, par les conquêtes d'Alexandre; la philosophie grecque pénétra à Jérusalem. Devenue religieuse à son déclin, la philosophie chercha la science dans les dogmes de l'Orient. Cette fusion des doctrines et des cultes empreignit le monde d'un esprit religieux, d'une attente universelle qui fut remplie par la venue du Christ. Le christianisme n'est pas tout entier dans l'Évangile : les dogmes proprement dits furent élaborés par les Pères de l'Église, et formulés par les conciles. Et d'où venaient les penseurs chrétiens? De la gentilité. Où avaient-ils été formés? Dans les écoles des philosophes. Ce fut sous l'influence de la philosophie que la *bonne nouvelle* se transforma en doctrine théologique.

Si l'antiquité avait conscience de toutes les vérités qui forment l'essence du christianisme, pourquoi ne lui fut-il pas donné de les réaliser? Pourquoi la venue du Christ fut-elle une nécessité providentielle? L'âge qui prépare n'est point l'âge qui accomplit : celui qui ensemence un champ n'est pas toujours celui qui récolte les fruits. Ce furent les sages, les philosophes, les prophètes du monde ancien qui préparèrent le christianisme; c'étaient eux qui professaient cette religion chrétienne antérieure au Christ dont parle saint Augustin; mais le polythéisme resta la croyance des masses. Ce fait universel avait tant de puissance, qu'il domina les intelligences les plus élevées. A l'époque où le christianisme proclama hautement son ambition d'absorber tous les cultes dans une religion nouvelle, la seule vraie, un mouvement analogue se manifesta dans le monde païen. Mais la fusion des doctrines philosophiques et des croyances religieuses n'aboutit qu'au syncrétisme,

preuve certaine que la notion de l'unité véritable manquait aux anciens. Les derniers penseurs du paganisme s'accommodèrent de la mythologie, en l'interprétant à leur guise ; ils ne s'apercevaient pas que c'était légitimer les erreurs qu'ils repoussaient. C'est ainsi qu'ils trouvaient dans la multiplicité des dieux la raison de la diversité des races humaines. C'était rendre la division fatale, en lui donnant pour fondement une fausse conception de la divinité. Avec une pareille doctrine, les vices qui infectaient la société ancienne, et le plus grand de tous, l'esclavage, eussent été éternels. Bâtie sur la négation de l'unité humaine, l'antiquité devait périr, et faire place à un monde nouveau fondé sur l'unité des hommes en Dieu.

Le dogme chrétien est-il la vérité absolue, définitive? La philosophie répond sans hésiter : non. Elle répond non, par les mêmes raisons qui ont engagé les Pères de l'Église à rejeter la révélation de Moïse. C'était aussi une révélation divine, miraculeuse; cependant les docteurs chrétiens avouaient qu'elle ne comprenait pas toute la vérité, parce que Dieu devait proportionner l'éducation à l'état intellectuel et moral des peuples : il fallait, disaient-ils, à l'homme fait une religion autre qu'à l'enfant. C'est dire que les croyances varient nécessairement et se modifient avec les besoins, les idées et les sentiments des hommes. Si les Pères de l'Église prétendaient que le christianisme était la révélatien définitive, c'est qu'ils croyaient avec Jésus-Christ et les apôtres, que le monde était dans son dernier âge, qu'il approchait de sa fin. Ils ne se doutaient pas qu'ils avaient des milliers de siècles devant eux, et que la société de l'avenir réclamerait une croyance nouvelle qui fût en harmonie avec son développement intellectuel et moral. Nous pouvons donc nous fonder sur la doctrine même des Pères, et dire qu'à cette société nouvelle il faut une religion autre qu'à la société ancienne.

Le christianisme, né dans l'antiquité, reproduit à certains égards les vices du monde ancien dans le domaine de la religion. L'antiquité a abouti à une monarchie universelle. C'est le rêve des conquérants, dès qu'ils paraissent dans l'histoire : quand ce rêve devient l'ambition d'un Alexandre, il a quelque chose de séduisant;

mais, pour l'apprécier, il suffit de voir ce que devint l'idéal, alors qu'il fut réalisé par le peuple roi : la magnifique unité de l'empire romain n'était qu'un abri pour la société ancienne dans sa décadence, et elle hâta même cette décrépitude en tuant toute vie individuelle. La monarchie universelle est un faux idéal, parce qu'elle ne tient pas compte de l'élément de diversité que Dieu a répandu dans toute la création. Eh bien ! l'unité catholique est en quelque sorte la reproduction de l'unité romaine : elle veut imposer un seul et même dogme, et jusqu'à un seul et même culte au monde entier, et concentrer dans les mains d'un seul homme la puissance immense de l'Église universelle. Vaines prétentions ! l'humanité a brisé l'unité religieuse de Rome chrétienne, comme elle a brisé l'unité politique de Rome païenne. Elle veut la liberté dans le domaine de la religion, comme elle la veut dans celui de la politique.

Si l'antiquité n'a pas connu la vraie liberté, même dans ses républiques, il s'est cependant trouvé une race qui a pratiqué la liberté de l'intelligence. La philosophie est la gloire éternelle de la Grèce; or, qui dit philosophie, dit liberté de penser : c'est la liberté individuelle dans sa profondeur la plus intime. Le christianisme vint dépouiller la gentilité de ce don de Dieu. Nous n'avons pas à rechercher ici les raisons de ce fait. Constatons seulement que le dernier des Hellènes, Julien l'apostat, protesta contre la victoire du Galiléen, et la postérité a fait droit à son opposition. Le génie libre de la Grèce, en ressuscitant au quinzième siècle, a rendu à l'esprit humain la liberté qui fait sa vie; mais aussi cette *renaissance* a mis fin au règne du christianisme traditionnel. S'il veut regagner l'empire des âmes, il faut qu'il se retrempe dans l'esprit plus large des Pères de l'Église grecque, il faut qu'il donne satisfaction à des besoins, à des idées, à des sentiments qu'il a ignorés ou qu'il a méconnus.

Il n'est donc pas vrai de dire que l'antiquité n'a eu qu'une mission préparatoire. Elle a préparé le christianisme, il est vrai; mais comme la religion chrétienne ne satisfaisait pas un besoin impérissable de l'esprit humain, la gentilité est sortie de son tombeau pour combattre la tyrannie du dogme chrétien, et la vic-

toire est restée à la Grèce. Tellement il est vrai que le christianisme n'est pas le dernier mot de Dieu. Il ne répond pas même à des besoins qui s'étaient déjà fait jour dans le monde ancien. Le mosaïsme avait la haute ambition de réaliser l'égalité dans la vie civile. Le christianisme, religion de l'autre monde, abandonna la terre à César et se contenta du ciel. Loin de songer à abolir l'esclavage, cette iniquité des iniquités, il le sanctifia en quelque sorte. Le mosaïsme était dans le vrai : la religion ne doit pas uniquement diriger nos regards vers la vie future : la vie actuelle est tout aussi sainte, et l'homme doit y réaliser le bien et la vérité, en tant que sa nature imparfaite le lui permet. Le christianisme qui se préoccupe si exclusivement de la vie future, donne-t-il au moins de cette existence une idée qui réponde aux espérances de l'humanité? Sur ce point encore, et il est fondamental, une religion antique dépassa la croyance chrétienne. Le mazdéisme est une religion de lutte et d'activité : la Lumière combat sans relâche les Ténèbres, mais le bien finit par vaincre et toutes les créatures sont sauvées. Le christianisme historique, s'attachant à quelques paroles du Christ et de saint Paul, enseigne que l'immense majorité du genre humain est vouée aux feux éternels de l'enfer. Désolante croyance qui longtemps fit la force de l'Église, mais qui sera aussi la cause de sa ruine, et qui entraînerait la chute de la religion chrétienne, si celle-ci restait attachée à un dogme, dont l'humanité ne veut décidément plus.

Le christianisme n'est donc pas la doctrine définitive. Il n'y a point de doctrine définitive, parce que l'homme ne connaît point et ne peut pas même connaître la vérité absolue. Notre destinée est de marcher vers la réalisation d'un idéal que nous n'atteindrons jamais, dont nous n'aurons jamais une conscience entière. Mais c'est beaucoup de savoir que l'idéal est devant nous; cette conviction nous sauve du fatalisme de l'antiquité, et elle devient le principe le plus actif de notre perfectionnement.

L'ORIENT.

LES THÉOCRATIES.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

§ I. *Éléments de l'Orient.*

N° 1. Caractère de la civilisation orientale.

Aussi haut que les traditions historiques remontent, elles nous ramènent vers l'Orient. L'Europe était encore en pleine barbarie que déjà des monarchies puissantes s'élevaient en Asie et en Égypte. Un célèbre écrivain (1) dit que « tous les grands mouvements imprimés à l'espèce humaine sont partis de l'Orient ou sont venus s'y perdre. » Il y a une profonde vérité dans les paroles de *Chateaubriand*. Les trois religions qui se partagent aujourd'hui la terre, le bouddhisme, le christianisme et le mahométisme, ont leur racine en Asie; c'est dire que là aussi est le point de départ de notre vie intellectuelle et morale.

Quelle est cette civilisation primitive? Comment s'est-elle transmise aux peuples qui nous l'ont léguée, transformée par leurs travaux? Notre siècle, si curieux de remonter aux origines des choses et d'en suivre le développement progressif, s'est vivement préoccupé de l'Orient; ces efforts ont été récompensés par la découverte d'une littérature plus vaste que les monuments de la Grèce et de Rome. Les livres sacrés de l'Inde, ses poëtes et ses philosophes, révélés au monde par le zèle des savants anglais, ont toute l'importance

(1) *Chateaubriand*, les Martyrs, livre XI.

d'une révolution intellectuelle : sera-t-elle aussi féconde qu'on se l'est imaginé dans la première ferveur de l'enthousiasme? Les plus savants orientalistes avouent que leurs connaissances sont trop incomplètes pour donner une réponse à cette question [1]. L'Asie nous présente des idées, des religions et des civilisations différentes; mais nous ne connaissons pas le développement historique de ces doctrines. L'histoire fait défaut à l'Orient. L'esprit européen ne recule pas devant l'aridité des dates; la chronologie a pour lui ses attraits. Le génie oriental ne sait pas se plier aux documents et les rapporter dans leur sèche réalité; les historiens comme les poëtes surchargent les faits d'ornements, au point qu'ils disparaissent et se changent en symboles : le héros devient un dieu, la narration un mythe, l'histoire un rêve. Ne doit-on pas trembler de se risquer sur ce terrain mal assis? Les Grecs qualifiaient de Barbares tous les peuples qui leur étaient étrangers, parce qu'ils supposaient à tous les mêmes mœurs et les mêmes tendances. Nous reconnaissons aujourd'hui leur erreur et leur aveuglement; ne les imitons pas, en confondant dans un même jugement toutes les civilisations qui se sont produites dans le monde oriental. Pendant des siècles, l'histoire de l'Asie était un thème tout fait. Historiens et philosophes répétaient que l'Orient était immobile, courbé sous la théocratie ou enchaîné par le despotisme. Qu'y a-t-il de vrai dans cette histoire traditionnelle?

L'immutabilité des institutions et des mœurs orientales est un lieu commun [2]. Les philosophes ont cherché la raison providentielle d'un fait, accepté comme un axiome : « L'Orient est immobile », dit *Ballanche,* « parce qu'il devait être la source éternelle de nos destinées progressives. Le sol sur lequel on bâtit ne doit

(1) « Quelques rapides progrès qu'ait faits de nos jours la connaissance de l'Inde ancienne, personne ne sera surpris que des études, qui ne datent guère que de 40 années, n'aient pas encore dissipé les ténèbres qui enveloppent l'histoire d'une nation, *dont aucune bibliothèque européenne ne possède peut-être d'une manière complète les monuments littéraires.* » (*Burnouf,* Préface du *Bhâgavata Purâna,* p. IV).

(2) Ce qui existe aujourd'hui dans l'Inde, dit *Robertson* (Recherches sur l'Inde ancienne, Appendice), y fut toujours, et y continuera vraisemblablement.

pas toujours trembler » (1). *Montesquieu* explique le caractère particulier de l'Asie par l'influence du climat (2). Son observation a été reproduite par Mr *Cousin* : « Un immense continent, dit-il, enceint d'un Océan immense qui, au lieu d'attirer l'homme, le décourage, paraît destiné par la nature à devenir le théâtre de l'immobilité » (3). A mesure que nous avançons dans la connaissance des choses orientales, des doutes sérieux s'élèvent sur cette histoire conventionnelle (4). Peut-être serons-nous un jour forcés d'avouer que nous avons rendu la nature complice de notre ignorance, en lui imputant le dessein impie d'avoir prédestiné la plus belle partie du globe à un état immobile comme la mort.

La vie de l'Orient est un reflet de ses croyances ; or, le peu que nous savons des systèmes religieux de l'Inde prouve que les dogmes se sont modifiés en Asie aussi bien qu'en Europe. La religion des Vêdas diffère essentiellement de la doctrine brâhmanique. Les plus anciens livres sacrés ne connaissent pas les castes, ni la transmigration des âmes, les deux fondements de la société indienne. Le brâhmanisme lui-même n'a pas été immobile. De son sein est sorti un réformateur : expulsé de l'Inde, après une lutte séculaire, le bouddhisme a converti à sa foi une grande partie du monde asiatique. L'Inde se partage en une multitude de sectes (5). La loi de la perfectibilité

(1) *Palingénésie sociale*, IIe partie (OEuvres, T. III, p. 230, éd. in-8°). Mr *Cousin* a reproduit la même pensée : « Il fallait bien que le berceau du monde fût ferme et fixe pour pouvoir porter tous les développements ultérieurs de la civilisation humaine. » (Cours de l'histoire de la philosophie, IIe leçon.)

(2) *Esprit des Lois*, XIV, *4*.

(3) *Cousin*, Cours de l'histoire de la philosophie, VIIIe leçon.

(4) « Il semble, » dit *Rémusat* (Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientale, p. 225), « qu'il y ait quelque part une vaste contrée, un pays immense, appelé l'Orient, et dont tous les habitants, formés sur le même modèle et assujettis aux mêmes influences, peuvent être appréciés d'après les mêmes considérations. Mais qu'ont de commun tant de peuples divers, si ce n'est d'être nés en Asie? » — *Ibid.* (p. 226) : « Si on voulait considérer les objets d'un peu plus près, on serait surpris de la multitude de choses qu'on ne sait pas, et confondu de la prodigieuse diversité qu'on découvrirait, sous mille points de vue différents, chez des nations qu'on réunit ici dans une commune indifférence, ou pour mieux dire, dans une ignorance universelle. »

(5) Il y a vingt sectes de *vichnouvistes*, neuf sectes au moins de *raïvas* (sectateurs de Siva), quatre sectes de *saktas*, et dix sortes de sectes mélangées, dans

préside-t-elle à ces révolutions? Le progrès est évident pour le bouddhisme qui s'est inspiré du dogme de l'égalité dans un pays dont la constitution sociale repose sur les castes [1]. Nos connaissances sont trop imparfaites pour déterminer le sens et la portée de toutes les sectes; mais leur existence seule prouve que l'Orient est soumis à la loi générale de l'humanité, le mouvement. La vieille Égypte passait pour être aussi immobile que ses momies. Mais si les momies ne changent point, tout ce qui a vie se transforme sans cesse. En Égypte comme dans l'Inde, la langue s'est modifiée, ainsi que les arts et la religion. Qui le croirait? Il s'est trouvé un pharaon révolutionnaire qui voulut remplacer les innombrables divinités des Égyptiens par un seul dieu, le soleil [2]. L'immobilité prétendue de l'Orient n'est qu'un préjugé historique.

N° 2. Éléments de la civilisation orientale.

Les Théocraties. Les États despotiques. Les États commerçants.

La religion est le fondement de toute civilisation : cela est vrai surtout de l'Orient. Chez les Aryens de la Perse et de l'Inde, chez les Égyptiens et chez les Hébreux, des livres sacrés ou des croyances religieuses sont le principe de la vie civile et politique; la législation se confond avec la morale; la littérature et la philosophie s'inspirent des dogmes, et les arts représentent le culte. Mais la théocratie a-t-elle partout le même caractère? Ici encore les géné-

lesquelles il y a encore neuf subdivisions. D'autres comptent en tout 106 sectes. (*Rémusat*, Mélanges posthumes, p. 144.)

(1) Le mouvement de réforme ne s'est pas arrêté dans l'Inde. On connaît la tentative philosophique du célèbre *Rammohun-Roy*, qui chercha à concilier les dogmes de l'Orient avec le christianisme (*Revue britannique*, octob. 1833).

L'évêque anglais Heber nous apprend qu'un réformateur (*Swabi Narain*) prêchait *un Dieu*, et une morale plus pure que celle du brâhmanisme; il enseignait la fraternité et l'abolition des castes. Il avait réuni un assez grand nombre de disciples : à Guzarate on en comptait 50,000 (*Heber*, Narrative, T. III, p. 29, 34-43).

(2) *Lepsius*, Ueber den ersten ægyptischen Goetterkreis (dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, 1851, p. 196, ss.).

ralités ont longtemps caché notre ignorance [1]. Les découvertes de l'héroïque *Anquetil Duperron* et les travaux profonds de *Burnouf* ont révélé un monde nouveau dans l'Orient. La doctrine de *Zoroastre* et le *brâhmanisme* sont sortis d'une souche commune; mais des différences essentielles distinguent les deux religions rivales. Le *brâhmanisme* s'éloigne de nous, et paraît avoir peu de rapport avec le génie de l'Occident; sous son empire l'homme est tombé dans l'esclavage de l'univers physique; il a abouti par le panthéisme à l'inactivité, à la confusion, au néant. Le *mazdéisme* revendique la souveraineté de la nature en s'attribuant le droit de la discipliner à son gré, et il évite l'écueil du panthéisme en maintenant la personnalité de l'homme en face de Dieu; il prépare par là le règne de la liberté [2].

Cette première distinction dans ce qu'on appelle l'Orient théocratique ne suffit pas encore pour rétablir la réalité des choses à la place de vagues et fausses généralités. L'*Inde* est le véritable type de la théocratie; sa constitution sociale est l'inégalité la plus absolue, les castes reçoivent une sanction religieuse et deviennent immuables. A mesure qu'il se rapproche de l'Occident, le régime sacerdotal perd son caractère divin. Les castes existent chez les *Égyptiens*, mais déjà elles ressemblent à une organisation systématique, à un partage de fonctions. Le mosaïsme procède tout ensemble de l'Asie et de l'Égypte; mais chez les Hébreux, la théocratie subit une modification définitive, la caste disparaît : tous les enfants d'Israël sont initiés à la doctrine de vie. Ainsi l'Orient part de la caste et aboutit à l'égalité religieuse. Arrivé à ce point, il donne la main à la Grèce et à Rome qui admettent aussi l'égalité, mais seulement dans les limites de la cité. L'Égypte et la Judée servent de transition, sous le rapport du dogme, entre les deux mondes. La transition extérieure se fait par les États despotiques, les

(1) « Tout aujourd'hui ne nous paraît identique que parce que nous ne connaissons rien. » *Burnouf*, Journal des Savants, 1837, p. 166.

(2) La différence entre les deux religions éclate dans la conception de la destinée de l'âme. Le brâhmanisme, à quelqu'époque qu'on l'étudie, aboutit à la *transmigration* et à l'absorption en Dieu. Le mazdéisme dans ses plus anciens monuments enseigne la *résurrection* (*Burnouf*, Journal Asiatique, juillet 1840, p. 7).

grandes monarchies qui se sont élevées dans l'Asie occidentale.

Le *despotisme* de l'Asie a eu plus de retentissement encore que ses théocraties. Nous ne dissimulerons pas ce qu'il a d'avilissant pour l'espèce humaine. La royauté a vainement cherché en Europe à se rattacher à Dieu; l'aristocratie d'abord, le peuple ensuite ont limité ses prétentions. L'Orient est le vrai siége de la force, armée du droit divin. Les *Lois de Manou* représentent les rois comme des dieux (1). La confusion de la royauté et de la divinité existait également chez les Égyptiens (2). Elle passa aux états despotiques. Sur les monuments de Ninive, les rois sont revêtus d'un caractère sacré (3). Les monarques persans se faisaient appeler *Seigneur et Dieu* (4). On dirait que l'Orient, ne pouvant échapper à la loi du plus fort, a voulu la sanctifier en identifiant la force avec Dieu. Mais les hommes ne sont pas capables de supporter la toute-puissance; le despotisme, considéré comme divin, est la source du pouvoir monstrueux que les Orientaux ont toujours reconnu à leurs maîtres et sur leurs personnes et sur leurs biens. Le célèbre tableau que Samuel fit de la royauté aux Hébreux, lorsque ceux-ci demandèrent un roi, n'est pas une satire; c'est l'expression

(1) *Lois de Manou*, VII, 8, 5 : « On ne doit pas mépriser un monarque, même encore dans l'enfance, en se disant : c'est un simple mortel; *car c'est une grande divinité qui réside sous cette forme humaine*... C'est parce qu'un roi a été formé de particules tirées de l'essence des principaux dieux, qu'il surpasse en éclat tous les autres mortels. »

(2) L'assimilation du roi et du dieu, dit M. *Ampère*, est un trait caractéristique de la religion et de la société égyptiennes. On voit au fond du sanctuaire *Ramsès* assis, lui quatrième, avec les dieux *Phta, Ammon* et *Phré*. Sur les murs du temple, on lit également le nom de Ramsès à côté de la figure qui offre et à côté de la figure qui reçoit l'hommage religieux; par une étrange apothéose, le Pharaon est à la fois le prêtre et l'objet du culte. Les mêmes symboles hiéroglyphiques désignent la divinité et la royauté (*Ampère*, Voyage et recherches en Égypte et en Nubie. *Revue des deux Mondes*, 1849, Tome I, p. 95, 105). — Comparez *Rosellini*, I Monumenti Storici dell' Egitto, T. III, p. 80-84.

(3) *Layard*, Nineveh and its Remains, T. II, p. 267.

(4) *Aristot.*, De Mundo, c. 6. — Un satrape persan disait à Thémistocle : « Vous autres, vous estimez au-dessus de tout la liberté et l'égalité. Pour nous, entre tant de belles lois que nous avons, la plus belle à nos yeux, c'est celle qui nous ordonne d'honorer le roi, et *d'adorer en lui l'image du dieu qui conserve toutes choses.* » (*Plutarch.*, Themist., c. 27).

fidèle de l'état social de l'Orient [1]. Cependant les Hébreux ne se laissèrent pas effrayer par la peinture des maux qui les attendaient : ils préférèrent le gouvernement militaire au régime théocratique. N'est-ce pas une marque du progrès que la société a accompli, en passant de la théocratie au despotisme?

La puissance du sacerdoce est plus illimitée encore que celle de la royauté, puisqu'elle domine même cette dernière. Dans l'Inde, la condition des castes inférieures est plus vile que celle des vaincus et des esclaves dans la monarchie persane : il y a égalité de tous, sous le despotisme d'un seul, tandis que dans les théocraties il y a inégalité radicale, perpétuelle. Le fait seul de la dissolution des castes constitue un progrès immense. Un historien grec remarque avec étonnement que les Égyptiens appartenant aux castes inférieures ne prenaient aucune part aux affaires publiques [2]. C'est que dans le régime sacerdotal il n'y a pas de vie publique, il n'y a pas encore d'État; au sein de la même société vivent des peuples différents; ce ne sont pas des montagnes ni des fleuves qui les séparent, c'est la foi : la religion, qui devrait être le lien des hommes, devient la plus insurmontable des barrières. Sous le régime despotique, le roi est le représentant de la divinité; devant son pouvoir, tous les autres sont sur le même niveau; il constitue à lui seul l'État; il y a donc un État, sous une forme

(1) I *Samuel*, VIII, 11-17 : « Voici comment vous traitera le roi qui régnera sur vous : Il prendra vos fils, et il les mettra sur ses chariots, et parmi ses gens de cheval, et ils courront devant son char. Il les prendra aussi pour les établir gouverneurs sur des milliers, et gouverneurs sur des cinquantaines, pour labourer ses champs, pour faire sa moisson, et les instruments de guerre, et tout l'attirail de ses chariots. Il prendra aussi vos filles, pour en faire des parfumeuses, des cuisinières et des boulangères. Il prendra aussi vos champs, vos vignes et vos bons oliviers, et il les donnera à ses serviteurs. Il dîmera ce que vous aurez semé et ce que vous aurez vendangé, et il le donnera à ses officiers et à ses serviteurs. Il prendra vos serviteurs et vos servantes, et l'élite de vos jeunes gens, et vos ânes, et les employera à ses ouvrages. Il dîmera vos troupeaux, et vous serez ses esclaves » (Trad. d'*Osterwald*).

Telle est encore la loi de l'Orient. Les Persans, dit *Chardin*, croient que les rois sont naturellement violents et injustes; une de leurs manières de parler est de dire : *faire le roi*, pour dire, *opprimer quelqu'un et violer la justice*. Même devant les magistrats, quand on veut se plaindre d'un outrage excessif, on crie : *il a fait le roi avec moi* (*Voyage en Perse*, T. IX, p. 167, éd. Lecointe).

(2) *Diodor.*, I, 74.

grossière, il est vrai, en ébauche plutôt que réalisé; mais sous la brutale organisation de la conquête, nous voyons paraître pour la première fois l'égalité, cette sainte loi de l'avenir; en avançant vers l'Occident, l'idée grandira, les esclaves se transformeront en citoyens, et un jour viendra où tous les hommes seront égaux.

Y a-t-il aussi progrès dans le droit de guerre des états despotiques et dans le système de leurs relations internationales? Les ruines des villes les plus magnifiques que les hommes aient élevées, le massacre de populations entière et les horreurs du sérail attestent la cruauté des terribles Nomades qui fondèrent les monarchies de l'Orient. Mais d'autre part, l'humanité et la tranquillité des théocraties ne sont qu'apparentes : les supplices et les sacrifices sanglants ne leur répugnent pas. L'esprit guerrier est plus favorable aux communications des peuples que le génie théocratique. On ne peut nier que le sacerdoce ne tende à isoler les nations; il n'a pas tenu aux prêtres que l'Inde, l'Égypte et la Judée ne formassent des mondes à part. Les races guerrières sont poussées hors des limites de leur patrie par un goût d'aventures qui s'élève bientôt jusqu'à l'ambition des conquêtes. La guerre rapproche forcément les peuples, en attendant que la fraternité les unisse.

La théocratie et le despotisme ne sont pas les seuls éléments de l'Orient. Le berceau du genre humain renfermait tous les germes du développement futur de l'humanité. C'est l'Orient, livré en apparence à l'inaction et à l'immobilité, qui a inauguré le commerce, symbole de l'activité et de l'intelligence. Les *cités phéniciennes* ont servi d'intermédiaires entre les peuples de l'Asie et de l'Occident; *Carthage*, leur fille, a étendu ses relations sur le monde entier.

§ II. *Relations entre l'Orient et l'Occident.*

N° 1. Hypothèse d'un peuple primitif.

L'Orient contient trois éléments : la théocratie, le despotisme et le commerce; sous ces trois faces, il se lie à l'Occident. Mais quel est le rapport de filiation ou de parenté entre les deux mondes? Il n'y a pas de recherches plus difficiles que celles de la génération et de la communication des idées. Elles nous reportent aux origines des sociétés, et les origines des choses sont impénétrables. De là la grande mobilité d'opinions sur ce problème important : les révolutions dans la science sont presque plus rapides que celles du monde politique. Cependant, au milieu de la contrariété des systèmes, il y a une conviction à laquelle l'humanité s'attache pour ainsi dire instinctivement, c'est que l'Orient est le berceau de la civilisation. Cette croyance s'était déjà fait jour dans l'antiquité, bien qu'elle fût en opposition avec les prétentions des peuples à l'autochthonie. Les Grecs, les plus vains des hommes, s'obstinaient à chercher la source de leur religion, de leurs arts et de leur philosophie, chez des nations qu'ils traitaient de barbares; ils croyaient que les Égyptiens et les Phéniciens leur avaient apporté les premiers germes de la culture intellectuelle. Lorsque, au déclin de l'antiquité, les derniers penseurs du paganisme voulurent allier les dogmes religieux aux doctrines philosophiques, ils célébrèrent la sagesse orientale comme la source sacrée de toute croyance et de toute science. L'humanité pressentait que l'Orient, d'où nous vient la lumière vivifiante du soleil, allait lui rendre une nouvelle vie morale.

Le christianisme, devenu la loi du monde occidental, donna une autorité religieuse à la tradition qui plaçait dans l'Asie le point de départ de l'espèce humaine et de la civilisation. Les livres sacrés des Hébreux, révérés par l'Europe chrétienne comme

les annales authentiques du genre humain, lui enseignaient que les premiers hommes avaient vécu dans une contrée bénie de l'Orient, que toutes les nations procédaient d'Adam et d'Ève, que toutes avaient reçu en partage le don de la parole divine, mais qu'elles avaient fini par altérer la vérité; que pour conserver ce précieux dépôt, Dieu avait élu une race à part qui, malgré ses erreurs, était restée fidèle à sa haute mission. Les Hébreux passèrent en conséquence pour le peuple primitif, la Bible pour la source de nos croyances religieuses et de notre vie intellectuelle.

Telle fut la première hypothèse d'un peuple primitif, initiateur de l'humanité. Comme elle reposait sur la foi dans les livres sacrés, elle tomba lorsque les attaques des libres penseurs et les travaux plus sérieux des orientalistes eurent ruiné l'autorité historique de la Bible. Comment rattacher à la tradition hébraïque, l'Égypte, dont l'organisation sociale remonte au-delà du déluge? le mazdéisme qui dispute l'antiquité à Moïse? les races européennes qui reconnaissent des frères dans les peuples âryens, tandis qu'aucun lien ne les unit aux Hébreux?

Cependant l'idée d'un peuple primitif avait jeté de profondes racines. La filiation hébraïque étant abandonnée, les savants allèrent à la recherche d'une nouvelle généalogie de l'humanité.

Quand la littérature sanscrite fut révélée au monde, on découvrit des rapports évidents entre les langues européennes et la langue sacrée des brâhmanes. D'un autre côté, les orientalistes prirent à la lettre l'immensité des cycles et des périodes qui faisaient remonter l'histoire indienne jusqu'à la création. Ils ne doutèrent plus que la civilisation n'eût ses racines dans l'Inde, berceau de l'humanité. Dans leur opinion, l'Égypte était une colonie brâhmanique, le polythéisme grec le débris d'un système plus universel et plus complet élaboré sur les bords du Gange; la philosophie remontait aux brâhmanes par Pythagore et Platon; les Chinois, ce peuple à part, étaient sortis de l'Inde; les nations de race germanique portaient dans leur langue l'empreinte de leur origine indienne; les Mexicains mêmes et les Péruviens étaient des

descendants de la race âryenne(1). Le système de *W. Jones* fut adopté comme une vérité incontestable(2). Mais l'Inde ne resta pas longtemps le séjour du peuple initiateur. Lorsque des études nouvelles firent connaître une tradition plus ancienne, dont le brâhmanisme n'était qu'une branche détachée, le peuple primitif fut placé dans l'Aryane (3).

Bientôt ces brillantes hypothèses furent abandonnées. On s'aperçut que la chronologie imaginaire des brâhmanes était une base peu sûre pour l'histoire de l'humanité(4). Plus on pénétrait dans l'antiquité orientale, plus le génie de l'Inde paraissait contraire et pour ainsi dire hostile à l'esprit de l'Occident; ne reconnaissant pas ses sentiments ni ses tendances dans ce monde des rêves et de l'inaction, l'Europe renia la filiation qu'on lui avait attribuée. La Chine, mieux étudiée, fut trouvée plus étrangère encore à l'Inde. L'Égypte, sortant de ses tombeaux, revendiqua une antiquité qui dépasse tout ce que nous savons de certain sur les origines indiennes. Ainsi s'écroulait pièce à pièce le frêle édifice du monde primitif. La science a repris sa marche lente et mesurée; elle a conclu que, dans l'état actuel de nos connaissances historiques, le problème de la génération des peuples et des civilisations était insoluble, en ce sens qu'il est impossible de prouver que le genre humain procède d'un peuple primitif(5). Il y a un fait qui à lui seul

(1) *W. Jones* a développé ce système dans ses Dissertations sur les Indiens; sur les Chinois; sur les divinités de la Grèce, de l'Italie et de l'Inde (*Asiatic Researches*, T. II, de la trad. all.).

(2) Il est encore aujourd'hui répété comme un axiome (*P. Leroux*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, T. III, p. 56).

(3) *Roth*, Die heilige Zendsage.

(4) *Burnouf* dit des hypothèses fondées sur les traditions brâhmaniques : « L'immensité des cycles et des périodes pendant lesquels les brâhmanes affirmaient que leur littérature s'était développée, causa à quelques esprits ardents une espèce de vertige, et leur fit adopter sur l'antiquité de la civilisation brâhmanique des systèmes où l'extravagance des idées n'était égalée que par la précipitation des jugements. » (*Préface du Bhâgavata Purâna*, p. 104).

(5) *Humboldt* (Cosmos, T. II, p. 134, trad. fr.) dit : « L'histoire, en tant qu'elle s'appuie sur des témoignages humains, ne reconnaît pas de peuples

nous empêche d'admettre cette hypothèse. S'il y a eu un peuple primitif, il faut qu'il y ait eu une langue primitive, source de toutes celles qui se parlent encore aujourd'hui; il faut qu'il n'y ait qu'une race humaine, de laquelle dérivent par la voie directe de la filiation toutes les races qui peuplent la terre : or, jusqu'ici l'on n'est pas parvenu à ramener les diverses langues ni les diverses races à une souche commune (1).

N° 2. Liens intellectuels entre l'Orient et l'Occident.

Si l'hypothèse d'une filiation rigoureuse et continue de la civilisation ne peut être prouvée, est-ce à dire qu'il n'y ait aucune parenté entre les peuples? La science n'a pas évité ce nouvel écueil. L'esprit humain ne sort d'un excès que pour tomber dans un autre. Après avoir cru à l'unité absolue, l'on soutint que la civilisation s'est développée d'une manière indépendante sur les bords du Gange, de l'Euphrate, du Nil et de la Méditerranée (2). Le système de l'autochthonie doit être rejeté aussi bien que celui d'un peuple primitif; il mérite même moins de faveur, parce qu'il brise le lien qui unit les diverses nations et en fait une seule humanité. Il y a une loi générale qui doit servir de guide à travers l'obscurité des traditions, c'est celle de l'unité dans la variété. La diversité des races et des langues n'empêche pas que le genre humain ne soit un. Si la Providence a créé des centres particuliers pour le développement original des facultés de l'homme, ces centres dispersés sont néanmoins destinés à se réunir et à se fondre en un tout harmonique. L'Orient ne fait pas exception à cette loi.

originaires, ni de siége primordial de la civilisation; elle n'admet pas cette physique primitive ni cette science révélée de la nature qui aurait été étouffée plus tard sous les ténèbres de la barbarie et du péché. »

(1) Un des philologues les plus distingués de l'Allemagne (*Pott*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, Sect. II, T. 18, p. 2) déclare qu'il est absolument impossible de ramener toutes les langues à une souche commune.

(2) *Stuhr*, Die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients (Introduction, p. 21-49).

Hegel dit que l'Asie est concentrée sur elle-même comme la lumière du soleil (1). Mais le soleil répand ses rayons sur le monde entier; n'en serait-il pas de même de la lumière intellectuelle qui vient de l'Orient? Dès la haute antiquité, les riches produits que la nature prodigue dans l'Asie orientale étaient connus et recherchés chez les peuples les plus éloignés (2). Les relations nées des besoins matériels entraînèrent un échange des pensées, nécessité tout aussi impérieuse pour l'homme que la nourriture du corps : la sagesse de l'Orient devint proverbiale (3). Plus nous pénétrons dans les croyances et dans les doctrines des grandes nations de l'ancien monde, plus nous apercevons de rapports et de traits de ressemblance qui attestent d'antiques communications (4).

Bien que l'unité et la solidarité des peuples soient certaines, la voie par laquelle ils sont entrés en rapport reste toujours obscure. L'Europe remonte par Rome à la Grèce, et les Grecs ont reçu de l'Orient le germe de leur culture intellectuelle. Cette filiation de la civilisation occidentale est un fait acquis à la science : le système de l'autochthonie de la Grèce ne trouve plus que de rares partisans. Mais le désaccord commence lorsque, quittant le domaine des généralités, on demande quelle est la nation de l'Orient qui a initié les Hellènes à la vie de l'intelligence. La diversité des opinions prouve que l'incertitude règne encore et que le doute est permis.

La Grèce rattachait elle-même ses origines à l'Égypte. Cette tradition, attaquée et défendue avec passion, gagne du terrain à mesure que l'on avance dans la connaissance des antiquités égyp-

(1) *Philosophie der Geschichte*, p. 127, 2e édit.

(2) *Genèse*, XXXVII, 25.

(3) I *Rois*, IV, 30.

(4) *Rémusat*, Mélanges posthumes, p. 192. Le célèbre orientaliste dit dans ses *Mélanges asiatiques* (T. I, p. 98, 99) : « On a cru les nations civilisées de l'ancien monde plus complètement isolées, et plus étrangères les unes aux autres, qu'elles ne l'étaient réellement, parce que les moyens qu'elles avaient pour communiquer entre elles et les motifs qui les y engageaient nous sont également inconnus. Nous sommes peut-être un peu trop disposés à mettre sur le compte de leur ignorance ce qui n'est qu'un effet de la nôtre. »

tiennes (1). Mais les Égyptiens venaient-ils de l'Orient, ou étaient-ils autochthones? Ici l'obscurité reparaît. Les savants les plus éminents ont longtemps admis comme un fait incontestable, que l'Égypte procède de l'Inde. Cette hypothèse, quelque séduisante qu'elle soit, a dû être abandonnée, lorsque des témoignages irrécusables prouvèrent que la société égyptienne était déjà formée, à une époque où la présence de la race âryenne dans l'Inde est au moins incertaine. Les égyptologues ont signalé des différences considérables entre l'Égypte et l'Orient; cependant ils paraissent disposés à admettre que l'Égypte a ses racines dans l'Asie. La découverte de Ninive ouvre un nouvel horizon à l'histoire du genre humain. L'Asie, dont les annales ne remontaient qu'à deux ou trois mille ans avant notre ère, revendiquera peut-être une antiquité aussi reculée que l'Égypte. Les monuments assyriens attestent dès maintenant que la Grèce a subi l'influence de l'Orient. L'Inde a-t-elle eu une action sur les Hellènes? Les Indianistes ne croient plus à une filiation rigoureuse des deux civilisations; ils ne croient pas davantage qu'elles se soient développées d'une manière indépendante : il y a un lien, quoique nous ne puissions pas le saisir dans l'histoire. Les Phéniciens ont également eu d'antiques rapports avec la Grèce. Mais quelle est la science que la race commerçante de Tyr a répandue sur toutes les côtes de l'Europe? Nouvelle incertitude. Si l'on en croit quelques savants, les Phéniciens n'auraient été que les facteurs de la sagesse égyptienne; leurs relations avec les Grecs et avec tous les peuples de l'Occident attestent au moins une influence de l'Orient sur l'Europe. Il y avait encore en Asie un peuple, en apparence isolé, mais que la Providence mit en communication avec toutes les races théologiques de l'antiquité : si politiquement nous sommes les descendants de Rome et de la Grèce, le christianisme, fondement de notre vie morale, nous rattache à la Judée. Ainsi partout nous découvrons des liens entre l'Europe et l'Asie. La parenté des deux mondes et l'action que l'Orient a exercée sur l'Occident ne peuvent donc être méconnues.

(1) Voyez plus bas, livre de l'Égypte, ch. III, § 2, N° 1.

Nous ne nous dissimulons pas le vague des résultats auxquels nous conduisent nos recherches. Nous avons la conviction que les peuples de l'Asie réclament une place dans l'histoire de la civilisation européenne. Si elle leur a été longtemps refusée, c'est par ignorance. La littérature indienne, les livres sacrés des Perses, les monuments de l'Égypte et de l'Assyrie ont dissipé les ténèbres, mais sans faire luire la lumière : c'est depuis que nos connaissances sont augmentées que nous sentons combien elles sont défectueuses. Nous ne pouvons que marquer la lacune ; l'avenir la comblera peut-être.

§ III. *Différences entre l'Orient et l'Occident. Rapprochement des deux mondes.*

La parenté de l'Orient et de l'Occident n'empêche pas qu'il n'y ait des différences profondes entre ces deux grandes fractions du genre humain. La théocratie est l'élément dominant de la vie orientale ; elle a empreint de son esprit le despotisme et jusqu'aux républiques commerçantes de Tyr et de Carthage. Or, si l'on pénètre au fond de la doctrine sacerdotale, l'on y découvre comme essence le principe de l'inégalité. L'Occident paraît se mouvoir dans une direction opposée ; l'égalité est son idéal : la religion le consacre comme un dogme, les peuples cherchent à l'appliquer dans l'ordre politique. L'inégalité est donc, du point de vue de nos *Études*, le trait caractéristique de l'Orient ; elle existe dans la famille, dans la société, dans les relations internationales.

Quelle est la condition de la famille dans l'Orient? La malédiction divine pèse sur la femme (1) ; elle est à peine considérée

(1) *Genèse*, III, 16 : « Ton mari te dominera, ta concupiscence sera sur ton mari. »

Lois de Manou, IX, 17 : « Manou a donné en partage aux femmes l'amour de leur lit, de leur siége et de leur parure, *la concupiscence*, la colère, les mauvais penchants, le désir de faire du mal et la perversité. » *Ibid.*, II, 213 : « Il est dans la nature du sexe féminin de chercher ici-bas à corrompre les hommes. »

comme un être humain (1); c'est un instrument de production (2); quand il ne fructifie pas dans la main de son possesseur, celui-ci le prête pour le féconder (3). Le mari est pour la femme ce que la divinité est pour l'homme (4).

Lorsque l'inégalité règne dans la famille, elle doit dominer aussi dans la société; le droit public reflète le droit privé. Cependant les historiens grecs disent que l'esclavage n'existait pas chez les Indiens : « Parmi les lois singulières de l'Inde, dit *Mégasthène*, il y en a une bien étonnante, enseignée par les anciens philosophes : il n'y a point d'esclaves chez eux, tous les hommes sont libres et doivent respecter l'égalité » (5). Il y a quelque chose de plus étrange que cette prétendue loi, c'est l'illusion que l'Inde a faite à la Grèce. L'égalité proclamée comme dogme dans le pays des castes est une impossibilité absolue. Les livres sacrés de l'Inde prouvent que les Grecs se sont trompés : le *Code de Manou* énumère sept sources d'esclavage (6). Mais comment expliquer l'erreur des écrivains anciens? Les esclaves proprement dits étaient moins nombreux dans l'Inde qu'en Grèce : les Grecs se sont imaginé que tous ceux qu'ils ne

(1) *Aristote* dit que les Barbares ne font aucune différence entre les femmes et les esclaves (*Polit.*, I, 2). A Babylone on vendait les femmes au plus offrant et dernier enchérisseur (*Herod.*, I, 196).

(2) *Bhâgavata Purâna*, IX, 20, 21 : « La mère est le réceptacle; c'est au père qui l'a engendré qu'appartient le fils.

(3) *Lois de Manou*, IX, 59 : « Lorsqu'on n'a pas d'enfants, la progéniture qu'on désire peut être obtenue par l'union de l'épouse, convenablement autorisée, avec un frère ou un autre parent. »

(4) *Lois de Manou*, V, 154. — *Bhâgavata Purâna*, VI, 18, 32. — *Râmâyana*, I, 17, 28; II, 20, 21, et passim. Ce Dieu était le seul qu'il fût permis à la femme de connaître; elle ne jouit pas du bénéfice de l'initiation religieuse; elle est incapable de lire les Vêdas; elle est mise en toutes circonstances sur la même ligne que les çûdras (*Bhâgavata Purâna*, II, 7, 46; I, 4, 25. — *Burnouf*, Préface du Bhâgavata Purâna, p. 20).

(5) *Diodor.*, II, 39. *Arrien* (Indic., c. 10) ajoute qu'il en est de même à Sparte, mais que les Lacédémoniens ont cependant des Ilotes, tandis que chez les Indiens il n'y a aucune espèce d'esclaves.

(6) *Lois de Manou*, VIII, 415 : Le captif prisonnier de guerre, le domestique qui vend sa liberté pour qu'on l'entretienne, les enfants nés d'une femme esclave, les esclaves achetés, donnés ou héréditaires, celui qui est esclave par punition, parce qu'il ne peut acquitter une amende.

voyaient pas dans les liens de la servitude étaient des hommes libres; ils n'ont pas compris que la caste est la première forme de la servitude et la plus avilissante. L'esclave peut être affranchi; « tandis qu'un çoudra, bien qu'affranchi par son maître, n'est pas délivré de l'état de servitude; car cet état étant naturel, qui pourrait l'en exempter? (1) » Ainsi des populations entières étaient réduites à une condition pire que l'esclavage grec ou romain.

La différence de dogme qui sépare l'Europe et l'Orient est fondamentale; cependant elle ne nous paraît pas essentielle ni permanente. Nous ne pouvons croire à l'éternité d'une loi qui viole l'humanité. L'histoire des théocraties va nous montrer que le régime de l'inégalité et les castes que nous maudissons aujourd'hui à bon droit ont été un moyen employé par la Providence pour l'éducation du genre humain. Les peuples de l'Europe ont rejeté les entraves de leur berceau; en grandissant, ils ont revendiqué la liberté et l'égalité; un enseignement chrétien de dix-huit siècles leur a appris que tous les hommes forment une grande famille : le moment n'arrivera-t-il pas où ils se souviendront de leurs frères du lointain Orient, qui attendent une nouvelle initiation? Ce moment semble venu. L'Europe et l'Asie se rapprochent; les plus vieux monuments de l'humanité nous apprennent que nous devons notre civilisation à cet Orient qui paraît déchu; il est temps de reconnaître notre dette (2), en lui communiquant à notre tour la doctrine de Vie.

Il y a un principe qui fait encore plus défaut à l'Orient que l'égalité, c'est la liberté. Une puissante religion y a répandu le dogme de l'égalité religieuse, et sous son influence les castes ont disparu. Cependant le bouddhisme n'est point parvenu à imprimer une vie forte et progressive à l'Asie : le despotisme y règne après comme avant la prédication du Bouddha. L'on en a accusé la reli-

(1) *Lois de Manou*, VIII, 414.

(2) *Colebrooke*, Discourse read at a meeting of the Asiatic Society (*Transactions of the Royal Asiat. Soc.*, T. I, p. XVII) : « To those countries of Asia, in which civilization may be justly considered to have had its origin, or to have attained its earliest growth, the rest of the civilized world owes a large debt of gratitude, which it cannot but be solicitous to repay. »

gion. Nous croyons, et nous essayerons de le prouver, que la différence qui sépare les empires bouddhiques des états chrétiens ne tient pas au dogme. Le christianisme pas plus que le bouddhisme n'a le sentiment ni le besoin de la liberté. Si l'Europe est libre, tandis que l'Orient est esclave, la raison en est que les Germains ont donné au monde occidental l'esprit de liberté qui a toujours manqué aux peuples de l'Orient. L'Europe ne régénérera l'Asie, qu'en lui communiquant par le mélange des races, l'esprit de liberté qui fait sa vie. Mais pour cela il faut qu'elle-même conserve intact le noble héritage de ses ancêtres. Par un bonheur providentiel, la nation qui a fondé en Orient la plus vaste domination, est aussi celle qui se distingue entre toutes par son indestructible attachement à la liberté.

LES THÉOCRATIES.

INTRODUCTION.

§ I. *Mission des Théocraties.*

Les philosophes du dernier siècle frappèrent d'une réprobation éclatante le despotisme religieux dont les derniers débris encore subsistants excitaient leur colère. D'après eux, la théocratie était une grossière erreur de la part des peuples abusés et une monstrueuse imposture de la part de ceux qui établirent la religion parmi les hommes. C'est sous ces couleurs que le régime théocratique est dépeint par *Condorcet*, dans son *Tableau des Progrès de l'esprit humain*, ce testament du dix-huitième siècle. Dans les écrits des penseurs de second ordre, ces sentiments haineux prirent une expression aussi repoussante qu'injuste : *Volney* dit tout crûment que les prêtres sont *des jongleurs qui trouvent commode de vivre aux dépens d'autrui* (1).

Sommes-nous parvenus à nous affranchir d'un préjugé qui dégrade le genre humain, en le divisant en dupes et en fripons?

(1) *Volney*, Histoire de Samuël, § 4.

Nous avons encore du sang de nos pères dans les veines : les âmes les plus religieuses frémissent au nom de théocratie. *Benjamin Constant* poursuit les castes sacerdotales avec acharnement, convaincu qu'il est que sous leur funeste influence le sentiment religieux se flétrit et disparaît. Cependant on aperçoit déjà chez lui un commencement de justice; il veut bien avouer que le sacerdoce n'est pas l'auteur de tous les maux qui ont pesé sur le monde (1). Les idées ont marché rapidement dans cette voie d'impartialité. Aujourd'hui la conscience humaine se révolte à la supposition qu'un ordre qui a présidé à l'éducation des peuples, ait été inspiré uniquement par les plus viles passions. Mais gardons-nous de tomber dans un excès contraire, celui d'une aveugle indulgence. Il y a plus d'un prêtre qui mérite la flétrissure que *Volney* a infligée à tout l'ordre sacerdotal. Les philosophes ont eu tort de méconnaître l'influence civilisatrice des théocraties; si nous la célébrons, ce n'est pas à dire que nous en fassions honneur au sacerdoce comme tel. Le despotisme religieux en lui-même est un mal; s'il est un instrument de civilisation dans les mains de Dieu, cela justifie la Providence et non les hommes. Félicitons-nous donc de ce que l'empire de la théocratie est fini : c'est une forme morte, et toute tentative pour la ressusciter serait aussi vaine qu'impie.

La théocratie se trouve au berceau de toutes les nations. Destinée à relier les hommes, la religion commence à remplir cette mission dès que les sociétés naissent. Mais d'après les divers degrés de civilisation, elle intervient sous des formes différentes. La première de ces formes est la théocratie. Dieu lui-même révèle aux hommes, par l'intermédiaire d'un prophète, la loi sous laquelle ils doivent vivre : telle est la foi de tous les peuples et le caractère distinctif de la théocratie. La croyance d'une action directe de la Divinité était nécessaire pour contenir les passions violentes qui s'agitent dans les sociétés primitives. Le plus fort opprime le faible; érigera-t-on ce fait en droit et la force deviendra-t-elle la base de l'état social? L'humanité repousse d'instinct cette dégradante doctrine. C'est la pensée, reflet divin du Créateur, qui doit

(1) *B. Constant*, De la Religion, VI, 3; XV, 1.

régir le monde; mais comment se manifestera-t-elle? Nous ne reconnaissons plus à la raison un droit à la souveraineté; nous croyons que la supériorité impose un devoir plutôt qu'elle ne donne un droit, et que ce devoir ne peut être exercé qu'en vertu de la vocation émanée des nations. Ces principes, à peine pratiqués au dix-neuvième siècle, n'étaient pas même soupçonnés dans les sociétés naissantes. Si l'intelligence enlève l'empire à la force, c'est pour se l'arroger à elle-même : elle s'attribue un droit et se reconnaît à peine un devoir. Voilà la théocratie en essence. La révélation dont elle est dépositaire sanctifie la domination de la caste sacerdotale aux yeux des peuples; mais ce qui à ses propres yeux légitime l'empire qu'elle exerce, c'est qu'elle se sent supérieure aux masses, et par suite elle se croit le droit de marcher à leur tête. Cela est si vrai que dans le pays théocratique par excellence, l'Inde, les livres sacrés et les doctrines philosophiques s'accordent à mesurer la perfection des êtres d'après leur science. Il fallait sans doute que le principe de l'intelligence fût exalté à ce point, pour qu'il fût capable de lutter contre la force brutale déchaînée dans le monde. La théocratie l'emporta en exerçant son pouvoir au nom de Dieu. L'histoire atteste qu'elle a été l'institutrice de l'humanité. A ce point de vue l'on peut dire que sa domination fut nécessaire et providentielle.

§ II. *Les castes. Origine et bienfaits de cette institution.*

L'origine des castes est un des problèmes qui ont le plus préoccupé les historiens et les philosophes (1). Les anciens voyaient dans tous les établissements l'œuvre d'un législateur; aujourd'hui personne ne croira plus avec *Aristote* (2), que les castes aient été inventées par Sésostris. Une organisation sociale qui existe chez

(1) *Benjamin Constant* expose et discute avec sa lucidité ordinaire les divers systèmes qui ont été proposés sur l'origine des castes (*De la Religion*, III, 8).

(2) *Aristot.*, Polit., VII, 9, 1. 3.

des peuples dont l'histoire remonte au berceau de l'humanité doit avoir ses racines dans la nature humaine. Dans les sociétés primitives, l'homme n'a pas cette mobilité, ce besoin de sortir de la condition où il est né, qui distinguent les sociétés plus avancées : le père est l'instituteur de son fils; les occupations comme les connaissances se transmettent par hérédité. D'un autre côté, l'homme est encore dominé par la nature extérieure; les travaux varient moins d'après les aptitudes diverses des individus, que d'après les circonstances locales : les riverains des fleuves sont pêcheurs et bateliers, les habitants des plaines fécondes se livrent à l'agriculture, les vallées riches en pâturages forment le séjour des pasteurs. Il est si vrai que l'homme est enclin à un partage régulier des différentes occupations de la vie entre différentes classes, qu'on trouve des germes de castes chez les tribus sauvages (1), et qu'il en reste des vestiges jusque dans la plus haute civilisation (2).

Le partage naturel des travaux n'explique pas encore la domination que les castes supérieures exercent sur les classes inférieures. On a cherché l'origine de cet empire dans la conquête; on a cité l'Inde (3), où les brâhmanes et les kchattriyas appartiennent à un peuple que la guerre a implanté dans une terre étrangère. La conquête explique en effet la formation d'une caste de guerriers : les patriciens de Rome s'arrogeaient sur les plébéiens une supériorité insultante qui suppose que les uns étaient des vainqueurs et les autres des vaincus : la noblesse féodale, descendue des conquérants barbares, se trouvait également à l'égard des Gaulois dans des rapports qui rappellent la séparation des castes. Mais il y a dans l'institution de l'Orient un élément dont cette hypothèse ne rend pas raison. L'inégalité résultant de la conquête, a pour principe la force,

(1) Chez les unes, il y a des pêcheurs et des chasseurs; chez d'autres, des agriculteurs ou des magiciens héréditaires (*Benjamin Constant,* De la Religion, III, 8).

(2) Encore dans les sociétés modernes, la classe des laboureurs se recrute presque exclusivement par la voie de l'hérédité; ce n'est que dans la sphère plus agitée des villes, qu'il y a mobilité incessante dans le classement des individus (*Loebell*, Die Weltgeschichte in Umrissen, T. I, p. 65).

(3) Voyez plus bas, l'*Inde*, chap. II, § 4, n° 1. Pour l'Égypte, la chose est douteuse (Voyez plus bas, l'*Égypte*, ch. I, § 3, n° 1).

tandis que l'inégalité des castes dérive d'une tache originelle, d'une souillure indélébile, à laquelle la violence est tout-à-fait étrangère. D'ailleurs, si la guerre justifie la domination de la classe vouée aux armes et l'asservissement des vaincus, il est difficile de concevoir comment elle aurait donné naissance à la caste sacerdotale. Ce n'est pas au moment où les conquérants sont enivrés par la victoire, qu'ils se courberont sous le joug d'une théocratie. Il faut donc admettre que l'ascendant des prêtres a précédé l'invasion ou l'a suivie. La difficulté est reculée, elle n'est pas résolue. Il est impossible d'expliquer historiquement la formation de la caste sacerdotale; mais il est évident qu'une puissance fondée sur la volonté de Dieu, doit avoir pour cause première une croyance religieuse. Le sacerdoce imprima aux castes le caractère qui leur est propre. Des divisions d'occupations ou de fonctions, des différences de droits, que la nature, des circonstances accidentelles ou la guerre avaient introduites, reçurent une sanction divine; la séparation devint profonde, insurmontable; les classes inférieures acceptèrent elles-mêmes leur dégradante condition, comme une loi divine.

Les castes sont condamnées depuis longtemps par l'humanité; elles sont condamnées par Dieu même, qui distribue les dons de l'intelligence et de l'âme sans considérer l'état et la condition de ceux qui reçoivent dans leur sein un nouvel habitant de ce monde. L'institution des castes est encore en opposition avec la loi fondamentale qui régit l'humanité : elle tend à immobiliser la société, tandis que la mission des individus et des nations est de marcher et d'avancer sans cesse : elle enchaîne le libre mouvement des individus, tandis que la liberté est une condition providentielle pour le développement des facultés humaines. Mais pour apprécier avec impartialité l'action des castes dans le passé, il ne faut pas les juger du point de vue de notre civilisation; nous devons entrer dans les idées et les sentiments des peuples au milieu desquels elles ont pris naissance. Or, si nous consultons l'Inde elle-même sur une institution indienne, un fait remarquable nous frappe. La condition des çoudras est déjà avilissante, mais où trouver des expressions pour dépeindre l'abjection des tribus qui n'ont pas été admises dans les castes, des tchândalas ou parias? Cependant les

parias ne font pas entendre une plainte sur leur sort; encore moins songent-ils à le changer par la violence, bien qu'ils forment le quart de la population de l'Inde (1). Il n'y a pas pour l'Européen de spectacle plus étonnant que la tyrannie acceptée comme légitime par l'esclave. Mais ce que nous appelons tyrannie, est pour l'Indien la manifestation de la justice divine. L'homme fait lui-même son sort; coupable dans une vie antérieure, il est puni en naissant dans une caste inférieure; s'il remplit ses devoirs envers Dieu, il aura sa récompense dans une vie future; le çoudra pourra renaître dans la caste sacrée des brâhmanes. Ainsi ce que nous considérons comme l'inégalité la plus révoltante est, dans la conception indienne, la véritable égalité, puisque c'est la rétribution faite par Dieu des biens et des maux d'après les mérites de chacun.

Nous croyons qu'il y a une profonde vérité dans la doctrine religieuse des Indiens, l'idée de la justice divine se manifestant dans la vie progressive des hommes. Nous admettons avec un philosophe catholique (2), que tout mal est une peine, car nous ne pouvons comprendre que Celui qui est toute bonté, inflige un mal véritable à ceux qui ne le méritent point : la peine, s'il y a une justice divine, ne peut frapper que des coupables. Mais qu'est-ce que le mal? Est-ce la condition plus ou moins misérable dans laquelle l'homme vient au monde? Les brâhmanes l'ont dit, parce qu'ils avaient intérêt à le dire. Ils ont enseigné que l'homme qui naît dans la caste des çoudras, a démérité dans une vie antérieure : cette croyance était un moyen assuré de maintenir les classes dépendantes dans une éternelle obéissance, puisque Dieu lui-même leur imposait la servitude et la soumission. Mais en portant ce jugement téméraire, ils entreprenaient sur la science divine : Dieu seul sait ce qui est le mal et ce qui est le bien. Ce qui paraît le mal aux hommes, est parfois un bien, et le bonheur apparent est souvent le plus grand des malheurs. Du point de vue brâhma-

(1) *Dubois,* Mœurs des Indiens, T. I, p. 51. Mais, dit le même écrivain, tout paria est élevé dans l'idée qu'il est né pour être asservi aux autres castes, et que c'est là sa destinée irrévocable; jamais on ne lui persuadera que la nature a créé les hommes égaux (*Revue de l'Orient*, T. IV, p. 10).

(2) *De Maistre,* Soirées de Saint-Pétersbourg.

nique, la naissance dans une classe inférieure serait une punition; mais la fortune n'est-elle pas trop souvent, d'après le témoignage même des hommes, une malédiction pour ceux qui en jouissent? Il n'y a qu'un mal véritable, le vice; il n'y a qu'un vrai bien, la vertu ; or le vice et la vertu se rencontrent dans toutes les conditions sociales. Dès lors, aucun signe apparent ne nous indique qui subit une peine ou qui reçoit une récompense : la conscience seule de l'individu est juge compétent de la justice que Dieu exerce sur lui. Les brâhmanes, tout en partant d'un principe vrai, devaient aboutir à des conséquences monstrueuses, parce qu'ils interprétaient le dogme de la justice divine et de la préexistence dans un sens matériel ; au lieu de relier les hommes, le brâhmanisme donna la sanction de la religion à la division la plus radicale qu'on puisse imaginer. Le genre humain ne se compose plus d'êtres unis par une origine commune : il y a des êtres inférieurs frappés par la justice divine, damnés auxquels le Créateur imprime une marque extérieure de leur crime et de leur punition : il y a des êtres supérieurs reconnus comme tels par Dieu et établis par lui pour dominer sur les créatures déchues; il ne peut pas y avoir plus de rapports entre les castes qu'entre le ciel et l'enfer.

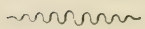
Condorcet a donc raison de déplorer la distinction de deux races d'hommes, les uns nés tyrans, les autres nés esclaves. Mais au lieu d'accuser la religion de cette funeste séparation, il aurait dû s'en prendre aux hommes et à l'imperfection de l'humanité; pour mieux dire, apôtre de la perfectibilité indéfinie du genre humain, il aurait dû reconnaître que par cela seul que l'homme est perfectible, il est imparfait, que dans toutes les institutions il y a un élément d'erreur tout ensemble et un germe de progrès. Alors il aurait vu dans la théocratie un instrument employé par la Providence pour l'éducation des peuples.

Les anciens ont déjà fait la remarque [1], que l'exercice des arts et des métiers, restreint à certaines classes, a exercé dans l'enfance des sociétés une action plutôt bienfaisante que défavorable. Les monuments de l'Égypte, sur lesquels on trouve retracée l'industrie

(1) Elle se trouve chez *Isocrate* (Busiris, § 16, sqq.).

jusque dans ses moindres détails, confirment cette observation : la perfection des formes est comparable, au jugement des voyageurs, à celle de l'art grec. Sans doute les castes arrêtaient le développement du génie, puisque le hasard de la naissance décidait irrévocablement de l'avenir des hommes; mais elles offraient aussi une compensation à ce défaut de liberté. Si moins de capacités étaient appelées à se produire, d'autre part les hommes de génie qui naissaient dans les classes supérieures trouvaient toutes les ressources nécessaires pour se développer; et dans l'état de la société où les castes ont pris naissance, ne fallait-il pas un appui spécial pour faire éclore les talents? Les intelligences privilégiées, nourries dans les sanctuaires, aidèrent les peuples à sortir de leur barbarie primitive (1). Mais si les castes favorisèrent le développement de l'espèce humaine, elles devinrent un mal du jour où le sacerdoce voulut le perpétuer. L'humanité doit rejeter une institution qui l'a aidée à faire les premiers pas dans la civilisation, de même que l'homme, en grandissant, s'affranchit des liens qui ont protégé son enfance. C'est la gloire de l'Occident d'avoir opéré cet affranchissement, et c'est pour cette raison que la perfectibilité humaine se manifeste surtout dans le monde européen.

(1) *Leroux*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, T. III, p. 307.



LIVRE PREMIER.

L'INDE.

—

CHAPITRE I.

MISSION DE L'INDE.

—

Le genre humain a une destination à laquelle tout homme est appelé à concourir. La vocation des individus reste le plus souvent le secret de Dieu; il n'en est pas de même de la tâche qui est réservée aux peuples dans l'œuvre commune : leur passé explique le présent et fait prévoir l'avenir. Le but étant le même pour toute l'humanité, les divers membres qui la composent ont au fond une mission identique, mais les moyens diffèrent pour l'accomplir. De là la variété des facultés dont Dieu a doué les nations : toutes travaillent à l'œuvre de l'association universelle, mais chacune suivant la diversité de son génie particulier. Dans l'antiquité surtout les fonctions des peuples sont distinctes comme celles des individus : les uns sont guerriers ou commerçants; il y en a d'autres que nous appellerons théologiques.

Il importe de constater la mission spéciale dont la Providence a chargé chaque nation. Car de même que les dispositions et les facultés innées à l'homme déterminent son existence tout entière, de même toutes les manifestations de la vie d'un peuple dérivent

de sa vocation providentielle, comme de sa source. Virgile, en disant que Rome est née pour la conquête du monde, nous révèle le principe de son droit international. Les états commerçants n'ont pas eu de poëte pour chanter leurs paisibles exploits; mais un historien philosophe a prononcé sur eux ces paroles profondes : « L'histoire du commerce est celle de la communication des hommes » (1). Les peuples théologiques ont aussi leur mission; ils entrent en communion avec l'humanité par la pensée, ils travaillent aux dogmes et les répandent dans le monde.

Les Indiens sont un peuple essentiellement théologique. L'Inde brâhmanique n'a pas été guerrière, ni commerçante. Cette terre de merveilles fut visitée par les Sémiramis, les Cyrus, les Alexandre, mais elle ne produisit pas un seul conquérant. Les richesses dont la nature l'a dotée furent un attrait pour les peuples de l'Asie, de l'Afrique et de l'Europe; elle devint le siége d'un commerce considérable, mais ses habitants n'y prirent qu'une part passive. Quel est donc le trait caractéristique du génie indien? Un des plus ingénieux interprètes de l'Orient dit que c'est le besoin de spéculations philosophiques et religieuses (2). Y a-t-il eu des communications entre cette patrie de la pensée et les autres familles humaines?

Par son étendue et par sa position continentale, l'Inde forme presque un monde; sa constitution physique contribua à l'isoler, en ce sens qu'elle se suffisait à elle-même. Le génie des brâhmanes put donc produire une civilisation originale; et en réalité la société indienne a résisté jusqu'à nos jours à toutes les influences extérieures, aux conquêtes des Grecs, des Mahométans, des Européens, comme aux missions chrétiennes. Cependant sa civilisation, éclose dans la solitude, devait profiter au genre humain. En vain les peuples veulent-ils s'isoler; la nature les force à entrer en communion. Aucune partie de la terre n'était prédestinée comme l'Inde à servir de lien entre les nations. Elle touche aux routes que les caravanes ont suivie de tout temps pour communiquer avec le

(1) *Montesquieu*, Esprit des Lois, XXI, 5.

(2) *Burnouf*, Préface du Bhâgavata Purâna, p. 52.

nord, l'ouest et le midi de l'Asie; ses côtes sont ouvertes aux navigateurs de la Chine, de la Perse, de la Babylonie, de l'Afrique, de l'Europe et de l'Amérique [1]. Ses richesses attirèrent de bonne heure les conquérants : c'était un premier lien entre l'Inde brâhmanique et le monde extérieur. Les commerçants mirent plus de persistance que les guerriers à se mettre en relation avec le pays des épices, des pierres précieuses, des tissus tout aussi précieux : les Phéniciens visitaient les côtes de l'Inde plus de mille ans avant notre ère. Les Indiens sont-ils toujours restés passifs dans ce mouvement des peuples?

Les Indiens ont été en rapport avec l'Orient et avec l'Occident. Leur influence dans l'Orient est incontestable, et elle s'est déployée sur un vaste théâtre. Les tribus âryennes qui occupèrent l'Inde ont gagné à la civilisation un territoire dont la surface égale presque celle de l'Europe et dont la population actuelle est plus considérable que celle de l'Afrique et de l'Amérique. Peuple essentiellement civilisateur, les Aryens dépassèrent les limites que la nature a assignées à l'Inde; ils s'élancèrent sur les mers et portèrent leur culte et leurs arts dans les îles magnifiques qui semblent détachées de l'Asie. L'étude comparée des langues, à laquelle nous devons des découvertes si inespérées sur les relations internationales, a permis de suivre leurs traces en Arabie; quelques savants pensent que les moussons les conduisirent jusque sur les côtes de l'Afrique. L'origine indienne de l'Égypte ne trouve plus de partisans. Mais si le sacerdoce égyptien ne procède pas de l'Inde, le peuple sanscrit a une autre gloire, plus grande peut-être, c'est d'avoir porté un culte humain au milieu des hordes barbares de l'Asie centrale; le bouddhisme pénétra jusque dans l'empire chinois; il rivalise avec le christianisme pour l'étendue de ses conquêtes, et l'action bienfaisante qu'il a exercée.

L'influence exagérée que l'on a attribuée à l'Inde sur le monde occidental, a conduit à l'opinion que la civilisation indienne est restée tout-à-fait étrangère à l'Europe. Ne serait-ce pas une exagération en sens contraire? Les Aryens tiennent aux populations

(1) *Lassen*, Indische Alterthumskunde, T. I, p. 74, 76.

européennes par la communauté d'origine; un commerce actif n'a cessé de relier les habitants de l'Inde avec les peuples occidentaux; peut-on admettre que ce contact ait été stérile? Les doctrines et les pensées se communiquent en même temps que les produits du sol s'échangent. Vers la décadence de l'antiquité, les relations intellectuelles des deux mondes deviennent certaines : le paganisme mourant et le christianisme firent des emprunts à la Judée, à la Perse, à l'Inde, à l'Égypte. Ainsi l'Inde ne cessa d'être en rapport avec l'humanité, depuis la première immigration de la race âryenne jusqu'à la fin de l'antiquité.

CHAPITRE II.

DROIT DES GENS.

§ I. *Considérations générales.*

Quelles furent les destinées de l'Inde sous l'empire de la caste sacerdotale? quelle influence la théocratie exerça-t-elle sur les relations internationales et sur le droit des gens du peuple théocratique par excellence? Question d'un intérêt capital pour l'histoire de l'humanité, mais à laquelle l'Inde ne nous donne que des fragments de réponse. L'Inde n'a pas d'histoire; il ne peut pas y en avoir chez un peuple imbu de la doctrine brâhmanique. L'histoire est la manifestation de l'humanité dans le temps et dans l'espace. La théologie indienne absorbe l'homme en Dieu : dans ce panthéisme infini, la notion du temps et de l'espace disparaît. L'existence qui se développe dans le monde n'est qu'une illusion; la vie est dans la pensée, détachée de toute influence extérieure, concentrée dans la contemplation de la divinité, et ayant pour but de s'anéantir en elle. Que deviennent alors les faits historiques? Une succession de rêves, qu'il serait presque ridicule de constater.

Cependant en dépit du mysticisme, l'homme sent qu'il fait partie d'un monde dont les destinées se lient intimément à la sienne. Tout peuple cherche à se construire un passé, quand il serait tout-à-fait imaginaire. L'Inde n'a pas échappé à cette loi générale; mais ses annales mythiques dépassent en extravagance tout ce que l'imagination la plus désordonnée pourrait inventer. Les hommes deviennent des dieux, les dieux des hommes, l'infini et le fini se confondent (1). Ces folles rêveries méritent la qualification de *monstrueuses* et d'*absurdes* qu'un orientaliste leur a données (2). En l'absence d'une histoire véritable, le tableau du droit international de l'Inde doit se borner aux principes que nous fournissent ses livres sacrés; nous y ajouterons les rares faits rapportés par les historiens grecs.

Les Indiens ne sont pas un peuple guerrier. *Montesquieu,* se fondant sur les relations des voyageurs, va jusqu'à dire qu'ils sont naturellement sans courage. Cette accusation portée contre une race entière est sans doute, comme toutes les généralités sur l'Orient, l'exagération de faits particuliers ou accidentels (3). Mais il est certain que l'Inde brâhmanique n'a pas eu le goût de la guerre : un peuple rêveur et voyant dans l'action un obstacle à la perfection finale, ne pouvait rechercher les agitations des combats. Cependant avant que l'Inde ne s'assoupît sous l'influence de la doctrine qui fait de l'inaction une voie de salut, elle a eu son âge de mouvement et d'expansion. Les brâhmanes et les kchattriyas n'étaient pas indigènes; ils devaient à la conquête la domination qu'ils exerçaient sur les populations rejetées dans la dernière

(1) Une vie de Brahma remplit une époque de 435 milliards, 456 millions d'années. Ce chiffre, qui nous paraît prodigieux, n'est encore rien en comparaison de la conception gigantesque d'une *açankia*, qui comprend une unité suivie de soixante-trois zéros (*Von Bohlen*, Das alte Indien, T, II, p. 300).

(2) *Wilson*, Asiatic Researches, T. V, p. 241 : « Indeed their system of geography, chronology and history are equally *monstrous and absurd.* »

(3) Un savant orientaliste remarque à ce sujet, qu'on se fait une idée très-fausse de la conquête de l'Inde par les Musulmans; elle les occupa pendant plus de six siècles et ne fut jamais complète. Le courage avec lequel les Indiens se défendirent, devrait les mettre à l'abri de l'accusation de lâcheté (*Mohl*, dans le *Journal des Savants,* 1840, p. 356. — *Von Bohlen,* Das alte Indien, T. I, p. 54. — *Lassen*, Ind. Altherth., T. I, p. 121).

caste, et sur les tribus qui ne furent pas admises dans l'organisation sociale des Aryens. C'est à ce premier âge de l'Inde que se rapportent les traditions recueillies dans le *Mahâbhârata*. Elles présentent une ressemblance remarquable avec l'époque héroïque des Grecs. Le nom que portent les *héros* chez les deux peuples est identique(1). Le caractère de l'*héroïsme* est le même. Les héros sont les égaux des dieux; ils ne craignent pas de les combattre, et leur courage l'emporte souvent sur la force divine(2). Les descriptions des batailles rappellent les combats gigantesques que se livraient les hommes du nord, frères des Aryens de l'Inde(3). Ceux qui tombent sur le champ de bataille deviennent les hôtes d'*Indra*. « Ni les sacrifices, ni les dons aux brâhmanes, ni les pénitences, ni la science ne peuvent être comparées à la mort glorieuse du guerrier(4). »

Le génie guerrier qui brille d'une splendeur si vive dans le *Mahâbhârata* s'éteignit dans le calme et le silence des spéculations brâhmaniques (5). Au troisième siècle avant notre ère, un ambassadeur des Séleucides se trouvait à la cour d'un roi indien : *Mégasthène* s'enquit des destinées du peuple mystérieux dont l'existence paraissait si différente de celle de la race hellénique. Les brâhmanes lui dirent que jamais les Indiens n'avaient fait la guerre hors des limites de leur pays(6), que jamais ils n'avaient fondé de colonie (7). L'Inde brâhmanique est donc un monde à

(1) ἥρως, *çura*. Voyez *Lassen*, Ind. Altherth., T. I, p. 616 et 617, note 1.

(2) *Lassen*, ibid., p. 773. — Comparez *Râmâyana*, I, 19 : « Once unsheating my keen scimitar, refulgent as the lightning, I regard not even the god who wields the thunderbolt. »

(3) *Lassen*, Ind. Alterth., T. I, p. 601. Il y a encore d'autres analogies entre l'âge héroïque des Indiens et celui des peuples germaniques. Les kchattriyas avaient leurs bardes qui remplissaient les fonctions d'écuyer et de chantre des héros qu'ils accompagnaient sur les champs de bataille (*Burnouf*, Préface du Bhâgavata Purâna, p. 82. — *Lassen*, ibid., p. 480).

(4) Passage du *Mahâbhârata*, cité par *Lassen*, ibid., p. 617.

(5) *Burnouf*, Préf. du Bhâg. Pur., p. 32. — *Lassen*, Ind. Alterth., T. I, p. 487.

(6) *Arrian.*, Indic. V, 4. — *Strab.*, XV, p. 472, ed. Casaub.

(7) *Diodor.*, II, 38. — Cf. *Plin.*, H. N., VI, 21, 4 : « Indi prope gentium soli nunquam migravere finibus suis. »

part. Les guerres et les révolutions qui changèrent la face de l'antiquité, eurent un lointain retentissement sur les bords du Gange, mais la civilisation indienne n'en reçut pas une impression durable. L'existence politique, comme la vie religieuse et intellectuelle des Indiens, se concentre dans les limites de leur patrie. Si l'Inde a un droit international, il ne s'est manifesté que dans les rapports de ses populations indigènes.

Nous sommes si profondément pénétrés du sentiment de l'unité, que nous la supposons volontiers là où il y a seulement une apparence de vie générale. C'est ainsi que le nom d'Inde nous fait illusion sur la nationalité indienne : nous nous imaginons que tous les pays compris sous cette dénomination ne formaient qu'un seul empire. Cependant l'histoire, aussi souvent qu'elle a révélé l'état intérieur de l'Inde, nous la montre divisée en un grand nombre d'états indépendants. Lors de la conquête d'Alexandre, la Pentapotamie était déchirée par des guerres continuelles, provoquées par l'ambition des petits princes qui y régnaient ; plusieurs embrassèrent le parti du conquérant étranger en haine de leurs ennemis ; les pays situés au-delà du Gange obéissaient à un seul chef, mais son autorité paraissait mal assurée ; peut-être n'était-il que le suzerain nominal de rois indépendants[1]. Quand au septième siècle de notre ère, le pèlerin chinois Hiouen-Tsang visita l'Inde, il la trouva partagée en soixante-dix royaumes. Rien n'était plus mobile que ces principautés : elles s'élevaient au gré de l'esprit guerrier d'un rajah et elles tombaient avec lui. L'Inde était née divisée comme la Grèce et elle finit par avoir le même sort. Lorsque les Arabes envahirent l'Inde, chaque village formait un petit état, n'ayant avec le chef commun d'autre rapport que celui du tribut ; peu importait aux habitants à qui ils payaient la dîme, pourvu que le nouveau maître se contentât des droits de l'ancien[2]. La décadence de la nationalité indienne augmenta le mal ; à l'arrivée des Européens, l'Inde était dans une horrible anarchie. La division

(1) *Q. Curt.*, IX, 4. — *Diodor.*, XVII, 98. — Cf. *Lassen*, De Pentapotamia, p. 145.

(2) *Mohl* dans le *Journal des Savants* de 1840, p. 358, donne des détails sur cette organisation de l'Inde.

qui en était le principe paraît avoir existé de tout temps. Les livres sacrés auxquels on attribue la plus haute antiquité, *les Lois de Manou* (1), portent des traces de l'organisation qui s'est conservée jusqu'à nos jours dans la partie de l'Inde qui a été le moins exposée aux invasions des conquérants.

La langue sanscrite n'a pas même de mot pour désigner les territoires et les habitants que nous comprenons sous le nom d'*Inde* (2). Cependant il y avait un germe d'unité dans les croyances religieuses. La langue sacrée appelait *ârjâs, hommes vénérables,* ceux qui étaient initiés à la doctrine brâhmanique. Ainsi, à défaut d'un lien politique, la religion unissait les Indiens en un seul peuple. Cet état présente au premier abord une grande analogie avec la situation de l'Europe au moyen-âge : tous ses habitants étaient chrétiens, frères en Jésus-Christ, quoique des divisions infinies existassent dans l'ordre social. L'organisation de la société laïque présente également des ressemblances. La féodalité tenta d'unir les membres dispersés des conquérants barbares : dans son idéal, elle aboutissait à la suprématie de l'empereur. Il y a aussi dans l'Inde des traces d'un système féodal (3). Mais l'analogie est plus apparente que réelle. La féodalité fut pour l'Europe le premier pas vers la formation de grandes nationalités, tandis que l'Inde se morcela de plus en plus. L'unité religieuse était profonde au moyen-âge, et alors même qu'elle se brisa, il resta des croyances communes, lien intellectuel de la civilisation européenne. Le brâhmanisme se partagea en mille sectes diverses (4); il était impossible que dans une société fondée sur une conception religieuse, la diversité des croyances ne devînt pas une cause de séparation et de haine (5). Le catholicisme et le protestantisme

(1) *Lois de Manou*, VII, 115-120. — *Lassen*, Ind. Alterth., T. II, p. 5.

(2) Le nom que nous donnons au pays tout entier, n'en désigne qu'une partie, voisine de l'Indus (*Lassen*, Ind. Altherth., T. I, p. 2. — *Benfey*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, au mot *Indien*, Sect. II, T. 17, p. 1).

(3) Des inscriptions représentent un chef suprême conférant à un prince, son vassal, le titre de roi. *Benfey*, ib., p. 226.

(4) *Benfey*, ib., p. 209. — Comparez plus haut, p. 97.

(5) *Benj. Constant*, De la Religion, IV, 2.

coexistent en Europe; les brâhmanes ont expulsé le bouddhisme de l'Inde.

Ainsi la division régnait dans l'ordre politique et dans l'ordre religieux : c'était une source intarissable de dissensions et de guerres entre les populations qui se partageaient le sol de l'Inde. Quel est le droit des gens que l'influence brâhmanique fit prévaloir dans ces luttes?

§ II. *Diplomatie brâhmanique.*

Le sacerdoce n'est pas favorable à la guerre; ce n'est pas lui qui y joue le premier rôle; les guerriers, ses rivaux, y gagnent une importance qui peut compromettre le pouvoir et l'existence même de la caste dominante. Intéressés à prévenir les collisions de la force, les brâhmanes étaient diplomates de leur nature. C'est un spectacle curieux d'assister à la naissance du système de ruses et de duplicité que l'on a honoré du nom de diplomatie. La voie des armes semble chanceuse aux prudents et timides brâhmanes : « Comme on ne prévoit jamais d'une manière certaine, disent les *Lois de Manou*, pour laquelle des deux armées sera la victoire ou la défaite dans une bataille, le roi doit, autant que possible, éviter d'en venir aux mains » (1). Quels sont les moyens par lesquels on peut réduire l'ennemi, sans recourir aux combats? Le législateur répond : « Négocier, corrompre, fomenter des dissensions » (2). Les négociations ont pour objet de former des alliances contre l'ennemi, ou de le priver d'appui, en stipulant la neutralité des princes qui pourraient lui fournir des secours. Les alliances sont plus ou moins étroites ; tantôt les alliés agissent séparément, tantôt ils confondent leurs intérêts pour mieux les garantir (3). Les politiques indiens ne s'en tinrent pas à cette division des

(1) *Lois de Manou*, VII, 199 (Traduction de *Loiseleur Deslongchamps*). — Le conseil de prévenir la guerre par les négociations est répété dans l'*Hitopadésa* (III, 6, 39, 40).

(2) *Lois de Manou*, VII, 198.

(3) Ibid., 163.

traités. La langue sanscrite ne possède pas moins de seize termes pour désigner les diverses espèces d'alliances [1], preuve certaine du développement que les relations internationales avaient pris dans ce monde, calme en apparence, mais au fond aussi agité peut-être que les petites républiques de la Grèce.

Dès son origine, la diplomatie a atteint son idéal. La défiance inspire toutes les conventions : « Le roi doit considérer comme un ennemi tout prince qui est son voisin immédiat, ainsi que l'allié de ce prince; comme ami, le voisin de son ennemi, et comme neutre tout souverain qui ne se trouve dans aucune de ces deux situations » [2]. Machiavel aurait-il mieux dit? [3]. Dans cet ordre d'idées, les alliances et les traités n'ont qu'un fondement, l'intérêt, et l'intérêt conseille de se tenir en garde même contre ses alliés : « Un souverain, profond politique, doit mettre en œuvre tous les moyens pour que *ses alliés*, les puissances neutres et ses ennemis n'aient aucune supériorité sur lui » [4].

Des relations diplomatiques tant soit peu actives demandent des agents spéciaux. Il ne paraît pas qu'il y ait eu dans l'Inde des légations permanentes; cependant on appréciait toute l'importance des ambassadeurs : « C'est du général que dépend l'armée, le trésor et le territoire dépendent du roi, *la guerre et la paix* de l'ambassadeur; en effet, c'est lui qui rapproche les ennemis, et qui divise les alliés. » Par son intermédiaire le roi est instruit des desseins des souverains étrangers. Pour remplir ces fonctions, il choisira des hommes « sachant interpréter les signes, les contenances, les gestes, purs dans leurs mœurs et incorruptibles » [5]. Les moyens que les diplomates doivent mettre en usage pour remplir leur mission étaient déjà du temps de *Manou* ce qu'ils sont

(1) Elles sont énumérées dans l'*Hitopadésa*, IV, 13, 105, 125.

(2) *Lois de Manou*, VII, 158.

(3) Le drame intitulé *Mondra Rakchasa* (l'Anneau du Ministre) est empreint tout entier de cet esprit : les hommes d'état qui y figurent, dit *Wilson*, n'ont d'autres principes que ceux du machiavélisme le plus révoltant (*Théâtre Indien*, T. II, p. 97 de la trad. fr.).

(4) *Lois de Manou*, VII, 177. Comparez 180.

(5) Ibid., 63, 64, 65, 66, 68.

restés jusqu'au dix-neuvième siècle : « Dans les négociations avec un roi étranger, que l'ambassadeur devine les intentions de ce roi, d'après certains signes, au moyen de ses émissaires secrets [1], *et en s'abouchaut avec des conseillers avides ou mécontents* ». On voit que si l'ambassadeur devait être incorruptible, il n'en était pas moins un instrument de corruption. La diplomatie avait dès lors appris à voiler des actions honteuses sous de belles paroles. C'est par des *présents* que l'ambassadeur se concilie la bienveillance du souverain étranger; si ce moyen honnête ne réussit pas, il a recours à la trahison; c'est ce que le législateur indien appelle *semer la division*. La suite de ses préceptes ne laisse pas de doute sur sa pensée : « Qu'il attire à son parti ceux qui peuvent seconder ses desseins, comme des *parents du prince ennemi ayant des prétentions au trône*, ou des *ministres mécontents* [2]. » Des religieux ou des personnes portant le costume religieux, servaient d'agents aux princes. La religion était dès lors exploitée dans l'intérêt des mauvaises passions des hommes. L'*Hitopadésa* [3] nous apprend que les temples et les lieux sacrés servaient de rendez-vous aux ministres et à leurs espions; ceux-ci revêtaient l'habit de pénitent; sous le voile de conférences religieuses, on cachait des machinations contre la vie et la sûreté de ses ennemis. L'espionnage, dit un savant orientaliste, était un élément essentiel du régime indien [4].

En voyant à quels vils moyens la diplomatie a recours dès sa naissance, on serait tenté de la maudire : ne vaut-il pas mieux la guerre avec ses horreurs, mais aussi avec son héroïsme, que les hostilités perfides et dégradantes de la politique? Mais pour juger la diplomatie, il faut considérer la mission providentielle qui lui est assignée; cette mission est sainte, c'est la paix. Aujourd'hui qu'elle a conscience du but vers lequel elle marche, ne flétrissons

(1) Le *Râmâyana*, dans l'éloge qu'il fait des ministres du roi Dasaratha, relève leur vigilante sollicitude à explorer par des espions tout ce qui se fait à l'étranger (*Râmâyana*, I, 7, 10).

(2) *Lois de Manou*, VII, 107, 197.

(3) *Hitopadésa*, III, 6, 36.

(4) *Wilson*, Account of the Pancha Tantra (*Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain*, vol. I, p. 175).

pas les premières tentatives qu'elle a faites instinctivement pour l'atteindre.

§ III. *Droit de guerre.*

Lorsque la négociation et la corruption n'ont pu prévenir la guerre, alors, dit la *Loi de Manou*, le roi doit combattre vaillamment, afin de vaincre l'ennemi (1). Dans les préceptes relatifs à la guerre, la législation brâhmanique se montre humaine; on y découvre même quelques marques d'un esprit chevaleresque, dernières traces du génie qui avait animé les temps héroïques. La dévastation et le pillage étaient un moyen universellement pratiqué dans le monde ancien pour forcer l'ennemi à subir la loi du vainqueur. *Manou* recommande également au roi « de ravager le territoire étranger, de gâter l'herbe des pâturages, les provisions, l'eau et le bois de son adversaire (2). » Mais la loi indienne n'autorise pas la destruction des plantations, ni celle des habitations, que les Grecs considéraient comme légitimée par l'usage général. Cette différence dans le droit des deux peuples frappa les historiens : « Les autres nations, dit *Mégasthène*, quand elles se font la guerre, détruisent les champs, tandis que les Indiens regardent les agriculteurs comme leurs bienfaiteurs communs; ils n'incendient jamais les champs et n'y coupent point les arbres. Les laboureurs, réputés sacrés et inviolables, ne courent aucun danger, même dans le voisinage des armées rangées en bataille. » « A côté des soldats qui se battent », ajoute *Arrien*, « les agriculteurs cultivent tranquillement leurs terres ou récoltent les fruits, ou font la moisson » (3).

La *Loi de Manou* n'est pas aussi explicite que le témoignage des historiens grecs; toujours est-il que le droit de guerre des Indiens se distingue honorablement de celui des autres nations de l'anti-

(1) *Lois de Manou*, VII, 200.

(2) Ibid., 195.

(3) *Diodor.*, II, 36, 40. — *Arrian.*, Ind., c. 11. — *Strab.*, XV, 484, ed. Casaub.

quité. Si nous en croyons leur législateur, la plus noble loyauté aurait régné dans la lutte : « Un guerrier ne doit jamais employer contre ses ennemis des armes perfides, comme des bâtons renfermant des stylets aigus, ni des flèches barbelées ou empoisonnées, ni des traits enflammés. Qu'il ne frappe ni un ennemi qui est à pied, si lui-même est sur un char, ni celui qui joint les mains pour demander merci, ni celui qui dit : je suis ton prisonnier; ni un homme endormi, ni celui qui n'a pas de cuirasse, ni celui qui est nu, ni celui qui est désarmé, ni celui qui regarde le combat sans y prendre part, ni celui qui est aux prises avec un autre, ni celui dont l'arme est brisée, ni celui qui est accablé par le chagrin, ni un homme grièvement blessé, ni un lâche, ni un fuyard ; qu'il se rappelle les devoirs des braves guerriers » (1).

Cet esprit d'humanité est également empreint dans la poésie indienne. Les sentiments ont dans l'épopée une noblesse et souvent une délicatesse qui étonnent et rappellent plutôt les siècles de chevalerie que l'âge héroïque de la Grèce. Dans le *Râmâyana*, un brâhmane engage Râma à tuer une géante : « Il ne doit pas avoir de compassion pour son ennemie, bien qu'elle soit une femme ; les fils des rois sont obligés de faire tout ce qui est utile à la société, que ce soit une action cruelle ou non, pure ou impure. La géante est impie et pour les impies il n'y a pas de droit ». Malgré ces pressantes exhortations, le héros recule devant le meurtre de la géante, *protégée qu'elle est par le droit du sexe féminin* (2). Le *Bhâgavata Pourâna* met en présence un çoudra et un héros qu'il avait offensé : « Le prince saisit son glaive acéré pour mettre à mort Kali; le çoudra tremblant de frayeur, toucha de sa tête les pieds du roi. Plein de compassion pour les malheureux, le héros, voyant Kali à ses pieds, ne songea plus à le tuer; il lui dit en souriant : « Non, tu n'as rien à craindre, les mains ainsi placées en signe de soumission » (3).

(1) *Lois de Manou*, VII, 90-93. Comparez *Râmâyana*, II, 70. — *Mahâbhârata*, Épisode traduit par *Pavie*, dans le *Journal Asiatique*, novembre 1840, p. 452, 457. — *Bhâghavata Purâna*, I, 14, 41; I, 7, 36; VI, 11, 4.

(2) *Râmâyana*, I, 27, 16-19; I, 28, 11.

(3) *Bhâgavata Pur.*, I, 17, 28-31.

Les poëmes et les livres sacrés de l'Inde ne doivent pas nous faire illusion sur son droit de guerre. La poésie est un idéal et le *Code de Manou* ne contient que des préceptes. De la sublimité de la règle nous ne pouvons pas plus conclure à la noblesse des actions chez les Indiens, que nous ne pouvons invoquer l'Évangile pour prouver l'humanité des chrétiens dans leurs guerres. Si nous avions sur les luttes des peuples de l'Inde des détails aussi précis que sur celles des nations modernes, nous verrions sans doute les brâhmanes oublier leurs maximes de loyauté et d'humanité, comme les chrétiens ont foulé aux pieds la charité évangélique. Même dans les poëmes héroïques, la férocité des Barbares de l'Orient éclate parfois avec une rare violence. Dans le *Mâhabhârata*, un guerrier s'écrie : « De ce pervers insensé, je jure de boire le sang, après lui avoir brisé la poitrine dans le combat » (1). Voilà des menaces dignes des Huns et des Mongols. Le peu que nous savons de l'histoire indienne nous porte à croire que le droit de guerre de ses rajahs ne différait pas de celui des despotes mèdes et persans. *Mégasthène* raconte que de la nuit les rois changeaient à chaque heure de lit pour se mettre à couvert des embûches de leurs ennemis. Les livres sacrés font un devoir aux princes de prendre toutes sortes de mesures pour se garantir contre les trahisons : les aliments qui leur sont destinés doivent être examinés avec soin et l'on y doit mettre des contre-poisons (2). Ces précautions n'étaient pas inutiles. Vers le cinquième siècle avant notre ère, on vit le trône occupé successivement par quatre rois parricides (3). Le célèbre Açoka, un des princes bouddhistes les plus renommés pour son humanité, commença par mettre ses frères à mort, à l'exception d'un seul : ils étaient au nombre de cent (4) ! Lors de l'invasion d'Alexandre, les Indiens se servirent d'armes empoisonnées contre le conquérant étranger; le héros grec se montra plus humain que les brâhmanes :

(1) *Pavie*, dans la *Revue des deux Mondes*, 1857, T. II, p. 827.
(2) *Lassen*, Indische Alterthumskunde, T. II, p. 714.
(3) Ibid., p. 82.
(4) Ibid., p. 213, 214.

les coupables s'étant présentés à lui en habits de suppliant, il leur fit grâce [1].

§ IV. *Condition des vaincus.*

La même douceur que le *Code de Manou* recommande dans les guerres semble au premier abord inspirer le vainqueur dans sa conduite à l'égard des vaincus. La loi place la conquête parmi les moyens légitimes d'acquérir la propriété [2]; mais les rois prudents, dit le législateur, n'useront pas toujours des droits que la victoire leur donne : « En gagnant des richesses et des terres, un prince n'augmente pas autant ses ressources qu'en se conciliant un ami fidèle qui, bien que faible, peut un jour devenir puissant ». S'il exerce son droit de conquérant, comment devra-t-il traiter les vaincus? C'est toujours son intérêt qui doit le guider : « Enlever des choses précieuses, ce qui produit la haine, ou les donner, ce qui concilie l'amitié, peut être louable ou blâmable, suivant les circonstances. » Mais la prudence conseille « de respecter les lois de la nation conquise, d'honorer les divinités qu'on y adore et les vertueux brâhmanes » [3].

Ces règles sont dictées, non par l'humanité, mais par la politique; le génie de la caste sacerdotale se révèle dans les recommandations qu'elle adresse aux rois après la victoire, comme dans celles qui précèdent les hostilités. Il est évident du reste que les *Lois de Manou* n'ont en vue que des guerres entre les populations indiennes, liées entre elles par la communauté d'origine et de religion. Quelle sera la condition des vaincus qui appartiennent à une race étrangère? L'Inde brâhmanique ne donne pas de réponse à cette question; elle n'a pas eu de guerres extérieures. Pour apprécier le droit international des brâhmanes, il faut remonter à l'occupation de l'Inde par les Aryens. Là des populations d'origine

(1) *Diodor.*, XVII, 103.
(2) *Lois de Manou*, X, 115. Comparez VII, 96, 97.
(3) *Lois de Manou*, VII, 208, 204, 203, 201.

diverse se sont trouvées en présence; nous savons quel a été le sort des indigènes. L'institution des castes va nous découvrir le véritable esprit des conquérants de l'Inde, pour mieux dire des brâhmanes qui s'emparèrent de la direction de la nation victorieuse et organisèrent la conquête à leur profit.

N° 1. Les castes de l'Inde. — Origine.

Les castes sont désignées dans la langue sanscrite par un mot qui signifie *couleurs*. Ainsi l'institution des castes tient, d'après l'étymologie même du mot, à une différence d'origine qui se manifeste par le teint clair ou foncé des habitants de l'Inde (1). La blancheur de la peau est le trait distinctif des castes supérieures (2); les *çoûdras* seuls sont qualifiés dans les livres sacrés de *caste dont le teint est noir* (3). A quelle race appartenaient les classes dominantes? La comparaison des langues européennes avec le sanscrit prouve à l'évidence la parenté des Grecs, des Romains, des Germains, des Slaves et du peuple qui formait les trois premières castes dans l'Inde (4). La quatrième, distinguée des autres par sa constitution physique, en différait également par ce qui caractérise essentiellement les familles humaines, le langage (5). Les çoûdras étaient la population primitive de la péninsule (6); les autres castes sont venues du dehors.

L'invasion des castes supérieures est un fait acquis à la science.

(1) *Lassen*, Indische Alterth., T. I, p. 408, 514. — *Benfey*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, Sect. II, T. 17, p. 215.

(2) Les brâhmanes, les kchattriyas et les vâiçyas.

(3) *Bhâgavata Pur.*, II, 1, 37. — *Elphinstone*, un des écrivains qui connaissent le mieux l'Inde, au jugement de *Lassen*, dit que les çoudras diffèrent encore aujourd'hui tellement des castes supérieures, qu'on ne peut expliquer cette différence que par une origine différente (*Lassen*, Ind. Alt., T. I, p. 407).

(4) *G. Schlegel*, De l'origine des Hindous (*Essais littéraires et historiques*, p. 467).

(5) Il n'y a aucun rapport entre les dialectes usités dans les classes inférieures de l'Inde et le sancrit (*Benfey*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, II, 17, p. 5; *Burnouf*, dans le *Journal Asiatique*, IIe série, T, XI, p. 268).

(6) *Lassen*, Ind. Alt., T. I, p. 797-800.

Tout prouve la parenté de la nation *zende* et de la nation *sanscrite;* elles eurent longtemps une existence commune et une même croyance; l'on en peut encore voir des traces dans les livres sacrés des Parses et dans les Vêdas. Une scission violente se fit entre les deux branches des Aryens à une époque que nous ignorons; la séparation religieuse entraîna une séparation politique (1). La migration d'une partie des tribus âryennes dans l'Inde serait-elle une suite de cette révolution? Nous l'ignorons, mais la condition dégradante à laquelle les immigrants réduisirent les indigènes, ne permet pas de douter que leur domination ne fût le résultat de la conquête (2). Une partie des vaincus fut admise dans les castes, les autres furent rejetés de la société des vainqueurs, et mis pour ainsi dire hors la loi de l'humanité. Les débris des antiques possesseurs du sol existent encore aujourd'hui; la plupart présentent l'affligeant spectacle de populations déchues et abruties; quelques-unes ont conservé de la vigueur et de la sève, et sont destinées peut-être à retremper un jour la race indienne (3).

La quatrième caste est la seule dont l'origine puisse s'établir historiquement. Nous ne savons pas comment les Aryens se divisèrent en prêtres, en guerriers et en artisans ou agriculteurs. Tout ce qu'il est permis d'affirmer, c'est que les castes ne se formèrent qu'après l'établissement des Aryens dans l'Inde; elles ne se trouvent pas encore dans les Vêdas. La conquête donna naturellement aux guerriers une certaine prééminence sur la masse des immigrants. L'on comprend encore la condition dégradante des vaincus. Mais cela n'explique pas la constitution des castes. Autre chose est une différence de professions et même de droits entre les vainqueurs et les vaincus, autre chose sont les castes. Les Gallo-Romains n'étaient estimés par les Lois Barbares qu'à la moitié d'un Germain. Voilà certes une insultante distinction; cependant on ne dira pas que les Gallo-Romains formaient une caste. Le clergé

(1) *Lassen*, Ind. Alt., T. I, p. 512-525.

(2) *Lassen*, De Pentapotamia indica, p. 28. — *Gorresio*, note 38 sur le livre I du *Râmâyana*.

(3) *Benfey* dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, II, 17, p. 9, 12, 6. — *Ritter* donne des détails très intéressants sur une de ces tribus (*Asien*, T. IV, Sect. I, p. 1030).

catholique jouissait pendant le moyen-âge d'une immense autorité; il possédait une grande partie du sol, il était l'intermédiaire obligé entre le ciel et la terre; la science par excellence, la théologie, était son partage exclusif; toutefois l'Église n'était pas une caste, pas plus que l'aristocratie féodale, malgré ses priviléges.

Interrogeons les livres sacrés de l'Inde sur l'origine des castes; ils nous diront qu'elles doivent leur origine, non à la conquête, ni à des circonstances accidentelles, mais à la volonté de Dieu : « Pour la propagation de la race humaine, de sa bouche, de son bras, de sa cuisse et de son pied, il produisit le brâhmane, le kchattriya, la vâiçya et le çoudra (1). » Une chose est évidente, d'après cela, c'est que l'institution des castes procède de la religion. Les dogmes distinctifs du brâhmanisme ont joué un grand rôle dans cette révolution, car ce ne fut rien moins qu'une révolution. Chez les Aryens de la Bactriane, nous trouvons les mêmes conditions sociales que chez les Aryens de l'Inde : les mêmes noms désignent les guerriers et les laboureurs : il y avait aussi un ordre de prêtres. Néanmoins les castes n'existaient pas dans les royaumes mazdéens. La raison de cette différence considérable entre deux branches de la même race tient à la différence des dogmes. Le mazdéisme est la religion de l'activité, le brâhmanisme la religion de l'inaction; le mazdéisnant lutte contre le mal, le brâhmane se retire du monde pour se livrer à une vie purement contemplative. Les adorateurs d'Ormuzd croient qu'au bout de leur lutte dans ce monde, une nouvelle existence les attend : pour eux, le salut final consiste à vivre éternellement sur la terre renouvelée et dans un bonheur parfait. Les adorateurs de Brâhma n'aspirent qu'à échapper à la renaissance, en se confondant dans l'Être universel. C'est ce dogme de la renaissance qui est le trait dominant de la doctrine brâhmanique. L'homme a déjà vécu avant de naître dans ce monde; son existence actuelle est une peine ou une récompense; en ce sens sa condition est immuable : Dieu l'ayant fixée, comment l'homme oserait-il ou pourrait-il la changer? Quand les Indiens furent bien

(1) *Lois de Manou*, I, 31. L'origine divine des castes est marquée dans tous les livres sacrés de l'Inde (*Burnouf*, Préface du *Bhâg. Pur.*, p. 123. Comparez *Bhâg. Pur.*, II, 1, 37; II, 5, 37).

pénétrés de ces croyances, la division des ordres devint immuable, comme étant l'œuvre de Dieu : c'est là l'essence des castes. Ainsi la doctrine brâhmanique explique le caractère religieux et l'immutabilité des castes. Mais une chose reste toujours un mystère : comment les guerriers qui avaient la force en main, ont-ils pu accepter la condition humiliante que leur firent les brâhmanes? Avant de répondre à cette question, écoutons les livres sacrés de l'Inde sur les priviléges des brâhmanes et leurs relations avec les kchattriyas.

N° 2. Les Brâhmanes et les Kchattriyas.

Le brâhmane est « le seigneur de toute la création, parce qu'il tire son origine de la partie la plus pure, la bouche, parce qu'il est né le premier et parce qu'il possède la Sainte Écriture. Tout ce que ce monde renferme est la propriété du brâhmane; par sa primogéniture et par sa naissance éminente, il a droit à tout ce qui existe; c'est par sa générosité que les autres hommes jouissent des biens de ce monde, c'est par sa faveur qu'ils vivent » (1). Les livres sacrés et les poëmes épiques ne représentent pas seulement les brâhmanes comme les organes des dieux; ce sont les dieux eux-mêmes qui, sous la forme des brâhmanes, ont fixé leur demeure parmi les mortels pour assurer l'existence de l'univers : *les brâhmanes sont les divinités de la terre* (2). L'apothéose n'a pas suffi à l'orgueil humain; les brâhmanes finirent par se croire supérieurs aux dieux : « Ils ont créé le feu qui dévore tout, l'Océan avec ses eaux amères et la lune dont la lumière s'éteint et se ranime tour à tour. Ils ont le pouvoir de former d'autres mondes et d'autres régents des mondes et de changer les dieux en mortels; ce n'est que par leurs oblations que le monde et les dieux subsistent » (3). Dans les *Pourânas* l'exaltation des brâhmanes est portée à un degré incroyable. Des brâhmanes se présentent à la porte du ciel. Deux personnages divins (*dèvas*), gardiens du seuil, les repous-

(1) *Lois de Manou*, I, 92, 93, 100, 101. — *Bhâg. Pur.*, IV, 22, 46.

(2) *Râmâyana*, I, 20, 23; I, 57, 21 et passim. — *Lois de Manou*, IX, 317 : « Instruit ou ignorant, un brâhmane est une divinité puissante. »

(3) *Lois de Manou*, IX, 314-316.

sent avec injure. Les brâhmanes condamnent les *dévas* à descendre sur la terre. Ceux-ci se reconnaissent coupables et acceptent le châtiment qui leur est infligé. Vichnou, le dieu suprême, va trouver les brâhmanes et leur dit : « Un brâhmane est une divinité suprême, et je regarde comme faite par moi-même l'injure que vous avez reçue de mes serviteurs... Je me couperais moi-même le bras, si mon bras s'était opposé à vous... Qui donc n'endurerait pas les brâhmanes, *quand je porte sur mes aigrettes la poussière pure de leurs pieds?*(1) » Voilà le Créateur prosterné aux pieds des brâhmanes !

Quelles sont les relations entre les brâhmanes et les kchattriyas? Le *Code de Manou* établit la supériorité des premiers par une comparaison caractéristique : « Un brâhmane âgé de dix ans et un kchattriya parvenu à l'âge de cent années doivent être considérés comme le père et le fils; et des deux c'est le brâhmane qui est le père, et qui doit être respecté comme tel » (2). Un épisode du *Râmâyana* nous révèle l'infériorité fondamentale du guerrier; il nous apprend que le kchattriya et le brâhmane sont d'une nature différente, et que Dieu seul, de qui émane la distinction, peut la faire disparaître. Vichvâmitra, roi tout-puissant, a subjugué tous ses ennemis; il entre en lutte avec un seul brâhmane et il succombe. Un siècle d'austérités lui concilie la faveur des dieux; il obtient d'eux des armes enchantées, et revient attaquer le brâhmane, objet de sa haine. Mais les dons du ciel cèdent au pouvoir sacerdotal; le prêtre soulève les éléments, il lance des flammes qui dévorent les armes magiques, et s'écrie : « Insensé, où est maintenant la force du guerrier? Connais-tu enfin la parole du brâhmane, chef insolent, vil comme la poussière »? Le prince éperdu se retire en répétant : « La puissance du guerrier n'est qu'un vain songe; l'empire est au brâhmane, au brâhmane seul ». Vichvâmitra veut alors devenir brâhmane; il subjugue les dieux par des pénitences inouïes, et cependant, lorsqu'il demande à Brahmâ la dignité sacerdotale, il rencontre un refus. Il recommence des macérations de mille

(1) *Bhâg. Pur.*, III, 15 et 16.
(2) *Lois de Manou*, II, 135.

années; il met le monde en péril. Alors Brahmâ cède aux instances des dieux : seul de tous les hommes depuis l'origine des siècles, Vichvâmitra entre dans l'ordre sacerdotal (1).

Les Pourânas sont également remplis de témoignages du mépris insultant des prêtres pour les guerriers et de la soumission servile des kchattriyas. Dans le *Bhâgavata Pourâna,* un roi offense un brâhmane. Le jeune fils du prêtre, apprenant le crime, prononce ces paroles : « Ah! la conduite outrageante de ces Râdjas, nourris comme les corbeaux de ce qu'on leur jette, ressemble à celle des chiens et des esclaves gardiens de la porte qui insultent leur maître! » — Il lance ensuite cette imprécation : « Dans sept jours un serpent suscité par moi anéantira ce contempteur des lois qui nous a outragés ». Le roi, qui déjà se repent de son action, apprend la malédiction du fils du solitaire ; il s'en réjouit, parce que la mort « va dans peu rompre la chaîne qui ne l'attache que trop aux choses extérieures ». Dans ses dernières paroles il dit : «*Adoration en tout lieu aux brâhmanes* » ! (2)

Comment les guerriers ont-ils pu se soumettre à une subordination aussi humiliante? La prééminence des brâhmanes se comprend facilement, quand on se place au point de vue de leur doctrine religieuse. Le brâhmanisme est le spiritualisme poussé jusqu'à l'extravagance. Or, il est de l'essence des religions spiritualistes de donner une suprématie marquée aux prêtres. Au moyen-âge, il s'est passé quelque chose d'analogue à ce que nous voyons dans l'Inde. Quel était le fondement en apparence inébranlable de la domination de l'Église sur la société laïque? C'est que le prêtre était l'organe de l'âme, tandis que le guerrier, roi ou baron, n'était que l'organe du corps; le prêtre l'emportait donc sur le laïque, autant que l'âme l'emporte sur le corps. La distance était immense, dans une religion qui professait le mépris de la matière. Chez les Indiens, spiritualistes jusqu'à la folie, la distance devait être un abîme. Vainement les guerriers avaient-ils la force en main : cela n'empêcha point les empereurs d'Allemagne de plier le genou

(1) *Râmâyana,* I, 51-65.

(2) *Bhâg. Pur.*, I, 18, 29-37 : I, 19, 1. 4. 16.

devant le représentant de la puissance spirituelle. Il en devait être ainsi à bien plus forte raison dans l'Inde, où les brâhmanes prétendaient être plus puissants que les dieux, en ce sens que leurs sacrifices faisaient violence à la divinité, et assuraient la victoire à ceux qu'ils daignaient protéger. Devant ce pouvoir miraculeux, l'éclat du guerrier s'effaçait réellement comme la faible lueur de la lune disparaît devant l'astre radieux qui éclaire le monde.

Cependant, si nous comprenons la domination de la caste sacerdotale dans l'Inde, nous avons de la peine à croire qu'elle ait été telle que la dépeignent les livres sacrés. Il est plus que probable que les brâhmanes qui les ont écrits ont idéalisé le système social qu'ils imposèrent à la société âryenne. L'on se ferait certainement une fausse idée des relations entre la papauté et l'empire au moyen-âge, si l'on n'avait pour les apprécier que les décrétales des papes et les écrits des théologiens; on pourrait croire alors que la dignité et la puissance des souverains pontifes étaient au-dessus du pouvoir des rois, autant que l'or le plus précieux est au-dessus du métal le plus vile. De fait, les superbes comparaisons du sacerdoce catholique n'étaient que des prétentions nées du spiritualisme chrétien. Il en était sans doute de même de l'orgueilleuse suprématie que les brâhmanes affectent dans leurs livres sacrés : la primogéniture divine des prêtres découle à la vérité logiquement du dogme brâhmanique, mais il y a loin d'une déduction logique à la réalité des choses. La domination de l'Église au moyen-âge n'a été qu'une longue lutte entre la puissance spirituelle et la puissance temporelle. Nous croyons qu'il en a été de même de la domination des brâhmanes sur les kchattriyas.

Les traditions qui nous ont été transmises par les brâhmanes eux-mêmes confirment cette supposition. Elles disent que la caste des kchattriyas fut exterminée par les rois ligués avec les brâhmanes. La lutte fut longue et sanglante. A en croire le *Vichnou Pourâna*, le sang des vaincus aurait rempli les cinq grands lacs de Samantapantchaka (1). Une autre tradition, qui célèbre la victoire du sacerdoce comme l'œuvre de Râma, rapporte que le divin héros

(1) *Vishnu Pur.*, traduction de *Wilson*, p. 403.

anéantit les guerriers à vingt-trois reprises (1). Quelqu'exagérés que soient ces récits, ils attestent qu'il y eut de longs combats entre les deux castes. Comment les paisibles brâhmanes ont-ils pu vaincre les conquérants de l'Inde? Au moyen-âge aussi l'Église était désarmée, la force était dans les mains des rois et des empereurs; cependant il arriva que des prêtres déposèrent des empereurs et des rois. La division de l'Europe féodale donnait des alliés aux papes parmi les princes et les barons. Or, dans l'Inde, la division a toujours été aussi grande qu'elle l'était sous la féodalité : au milieu des intérêts hostiles qui se croisaient, il était facile à la diplomatie sacerdotale de trouver des alliés parmi les princes. L'alliance des rois et des prêtres était d'autant plus naturelle qu'à certains égards ils avaient le même intérêt. Les kchattriyas formaient une espèce d'aristocratie féodale qui compromettait tout ensemble la domination des brâhmanes et le pouvoir des rois. De là la coalition.

Les guerriers furent vaincus. Cependant les brâhmanes ne voulaient pas détruire la caste des kchattriyas. La tradition épique fait un tableau affreux des maux et des crimes qui envahirent la société, après que la force et l'autorité représentées par les guerriers eurent disparu. Il fallut qu'une intervention divine rétablît les kchattriyas (2). Les brâhmanes tâchèrent de fonder l'harmonie entre les deux ordres, en montrant que leurs intérêts étaient solidaires : « Les kchattriyas, dit *Manou*, ne peuvent pas prospérer sans les brâhmanes, les brâhmanes ne peuvent pas s'élever sans les kchattriyas ; en s'unissant, la classe sacerdotale et la classe militaire dominent dans ce monde et dans l'autre » (3). Il n'y a pas jusqu'aux *Pourânas* qui, tout en réclamant pour la caste sacerdotale un empire absolu, ne prêchent la concorde des kchattriyas et des brâhmanes, en disant qu'ils doivent se protéger les uns les autres (4). Au moyen-âge aussi

(1) Les victoires de Râma furent célébrées à l'envi par les poëtes; elles sont chantées dans le *Râmâyana* et le *Mahâbhârata;* le drame s'en empara (*Wilson*, Théâtre indien, T. II, p. 285 : « Cette hache vengeresse a vingt fois attaqué la race des kchattriyas; n'épargnant pas même, dans ma fureur, l'enfant que renfermait le sein de sa mère et qui était coupé en morceaux. »).

(2) *Lassen*, Ind. Alterth., T. I, p. 715-726.

(3) *Lois de Manou*, IX, 322.

(4) *Bhâg. Pur.*, III, 22, 3. 4.

la papauté ne cessait de protester qu'elle voulait l'union du sacerdoce et de l'empire; elle disait que l'Église et les princes devaient se soutenir mutuellement. Vaines illusions! La concorde des deux puissances n'a jamais existé, parce qu'elle est impossible. Le pape et l'empereur aspiraient l'un et l'autre à la souveraineté, et le pouvoir souverain ne se partage point. La lutte était fatale, dans le sein de la chrétienté comme dans l'Inde, mais l'issue fut bien différente. En Europe, la royauté, organe de l'élément laïque, l'emporta; la société se sécularisa et échappa entièrement au joug du sacerdoce. Dans l'Inde, les représentants les plus énergiques de l'ordre civil, les kchattriyas succombèrent, et avec eux toute velléité de résistance; les Indiens subirent pour toujours la domination du brâhmanisme. C'était la tendance de la nation, portée plus qu'aucune autre à s'absorber dans les spéculations théologiques. La race germanique, tout en étant religieuse, n'oubliait pas la terre, à force de penser au ciel : les barons féodaux étaient en lutte permanente avec les gens d'Église; ils les dépouillaient tout en leur faisant des libéralités. Les Germains avaient au plus haut degré l'esprit d'individualité et de liberté : c'est cet esprit qui sauva l'Europe du joug de la théocratie. N'oublions pas le bienfait que nous devons à nos rudes ancêtres. En voyant ce que les brâhmanes firent de l'Inde, nous pouvons nous faire une idée de ce que serait devenue l'Europe sous le régime exclusif du sacerdoce catholique.

N° 3. Les Çoudras.

Si les conquérants de l'Inde subirent l'insulte des brâhmanes, quelle devait être la condition des vaincus? Le çoudra, disent les *Lois de Manou,* a été créé pour le service des brâhmanes par l'Être existant de lui-même (1). La dégradation du çoudra est ineffaçable, elle l'accompagne depuis sa naissance jusqu'à sa mort: les noms que l'on donne à l'enfant d'une çoudra expriment *l'abjection et la dépendance* (2) : les cadavres des çoudras ne sont pas

(1) *Lois de Manou*, VIII, 413, 414.
(2) *Ibid.*, II, 31, 32.

transportés par la même porte que ceux de la race privilégiée [1]. Il n'y a entre les vainqueurs et les vaincus aucun rapport ni de famille, ni de droit, ni d'humanité. On conçoit que le maître ne veuille pas mêler son sang à celui de l'esclave : dans toute l'antiquité, le mariage n'était licite qu'entre citoyens. Mais chez les Indiens, l'alliance avec une çoudra a quelque chose d'infâme, qu'on ne rencontre dans aucune autre société; c'est un crime sans nom qui dans le principe était puni de mort; on se relâcha ensuite de cette rigueur, mais le brâhmane coupable était dégradé sur le champ; il y avait des expiations pour tous les forfaits, mais « pour celui dont les lèvres étaient polluées par celles d'une çoudra, qui était souillé par son haleine et qui en avait un enfant, aucune expiation n'était déclarée par la loi [2]. » Le législateur ne trouve pas de flétrissure assez énergique pour stigmatiser les enfants nés de ces unions abominables : « L'enfant qu'un brâhmane engendre par luxure en s'unissant avec une femme de la classe servile, quoique jouissant de la vie, est comme un cadavre; c'est pourquoi il est appelé *cadavre vivant* [3]. »

Comment des êtres avilis à ce point seraient-ils capables de droit? Il est permis au brâhmane de s'approprier les biens du çoûdra; « car un esclave n'a rien qui lui appartienne en propre et ne possède rien dont son maître ne puisse s'emparer [4]. » L'esclave grec était aussi sans droit, mais du moins conservait-il la nature humaine : le çoudra est placé dans la hiérarchie des créatures après l'éléphant et le cheval [5]. C'est un être impur, frappé de la justice divine : on le fuit, comme nous nous éloignons d'un homme coupable d'un grand crime. Le contact du çoûdra souille le brâhmane; la loi détermine la distance à laquelle ils peuvent s'approcher; si elle est franchie, le brâhmane est déchu

(1) *Lois de Manou*, V, 92. Chaque caste a son cimetière à part (*Sonnerat*, Voyage aux Indes, livre I, T. I, p. 152, édit. in-8° de 1782).

(2) *Lois de Manou*, III, 16, 19.

(3) *Ibid.*, IX, 178.

(4) *Ibid.*, VIII, 417.

(5) *Ibid.*, XII, 43.

de son rang; le même sort l'attend s'il touche à des aliments préparés par un çoûdra. Les plus simples devoirs d'humanité deviennent des délits, quand il s'agit de les remplir envers un homme d'une caste inférieure : le brâhmane qui donne un conseil à un çoûdra est coupable : les mêmes hommes qui se purifient pour avoir donné la mort à un insecte, se croiraient criminels, s'ils abandonnaient les restes de leur repas à un çoûdra (1).

L'esclavage nous paraît aujourd'hui l'état le plus dégradant auquel on puisse ravaler la dignité humaine. Cependant si on le compare avec la condition des çoudras, il est évidemment un progrès, une amélioration dans le sort des vaincus. Les Grecs et les Romains rapportent la servitude à l'usage constant de toutes les nations, et non à Dieu, tandis que le brâhmanisme donne une sanction religieuse au droit du plus fort. La séparation entre le brâhmane et le çoudra est plus profonde que celle qui existe entre le maître et l'esclave. Les castes supérieures seules sont initiées au dogme, elles seules participent à ce que les Indiens appellent une seconde naissance; les çoûdras n'ont qu'une naissance, celle du corps, l'âme leur manque (2).

Il y avait dans l'Inde des êtres plus avilis encore que les çoûdras, c'étaient les tribus nombreuses qui ne furent pas admises dans les castes, les *tchândâlas* (3), dont l'abjection est devenue proverbiale dans les temps modernes sous le nom de *parias* (4). Le législateur indien ne daigne pas s'occuper de ces populations proscrites ; il se contente de les exclure de la société civile : « La demeure des

(1) *Lois de Manou,* IV, 80.

(2) *Ibid.*, X, 4 ; II, 36. Les castes supérieures sont distinguées par un nom à part qui indique que seules elles étaient initiées à la loi religieuse ; dans la forme de ce mot, il y a encore une différence entre les deux premières castes et la troisième (*ârja* pour les deux premières, *arja* pour la troisième. *Lassen*, Ind. Alt., T. I, p. 5). On appelle *deux fois nés* les membres des trois premières castes qui recevaient l'investiture du cordon sacré dans une cérémonie qui est en quelque sorte un baptême, une *seconde naissance.*

(3) Le mot de *paria* est moderne; il est usité seulement sur la côte du Malabar (*G. Schlegel,* De l'origine des Hindous, p. 476).

(4) *Dubois* (Mœurs et coutumes des Indiens) dit que les parias forment le quart de la population totale de l'Inde.

tchândâlas doit être hors du village; qu'ils aient pour vêtements les habits des morts; qu'ils aillent sans cesse d'une place à une autre; qu'aucun homme n'ait de rapport avec eux » (1). Les mœurs ont suppléé au silence du législateur. Ce que les voyageurs rapportent de la condition des parias paraîtrait fabuleux, si nous ne connaissions par les paroles des livres sacrés la dégradation des castes inférieures : quel devait être l'état des malheureux qui, rejetés de la caste, étaient par cela même hors la loi? La seule trace de leurs pas suffit pour souiller tout le voisinage, leur ombre infecte les aliments. Le législateur ne prévoit pas les délits qu'on pourrait commettre envers les parias; autrefois il était permis de les tuer, aujourd'hui encore les autres castes se feraient un scrupule de les secourir (2).

Telle est la condition générale des populations qui ne font pas partie des castes. Chose incroyable, le génie indien a encore su aggraver un état qui paraît être l'idéal de la dégradation. Il existe dans les forêts de Malabar une tribu, à laquelle il n'est pas même permis de se bâtir des cabanes; les *pouliahs* vivent comme des bêtes sauvages, ils se font une espèce de nid sur de gros arbres; ils n'osent pas se montrer sur les routes; celui qui les rencontre peut les tuer impunément (3). D'autres tribus sont tellement avilies que leur langage ne ressemble plus à la voix humaine, mais aux cris des animaux; ils avertissent les passants de leur présence par des hurlements, afin qu'ils aient le temps de les fuir; on s'en sert pour traquer le gibier, ou d'épouvantail pour préserver les fruits contre les bêtes fauves. Le même préjugé, qui sépare les castes supérieures de ces êtres placés en dehors de la société, existe également d'une de ces misérables tribus à l'autre. Un *paria* ne peut pas manger avec un *pouliah;* quand un de ces malheureux le touche, il doit se

(1) *Lois de Manou*, X, 51-53.

(2) *Ritter*, Asien, T. IV, Sect. I, p. 928. — *Sonnerat*, Voyage aux Indes, T. I, p. 97-100.

(3) *Ritter*, Asien, T. IV, Sect. I, p. 929. — *Dubois*, Mœurs et coutumes des Indiens, T. I, p. 67.

soumettre à de longues purifications [1]. Et les plus viles de toutes ces créatures se croiraient souillées en mangeant avec un Européen [2]!

Après cet horrible tableau, oserons-nous répéter que l'institution des castes est un progrès dans le développement de l'humanité? Considérée sous le rapport du droit des gens, elle constitue une véritable amélioration dans la condition des vaincus. Le vainqueur, dans le premier âge de violence et de barbarie, se croit un droit sur la vie du captif, et la passion le pousse à user de ce droit terrible. Alors le conquérant, dans son insolence, laisse échapper la malédiction qui a eu un si long retentissement : *Malheur aux vaincus!* Bénissons ceux qui les premiers répondirent à ce cri sauvage : *Pitié aux vaincus!* L'admission des populations conquises dans une caste inférieure commença l'assimilation des races ennemies. L'inégalité, telle qu'elle était organisée dans le brâhmanisme, était à la vérité fondamentale; mais on laissait espérer au çoudra l'égalité dans la vie future : « Un çoudra, dit *Manou*, pur d'esprit et de corps, soumis aux volontés des classes supérieures, doux en son langage, exempt d'arrogance, et s'attachant principalement aux brâhmanes, obtient une naissance plus relevée » [3].

L'idéal des castes, tel que les brâhmanes l'ont conçu, a-t-il jamais été réalisé? Nous avons dit que la caste des guerriers disparut. L'on pourrait croire que la domination des brâhmanes en fut d'autant plus solide; effectivement ils l'ont conservée intacte jusqu'à nos jours. Mais la destruction d'une caste à laquelle appartenaient les rois, laissa un vide dans la société brâhmanique. Les brâhmanes ne pouvaient pas monter sur le trône, puisque telle n'était point leur mission. Il arriva donc nécessairement que des hommes des castes inférieures parvinrent à la royauté. Le roi de l'Inde, lors de l'invasion d'Alexandre, était un çoudra; le célèbre Tchandragoupta, qui mit fin à la domination grecque, appartenait également à la dernière caste; des dynasties entières sont désignées dans

(1) *Ritter*, ibid., p. 931, 930.

(2) Un de ces misérables refusa de manger avec le voyageur anglais Buchanan! (*Ritter*, ibid., p. 932.)

(3) *Lois de Manou*, IX, 335.

les *Pourânas* comme devant leur origine à la classe des vaincus [1]. En résulta-t-il un adoucissement dans la condition des castes inférieures? Un savant orientaliste dit que le système des castes ne fut point ébranlé par ces usurpations, parce que les usurpateurs avaient intérêt à se concilier l'appui des tout-puissants brâhmanes [2]. Il est vrai que l'institution subsista et fut en apparence immuable; mais il est difficile de croire que le fait n'ait pas été altéré, et c'est la réalité des choses que nous recherchons : le mépris pour les çoudras pouvait-il rester le même sous des princes qui étaient çoudras? Cela est moralement impossible. La religion, qui avait forgé les chaînes des castes inférieures, contribua de son côté à les alléger. Le bouddhisme proclama l'égalité religieuse des hommes : c'était ruiner l'institution des castes; elles disparurent partout où la religion nouvelle s'établit. Dans l'Inde, le bouddhisme succomba, après une lutte séculaire contre les brâhmanes. Mais l'esprit de charité qui animait le Bouddha, distinguait aussi d'autres sectes, et la charité, quand elle est profonde, ne connaît plus de distinction de classes. Cependant, si la rigueur idéale des livres sacrés se relâcha, les castes mêmes se perpétuèrent : nées du brâhmanisme, elles ne seront brisées que lorsque le brâhmanisme périra ou se transformera sous l'influence de la civilisation européenne.

(1) *Lassen*, Ind. Alterth., T. II, p. 197, 90. — *Benfey*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, II, 17, p. 216. — *Von Bohlen*, Das alte Indien, T. II, p. 35-37.

(2) *Lassen*, Ind. Alterthumskunde, T. II, p. 1112.

CHAPITRE III.

RELATIONS INTERNATIONALES.

---

§ I. *Considérations générales*

N° 1. Isolement de l'Inde. Opposition religieuse entre les Indiens et les étrangers.

Tous les peuples qui sont régis par une théocratie vivent plus ou moins isolés. Le désir du sacerdoce de séparer les peuples qui lui obéissent des autres nations est-il le résultat d'une politique égoïste? les prêtres sont-ils inspirés uniquement par le désir d'affermir leur domination, par la crainte que la communication avec l'étranger, en élargissant les idées et les sentiments des classes inférieures, ne ruine la base de leur pouvoir fondé sur la fraude et l'ignorance? La grande figure de Moïse est une protestation contre ces imputations. L'isolement était général dans l'antiquité. Lycurgue a voulu séparer complètement Sparte des autres républiques grecques : cependant, il n'y avait pas de caste sacerdotale à Lacédémone. Plus la condition d'une société est parfaite, plus il importe de la mettre à l'abri de toute influence qui pourrait l'altérer : ce fut là le motif qui inspira à Platon son antipathie pour le commerce maritime. Quel devait être l'empire de ces sentiments dans des sociétés qui faisaient remonter l'origine de leurs lois à Dieu même! Les théocraties étaient condamnées par leur nature à proscrire les relations avec les peuples étrangers.

L'Inde, plus que les autres états théocratiques, obéit à cette loi fatale. Placée sur la route des grands conquérants, l'Égypte fut

forcément entraînée dans le mouvement de l'humanité; la Providence dispersa les Hébreux dans tout l'univers, tandis que les brâhmanes réussirent à faire de la terre sacrée du Gange un monde à part, autant que la chose est possible. L'Inde brâhmanique paraît n'avoir aucune relation avec les autres peuples, ni par la guerre, ni par le commerce, ni par les voyages. La tradition représente plusieurs des anciens rajahs comme conquérants; mais la mythologie elle-même n'a pas attribué à ses héros des expéditions lointaines semblables aux conquêtes des Sésostris et des Ninus (1). Imbu d'une doctrine qui place le bonheur suprême dans l'inaction, dans l'anéantissement, le peuple sanscrit n'était pas disposé à s'aventurer sur l'Océan pour chercher des richesses que son sol lui fournissait d'ailleurs en abondance; il n'éprouvait pas davantage le besoin d'aller puiser chez des nations étrangères une science dont il se croyait lui-même dépositaire. Les voyages étaient moralement réprouvés, sinon défendus. Ainsi la religion établit une barrière insurmontable entre les Indiens et les autres peuples.

Les brâhmanes ont montré jusqu'à nos jours une vive répugnance pour toute relation avec les étrangers (2). Sans doute ils doivent voir avec jalousie, avec haine, les oppresseurs de leur patrie; toutefois les passions politiques n'ont fait que fortifier un préjugé religieux (3). Les Indiens qualifiaient les autres peuples de *Mlêtchas* : ce mot désigne des hommes parlant une langue étrangère; il répond à l'expression de *Barbares* (4). Mais l'opposition qui existait entre la race âryenne et les nations étrangères était bien plus profonde que celle des Grecs et des Barbares. Dans le monde occidental, c'est l'orgueil du citoyen, ou la conscience d'une civilisation supérieure, qui est le principe de la séparation : chez les Indiens, la division

(1) *Heeren*, Inde, Sect. II (T. III, p. 377, trad. fr.).

(2) Un brâhmane qui avait accompagné le voyageur anglais Burnes, fut traité à son retour comme un être impur, comme un paria (*Staatslexikon*, T. II, p. 696, note).

(3) *Dubois*, Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde. Préface, p. 31.

(4) *Lassen*, Ind. Altert., T. I, p. 855. L'opposition entre la race pure des *Aryas* et les *Mlêtchas* d'origine impure se trouve déjà dans les Vêdas (*Nève*, Études sur les Hymnes du Rig-Vêda, p. 88, 89).

était la conséquence des dogmes religieux[1]. Nous avons vu qu'un abîme sépare les quatre castes et les malheureux qui n'ont pas trouvé place dans la société de leurs vainqueurs. Pourquoi le tchândâla est-il l'objet du mépris incroyable qui pèse sur lui? Parce qu'il est en dehors de la communion religieuse, parce qu'il est un être impur. Les étrangers étaient dans la même condition, et on les confondait dans le même mépris [2]. L'Inde est une terre sainte, destinée au séjour des Aryens; tous ceux qui se trouvent hors des limites de ce monde privilégié sont « impurs de mœurs et de langage [3]. » L'horreur qu'ils inspirent aux riverains du Gange est dépeinte en vives couleurs dans leurs poëmes. Ce qui frappe surtout l'Indien chez les nations étrangères, c'est la confusion des diverses classes : « L'homme qui naît dans l'ordre sacerdotal passe dans celui des guerriers, ou des artisans, ou des esclaves ; il s'avilit jusqu'à devenir barbier; après avoir été barbier, il peut de nouveau se faire prêtre, et retomber encore dans la classe servile. » La vie de l'Indien est réglée par la religion jusque dans ses moindres détails; il se soumet à de strictes observances pour sa nourriture : que doit-il penser des étrangers qui mangent indistinctement de toute espèce de chair animale[4]? Des hommes qui vivaient confondus, qui s'unissaient entre eux sans distinction de classes et qui mangeaient toutes sortes d'aliments, devaient passer aux yeux des Indiens pour des êtres d'une nature inférieure. Le législateur place les *Mlêtchas* dans la hiérarchie des créatures après les éléphants, les chevaux et les çoudras; c'est à peine s'ils l'emportent sur les animaux sauvages, les lions, les tigres et les sangliers[5].

Quels rapports pouvait-il y avoir entre la race pure des Aryens et des êtres placés au-dessous des animaux? Tout contact avec eux serait une souillure pour la pureté indienne. Telle est la source de

(1) Le mot de *Mlêtcha* finit par désigner ceux qui méprisent la sainte loi (*Lassen*, Ind. Alt., T. I. p. 5).

(2) *Von Bohlen*, Das alte Indien, T. II, p. 34.

(3) Fragments du poëme du *Bharatea*, dans *Lassen*, Pentapotamia indica, p. 73.

(4) Fragments du *Bharatea*, p. 73.

(5) *Lois de Manou*, XII, 43.

l'excessive insociabilité qui étonne les Européens résidant dans l'Inde (1). La religion se mêlant à tous les actes de la vie civile, et toutes les pratiques religieuses étant souillées par la présence d'un impur, il en résulte que les relations entre Indiens et étrangers deviennent presque impossibles. L'opposition religieuse n'empêche pas seulement le contact des Indiens avec les autres nations, elle inspire à la race élue des Aryens un profond mépris pour ceux qui ne partagent pas leurs croyances. Un *Mlêtcha* est un être plus méprisable encore qu'un *Tchândâla;* celui-ci foule au moins le sol sacré de l'Inde; le premier, créature impure, vit dans une contrée impure. Cet éloignement poussé jusqu'à l'aversion, a frappé tous les dominateurs étrangers; il est encore aujourd'hui témoigné aux Européens (2); s'il s'affaiblit, c'est dans les classes où l'antique foi s'efface.

N° 2. L'hospitalité indienne.

Telle est la force des préjugés religieux qui séparent les Indiens des peuples étrangers. Cependant à entendre les écrivains grecs, les riverains du Gange auraient été les plus hospitaliers des hommes : « Il y a chez eux, disent-ils, des magistrats qui ont pour

(1) *Leop. Sebastiani,* Storia dell' Indostan, p. 30 : « Gl' Indiani, benche miti e mansueti, sono resi nella maggior parte delle ordinarie azioni della vita, *piu insociabili degli uomini.* Occupati ad ogni momento da religiose cerimonie e sempre col timore di divenire impuri, *appariscono disprevegoli a quegli stranieri, ch' essi evitano come profani ed immondi.* »

(2) Nous citerons quelques traits de cette aversion. « Les Indiens, dit *Lacroze* (Histoire du christianisme des Indes, T. II, p. 299), fuient avec un soin extrême l'attouchement des Européens, et pour rien au monde ils ne voudraient manger aucune chose qui eût passé par leurs mains. *Ils ont même en horreur celles que des étrangers auraient regardées, auxquels ils défendent à cause de cela l'entrée de leurs maisons,* et l'attouchement des vases dont ils se servent pour boire et pour préparer leur nourriture. S'il arrive qu'un Européen les touche, ils les cassent aussitôt. *Ils évitent avec le même soin de voir manger des étrangers;* leurs superstitions sont sans nombre sur ce sujet. »

D'après *Sonnerat* (Voyage aux Indes, T. I, p. 102, T. II, p. 6), les Européens sont tout ce que les Indiens connaissent de plus méprisable; ils les détestent plus que les parias. Rien ne peut les familiariser avec les usages des Européens; leur haine en vivant parmi eux ne fait qu'augmenter; ils ont une horreur invincible pour tout ce qui se ressent des mœurs de l'Europe.

fonction de recevoir les étrangers et de veiller à ce qu'on ne leur fasse aucune injustice. Ils donnent des médecins à ceux qui sont malades, ils en ont bien d'autres soins encore ; ils les ensevelissent quand ils meurent, et rendent aux héritiers les biens des défunts » (1). Quand on compare ces récits avec les témoignages authentiques des livres sacrés, il est difficile d'admettre le tableau que les Grecs ont tracé de l'Inde, comme l'expression de la réalité. L'hospitalité paraît presque incompatible avec les antipathies religieuses qui animent les Indiens. Les castes supérieures ne pratiquent aucun devoir d'humanité envers les tchândâlas ; or, toute la race sanscrite est à l'égard des étrangers dans des rapports analogues à ceux qui existent entre la population âryenne et les misérables rejetés hors des castes. Poussée dans ses dernières conséquences, cette opposition détruirait tout lien d'humanité. Heureusement l'homme trouve dans son âme un contrepoids aux funestes doctrines qui obscurcissent son intelligence et affaiblissent son sentiment moral. L'hospitalité s'est fait jour chez les Indiens en dépit des croyances brâhmaniques.

L'hospitalité est célébrée dans la littérature indienne autant que par les poëtes de la Grèce et de Rome. Le *Bhâgavata Pourâna* compare « un précepteur à Brâhma, un père au chef des créatures, une sœur à la pitié ; *l'hôte est réellement la forme de la justice* » (2). D'après le livre sacré, l'hospitalité est un droit pour ceux qui la demandent, et un devoir pour le maître de la maison (3). Ce devoir est une des rares obligations imposées à tout homme, sans distinction de castes : « Le Dieu du feu, dit l'*Hitopadésa* (4), doit être adoré par les brâhmanes, le brâhmane par les autres castes, le mari par son épouse, l'étranger par tout homme ». Les *lois de Manou* entrent jusque dans le détail des services qu'on doit rendre à l'hôte : « Que le maître de maison fasse tout son possible pour

(1) *Diodor.*, II, 42. — *Strab.*, XV, p. 487. — *Philostrat.*, Vit. Apollon., II, 11.

(2) *Bhâg. Pur.*, VI, 7, 29. 30.

(3) Dans le drame de *Sacontala*, un ascète exige l'hospitalité comme un droit ; une simple négligence à accomplir ce devoir sacré, attire de sa part la plus sévère malédiction sur Sacontala (*Sacontala*, acte IV, scène I).

(4) *Hitopadésa*, I, 4, 101.

qu'aucun étranger ne séjourne jamais chez lui sans qu'on lui ait offert, avec les égards qui lui sont dus, un siége, des aliments, un lit, de l'eau, des racines ou des fruits » (1). Le législateur ajoute cette recommandation qui caractérise bien le génie de l'Inde : « de l'herbe, la terre pour se reposer, de l'eau pour se laver les pieds, *de douces paroles*, voilà ce qui ne manque jamais dans la maison des gens de bien » (2). La loi ordonne au brâhmane de s'abstenir de toute contestation avec son hôte (3); elle menace des peines les plus graves ceux qui le reçoivent sans amour (4). Si nous en croyons les maximes sur l'hospitalité que l'on rencontre dans les poëtes, cette vertu était un bonheur plutôt qu'un devoir. Un brâhmane dit dans un drame qu'il préfère la mort à la pauvreté; s'il regrette sa fortune, ce n'est pas pour lui : mais que l'hôte ne vienne plus frapper à la maison d'où la richesse a fui, voilà ce qui l'afflige (5) !

Le législateur indien, dans ces touchants préceptes, pense-t-il à l'étranger proprement dit? Les *lois de Manou* ne laissent pas de doute sur la portée des sentiments hospitaliers des brâhmanes. Elles prescrivent des obligations différentes au maître de maison, suivant la caste à laquelle l'hôte appartient (6). L'hospitalité est assez sacrée pour s'étendre jusqu'aux castes inférieures; le vaiçya et le çoûdra ne doivent pas être repoussés (7), mais ils mangeront

(1) *Lois de Manou*, IV, 29.

(2) *Ibid.*, III, 101. Comparez *Hitopadésa*, I, 4, 53.

(3) *Ibid.*, IV, 179, 180. Comparez *ibid.*, III, 94, 99, 105, 116.

(4) Un hôte qui sort d'une maison avec une espérance déçue, laisse au maître l'héritage de ses péchés, et il emporte les vertus de celui qui a manqué au devoir de l'hospitalité (*Hitopadésa*, I, 4, 56).

« Le maître de maison qui souvent à la vue d'un hôte éprouve des accès de colère, et le reçoit avec des regards mécontents comme s'il voulait le consumer, voit dans l'enfer des vautours, des hérons, des corbeaux et des grues venir lui arracher de force ces yeux qui n'avaient que des regards cruels » (*Bhâg. Pur.*, V, 26, 35).

(5) *Théâtre indien de Wilson*, T. I, p. 14, trad. fr.

(6) *Lois de Manou*, III, 107 et suiv.

(7) Pour recommander ce devoir envers les classes inférieures, les livres sacrés dépouillent en quelque sorte le çoudra de l'enveloppe de sa caste, et ne voient plus en lui que l'étranger « égal à tous les dieux. » *Hitopadésa*, I, 4, 57.

avec les domestiques; le maître se contentera de leur témoigner de la bienveillance [1]. Quels sont les hôtes que les livres sacrés ont en vue, quand ils exaltent les devoirs de l'hospitalité? Ce sont les membres des castes et surtout les brâhmanes [2]. C'est à ces dieux de la terre que les maîtres de maison doivent prodiguer tous leurs trésors, toutes leurs attentions. Quant aux étrangers, aux *Mlêtchas*, leur nom n'est prononcé dans le code de *Manou* que pour être flétri. Peut-être l'hospitalité était-elle moins exclusive chez les sectes qui rejetaient les castes, ou qui étendaient du moins les devoirs de charité à tous les hommes. La bienveillance universelle des adorateurs de Bhagavad, et surtout des disciples du Bouddha a pu faire naître la tradition qui représentait les Indiens comme le plus hospitalier des peuples. Peut-être aussi la douceur des mœurs indiennes a-t-elle modéré la rigueur de la réprobation qui frappait l'étranger. Une chose est certaine, c'est que dans la doctrine brâhmanique, l'hospitalité ne dépasse point les limites de la caste : ce n'est pas l'homme que l'on honore, c'est le brâhmane, ou celui qui jouit d'une *double naissance*. Ne condamnons pas trop sévèrement cet égoïsme des peuples primitifs; saluons plutôt dans leur charité étroite le germe d'un sentiment qui se développera successivement, jusqu'à ce qu'il devienne la fraternité universelle.

Les bornes dans lesquelles le législateur indien restreint l'hospitalité, prouvent combien il était loin de favoriser les communications de l'Inde avec les autres nations. Cependant l'isolement des Indiens n'a pas été absolu. L'histoire serait muette sur leurs rapports avec les autres peuples, que nous devrions en admettre l'existence. L'homme n'accomplit pas un acte qui n'influe sur ses semblables; comment la vie d'une nation puissante ne se lierait-elle pas à la vie générale de l'humanité! Il est impossible qu'un des peuples les plus remarquables du monde ancien ait vécu solitaire. Essayons de suivre la race âryenne dans sa mission civilisatrice.

(1) *Lois de Manou*, III, 112.
(2) *Ibid.*, 116.

§ II. *La race âryenne et les habitants primitifs de l'Inde.*

Pour apprécier l'influence que la nation âryenne a exercée sur l'humanité, il faut se représenter le milieu dans lequel elle a vécu. Les deux péninsules indiennes par leur étendue, la merveilleuse fertilité du territoire, la richesse des productions, la population, forment presque un monde (1). Quand les Aryens n'auraient fait que répandre la civilisation dans cette partie de la terre, leur mission serait une des plus hautes que la Providence ait confiées à un peuple. L'Inde était habitée par une de ces tribus, que nous n'osons pas appeler inférieures, parce que nous croyons à l'unité du genre humain, mais dont la triste destinée est de disparaître devant les nations civilisées, sans laisser d'autre souvenir de leur existence que leur infortune. Les indigènes appartenaient à une race noire, bien que distincte des nègres; les débris qui en subsistent encore doivent être rangés parmi les sauvages plutôt que parmi les barbares (2). Ils sont livrés au plus grossier fétichisme ; plusieurs pratiquent les sacrifices humains; d'autres ont si peu le sentiment de l'humanité, qu'ils tuent les hommes avec la même indifférence que les animaux (3). La dégradation dans laquelle vivent ces tribus avilies depuis plus de trois mille ans, a sans doute contribué à les abrutir; mais si nous comparons les récits des voyageurs modernes avec ceux d'*Hérodote* et du *Mahâbhârata*, nous serons forcés d'admettre que les habitants primitifs de l'Inde étaient dans un état pire que la barbarie, parce qu'il semble s'opposer à tout progrès (4).

(1) L'Inde proprement dite a une étendue de 65,000 milles géographiques carrés. La population actuelle est de plus de 140 millions; elle était probablement plus forte dans l'antiquité : l'Inde surpasse sous ce rapport deux continents, l'Afrique et l'Amérique (*Lassen*, Ind. Alterth., T. I, p. 77, 359).

(2) *G. Schlegel*, De l'origine des Hindous (Essais historiques, p. 472).

(3) *Lassen*, Ind. Alt., I, 363-365, 375-377, 388-390.

(4) *Hérodote* représente les tribus indiennes vivant les unes de poissons crus, comme les sauvages de l'Océanie; les autres se nourrissant de chair humaine, et tuant leurs plus proches parents, dès qu'ils sont malades, de peur que la mala-

Quel fut le sort de ces populations après l'immigration des Aryens? Nous savons qu'une partie, reçue dans la caste des vainqueurs, forma la caste des çoûdras. Le plus grand nombre résista à l'action de la civilisation; les uns se retirèrent dans des montagnes inaccessibles, les autres continuèrent à vivre au milieu des nouveaux maîtres du sol, mais dans la condition la plus vile dont l'histoire des misères humaines ait gardé la mémoire. Comment s'est opérée la transformation des uns, comment s'est maintenue jusqu'à nos jours l'humiliation des autres? Nous n'avons pas de réponse à ces questions si intéressantes pour l'histoire de l'humanité. C'est à peine si nous pouvons nous faire une idée de l'occupation de l'Inde par les Aryens. Peuple essentiellement civilisateur, ils ont attiré ou refoulé les indigènes par la puissance de l'intelligence, autant que par la force des armes. Les livres sacrés nous montrent les brâhmanes se retirant dans les forêts à l'approche de la vieillesse[1]. Ces solitaires étaient les missionnaires de la civilisation; ils exercèrent sur les habitants primitifs l'influence d'êtres supérieurs et presque divins. Ainsi s'explique la profonde impression que le brâhmanisme fit même sur les populations qu'il rejeta : il les convainquit de leur irremédiable infériorité. Mais il y a dans les races réellement sauvages une force de résistance qui repousse toute culture. Plus d'une fois les ascètes furent surpris par les autochthones qui se voyaient dépouillés des terres, héritage de leurs ancêtres; les pacifiques brâhmanes appelaient à leur aide les rois et les guerriers; alors sans doute il se faisait un immense carnage de ceux qui avaient osé porter la main sur les saints habitants de

die ne les fasse maigrir, et que leur chair n'en devienne moins bonne; tous s'accouplant publiquement comme les bêtes (*Herod.*, III, 98, 99, 101).

Le *Mahâbhârata* donne les mêmes détails sur les peuples sauvages qui occupaient l'Inde lors de l'immigration âryenne. Nous empruntons le passage suivant aux notes de *Schwanbeck* sur Mégasthène (*Mahâbhârata*, X, 452-457) : « Ibi conspiciebantur Râxasae et Picâkae, carnem humanam vorantes, sanguinem bibentes. Et quum sanguinem bibissent, laeti catervatim saltabant, collocuti talia : Hoc est optimum, clarissimum, dulcissimum. Sic colloquebantur illi vorantes medullam, ossa, sanguinem, adipem, hostium carnem devorantes, cruda carne vescentes, carne viventes. »

Lois de Manou, VI, 2.

la forêt (*vânaprastha*). La résistance des possesseurs du sol fut vaine: les sauvages reculent fatalement devant les nations civilisées; ceux qui ont un élément vital, progressif, se fondent parmi leurs vainqueurs; les autres végètent et finissent par s'éteindre(1).

Ainsi les Aryens ne sont pas parvenus à occuper tout le territoire que la nature semblait leur avoir assigné. Dans les contrées mêmes où ils dominent, ils n'ont pu s'assimiler entièrement les habitants primitifs(2); quelques-uns n'ont adopté qu'en partie les institutions brâhmaniques, d'autres ont été rejetés dans la caste impure des çoûdras; le plus grand nombre, placé en dehors des castes, présente l'affligeant spectacle de populations abruties (3). Est-ce à l'opposition des indigènes ou à l'impuissance du brâhmanisme qu'il faut attribuer la civilisation incomplète de l'Inde? Il nous répugne de rejeter sur les tribus primitives tout le poids de la dégradation qui pèse aujourd'hui sur les parias. Une grande partie de la responsabilité doit retomber sur les conquérants. Aucune race n'est imbue comme le peuple sanscrit du dogme de l'inégalité native des hommes dans cette vie : cette convicton religieuse conduit fatalement aux castes, et rien ne s'oppose autant à l'assimilation des vainqueurs et des vaincus que cet esprit de division. Mais quoique l'œuvre civilisatrice des Aryens soit imparfaite, leur gloire n'en doit pas souffrir : ils sont les premiers venus dans la laborieuse carrière du développement de l'humanité ; il serait injuste de leur demander ce que les Grecs et les Romains ont fait après eux.

(1) *Lassen*, Ind. Alt., p. 449, 535, 537, 579-585.

(2) Il y a encore aujourd'hui une peuplade primitive, dans un état sauvage, au centre de l'Inde (*G. Schlegel*, De l'origine des Hindous, p. 475).

(3) *Lassen*, Ind. Alt., T. I, p. 383-385, 189, 190, 363, 364, 379, 359, 156, 66, 70, 162, 163, 185.

§ III. *Relations de l'Inde avec les peuples étrangers.*

N°. 1. Commerce. Colonisation.

La civilisation originale qui se développa sous l'influence du génie brâhmanique ne resta pas concentrée dans les limites du monde indien. L'Inde est entrée en rapport avec les peuples de l'Orient par la conquête, la colonisation et le commerce. Les Indiens dirent à Mégasthène qu'ils n'avaient pas fait de guerre extérieure; cependant dans la première ardeur de l'invasion, les Aryens s'élancèrent au-delà des limites de la péninsule, et occupèrent une partie de l'immense archipel qui borde l'Asie orientale. Les brâhmanes répandirent les bienfaits de leur civilisation dans ces îles, comme ils l'avaient fait sur le continent, par l'action toute puissante de la religion. Mais les relations nées de la conquête et étendues par les colonies furent bornées; le mouvement d'expansion s'arrêta, l'esprit guerrier des kchattriyas plia sous le génie rêveur du brâhmanisme. A défaut de la guerre, le commerce, ce lien des nations, pouvait mettre les Indiens en contact avec le monde entier. La nature, tout en isolant l'Inde des grands empires de l'Asie, veilla à ce qu'elle fût reliée à l'humanité, pour que les fruits de sa culture précoce profitassent aux peuples moins avancés, et pour qu'elle-même un jour fût régénérée par le génie européen (1). La mer établissait une communication facile, non-seulement avec l'Archipel, mais avec la Chine, la Perse, l'Arabie et les côtes orientales de l'Afrique. Les Indiens mirent-ils les dons de la nature à profit?

La doctrine brâhmanique est peu favorable aux relations commerciales. Le sacerdoce n'aime pas plus le commerce que la guerre; son intérêt peut exiger qu'il favorise l'accroissement de la richesse nationale jusqu'à une certaine mesure, mais dès que les rapports

(1) *Lassen*, Ind. Alt., T. I, p. 76, 77, 74, 192.

doivent s'étendre aux autres peuples, la politique sacerdotale les entrave comme toute liaison avec l'étranger. Dans le *Mahâbhârata*, le trafic des navigateurs est frappé d'une espèce de réprobation (1). Cependant les brâhmanes n'avaient pas la même antipathie pour la navigation que les Égyptiens et les Perses; d'après la mythologie indienne, la mer, loin d'être impure, doit son origine aux émanations du fleuve sacré (2). Le *Code de Manou* ne prohibe pas le négoce maritime; il en consacre même tacitement la légitimité, en reconnaissant force obligatoire aux contrats qui y sont relatifs (3). L'Égypte a été le siége d'un commerce considérable, malgré l'horreur religieuse que la mer inspirait à ses habitants; comment l'Inde, où ce préjugé n'existait pas, et qui était plus favorisée encore par la nature que l'Égypte, n'aurait-elle pas été commerçante? Des témoignages positifs attestent que l'Inde brâhmanique ne cessa pas d'être en relation avec les peuples du midi de l'Asie et de l'Afrique.

Les Indiens paraissent déjà comme peuple navigateur dans les *Vêdas*, le plus ancien de leurs livres sacrés. Il y est fait mention de barques ou vaisseaux (4) portant ceux qui cherchent fortune en voyageant sur mer; le nom de trafiquant est donné à celui qui s'expose dans l'espoir d'un gain (5). Le *Mahâbhârata* parle d'hommes hardis qui pratiquent la mer au péril de leur vie (6), de vaisseaux innombrables chargés de perles, de navires qui bravent la tem-

(1) « C'est l'avarice qui pousse les hommes à pratiquer la mer, car elle prend mille formes, la soif des richesses. » (Passage cité par *Lassen*, T. I, p. 854, note 3.)

La pratique du commerce, dit le *Bhâgavata Pur.*, V, 14, 37, ne fait que développer les haines mutuelles.

(2) Le Gange (*Râmâyana*, I, 44).

(3) *Lois de Manou*, VIII, 157. Les Pourânas défendent de passer l'Indus et de pratiquer la mer; mais il paraît que cette prohibition n'est pas ancienne et qu'elle n'a jamais été observée dans toute sa rigueur (*Von Bohlen*, das alte Indien, T. II, p. 125 et suiv.).

(4) *Navas-naû* : de là les termes grecs et latins ναῦς et *navis*.

(5) Le *Rig-Véda*, emploie déjà le mot *banidj*, marchand, dans le sens du sanscrit usuel (*Nève*, Études sur les hymnes du Rig-Vêda, p. 89. — *Lassen*, T. I, p. 577).

(6) *Lassen*, T. I, p. 854, note 3.

pête [1]. Plus tard le brâhmanisme amortit l'activité de la race âryenne. Heureusement la première époque de vie surabondante et d'expansion suffit pour établir des liens entre l'Inde et les autres peuples; les relations ne cessèrent jamais, bien que les Indiens y jouent de plus en plus un rôle passif. Constatons ces antiques rapports des nations, autant que la rareté et l'incertitude des témoignages le permettent.

N° 2. Relations avec les peuples du Nord et de l'Est. Colonisation de l'Archipel.

Les communications avec les peuples du Nord ont peu d'importance dans l'époque brâhmanique. Le Tibet est séparé de l'Inde par les immenses chaînes de l'Himalaya; cette barrière rendait toute conquête impossible, mais elle n'empêcha pas les relations commerciales et intellectuelles : les missionnaires bouddhistes franchirent les sentiers escarpés de ces montagnes presque inaccessibles pour prêcher la *bonne loi* [2]. Les Indiens ont encore connu d'autres peuples du Nord [3]. Le *Mahâbhârata* parle de plusieurs tribus qui apportèrent des présents au puissant roi des Pandavas. Les présents envoyés comme marque de soumission sont probablement une invention brâhmanique. Cependant des collisions hostiles eurent lieu entre les Aryens et les populations guerrières qui les touchaient; malgré leur mépris pour les *Mlètchas*, ils admiraient le courage de leurs indomptables ennemis. Mais les rapports avec la Haute Asie n'acquirent de l'importance pour la civilisation que lorsque le bouddhisme porta des germes de culture et d'humanité au milieu de ces populations barbares.

Les Aryens entrèrent en relation avec l'Asie orientale, à une époque très reculée [4]. Le commerce et les colonies furent un premier lien; plus tard, le bouddhisme transforma l'Indo-Chine en

(1) *Von Bohlen*, T. II, p. 140. — *Râmâyana*, II, 61.
(2) *Lassen*, T. I, p. 13.
(3) *Ibid.*, p. 848, 853, 852.
(4) *Ibid.*, p. 75, 193, 742, 850.

une dépendance de la civilisation indienne; la langue des habitants, dérivée du sanscrit, atteste la profonde action que l'Inde exerça dans ces contrées. Y a-t-il eu des rapports entre les Indiens et les Chinois? A voir les déserts qui séparent les deux peuples, les communications doivent paraître peu probables. Toutefois il est certain qu'il y en eut déjà dans la haute antiquité. Les brâhmanes empruntèrent leur système chronologique à la Chine, vers le onzième siècle avant notre ère. Ces liens intellectuels supposent des liaisons commerciales plus anciennes encore. Le savant historien qui a éclairé le commerce de l'antiquité d'une si vive lumière, a prouvé qu'il existait un trafic par terre entre l'Inde et le Céleste Empire (1). Les Indiens du Nord allaient en nombreuses caravanes chercher les produits de la Chine, soit pour les exporter eux-mêmes, soit pour les faire exporter par leurs voisins de la Bactriane. Des tribus nomades facilitaient ces relations; placés par la Providence partout où des déserts menacent de séparer les nations, les pasteurs servent de lien entre les hommes; grâce à eux, une chaîne non interrompue reliait la Chine à l'Inde et à la Mer Noire; c'est par leur intermédiaire que les produits du lointain Orient étaient répandus dans toute l'Asie.

La mer offrait une communication facile avec l'Archipel. *Ceylan*, à peine détachée du continent, conserva des rapports intimes avec l'Inde(2). Elle fut conquise par les Aryens dès l'époque héroïque(3). Plus tard, Ceylan devint un des siéges principaux de la doctrine bouddhique et le centre d'une active propagande. Elle fut aussi pendant l'antiquité l'entrepôt du commerce entre l'Arabie et l'Inde (4). *Java*, occupée de bonne heure par les Indiens (5), fut entièrement transformée par les conquérants ou les colons; ils y

(1) *Heeren*, Inde, Sect. II. — *Lassen*, Ind. Alt., T. II, 605, ss.

(2) *Lassen*, Ind. Alt., T. I, p. 193.

(3) Le *Mahâbhârata* rapporte la conquête au divin Râma (*Lassen*, T. I, p. 198, s.).

(4) *Heeren*, De Graecia Indis cognita (*Commentar. Soc. Goetting.*, T. X, p. 145-148). — *Lassen*, T. I, p. 191, 192, 194.

(5) *Raffles*, History of Java, T. I, p. 71.

transportèrent leurs traditions, leurs institutions (1), leur langue et leur littérature (2). Les marchands et les brâhmanes visitèrent également les autres îles de l'Archipel; on y trouve des traces de civilisation indienne (3). L'étude des langues permet de suivre les progrès de la race âryenne dans l'Océanie. L'identité du *kawi* et du *sanscrit* prouve qu'à Java la fusion des colonies hindoues et des indigènes fut complète. Le *malai* présente, quoiqu'à un degré beaucoup moindre, la même parenté : il doit à la langue sacrée de l'Inde une partie des mots qui rappellent des idées morales, métaphysiques ou religieuses. A mesure qu'on s'éloigne de Java, l'affinité des dialectes océaniens avec le sanscrit devient moins étroite et s'efface. L'orientaliste auquel nous empruntons ces détails (4) a cru pouvoir tracer les limites dans lesquelles la civilisation indienne agit sur l'Océanie : de l'île de Java, elle se répandit à l'ouest, dans toute l'île de Sumatra, et sur les côtes de la péninsule de Malaca, au nord jusqu'aux Philippines, à l'est jusqu'aux Moluques, qu'elle ne dépassa pas.

L'occupation de l'Archipel par la population âryenne a conquis à la civilisation des pays qui sont si richement dotés par la nature que l'on y a cherché le paradis terrestre. Les habitants primitifs appartenaient probablement à la même race qui occupait l'Inde avant l'immigration des Aryens; l'état intellectuel et moral des insulaires était aussi bas que celui de leurs frères du continent : les Indiens les représentent comme des démons, des géants, des monstres (5). Les conquérants les firent entrer dans la grande famille

(1) *Raffles*, T. II, p. 76. — *Lassen*, T. II, p. 1041.

(2) Le *kawi*, la langue savante de Java, a neuf mots d'origine sanscrite sur dix. La littérature javanaise est en grande partie l'imitation de celle de l'Inde. *Raffles* a analysé plusieurs de ces compositions, entre autres un poëme épique emprunté au *Mahâbhârata*. *Dulaurier*, qui a fait une étude spéciale des littératures de l'Archipel d'Asie, en a traduit quelques fragments (*Revue des deux Mondes*, 1841, T. III, p. 79). Les bas-reliefs des temples dont les ruines couvrent le sol javanais, sont également une reproduction de l'art indien.

(3) *Lassen*, T. I, p. 75, 347. — *Von Bohlen*, T. I, p. 28-32.

(4) *Dulaurier*, ib., p. 75. — *Lassen*, T. II, p. 1060.

(5) *Lassen*, T. I, p. 198, 199; T. II, p. 1061, s.

humaine en les civilisant. On doit, dit un savant orientaliste, pardonner bien des extravagances au brâhmanisme pour cet immense bienfait (1).

N° 3. Relations avec l'Occident. Guerre. Commerce.

L'influence civilisatrice de la nation âryenne dans l'Orient est incontestable. Il n'en est pas de même de ses rapports avec l'Occident. Ici nous entrons dans le domaine des probabilités et des conjectures. L'Inde continentale est pour ainsi dire fermée du côté de l'Occident par une chaîne de montagnes qui laisse à peine quelques passages pour les communications. Ces barrières n'arrêtèrent pas l'ambition des conquérants : ils semblaient fascinés par cette terre à laquelle la nature a prodigué tous ses dons. Nous ne parlons pas des conquêtes de Bacchus et d'Hercule, mélange de mythes grecs et indiens, qui se forma lorsque les deux peuples entrèrent en relation sous la domination macédonienne (2). Sémiramis est aussi un personnage à moitié mythique; cependant le fait d'une expédition assyrienne, longtemps rejeté comme fabuleux, ne peut plus être nié, en présence des monuments de Ninive. D'après les traditions recueillies par les auteurs grecs, la reine de Babylone échoua dans son entreprise (3); elle ne laissa aucune trace de son passage. L'invasion de Sésostris ne se trouve pas confirmée jusqu'ici par les monuments égyptiens.

L'histoire acquiert plus de certitude, lorsque les Perses paraissent sur la scène. Darius étendit son empire jusqu'à l'Indus (4), mais il ne pénétra pas dans l'intérieur de la péninsule. Bien que les Hindous et les Persans fussent voisins et de la même famille, leur contact ne fut pas assez intime pour qu'il en résultât une profonde modification des deux nations âryennes. Il y avait à la vérité des mercenaires indiens dans les armées du Grand Roi, mais

(1) *Von Bohlen*, Das alte Indien, T. I, p. 32.
(2) *Ibid.*, p. 148.
(3) *Strab.*, XV, p. 472, ed. Casaub. — *Arrian.*, Ind., c. 5.
(4) *Herod.*, IV, 44.

ils ne venaient pas de l'Inde gangétique ; la Perse n'avait de rapport qu'avec la Pentapotamie. Le héros macédonien, après avoir renversé la domination persane, entama également l'Inde ; la résistance obstinée de son armée l'empêcha d'achever sa conquête. Alexandre éleva des monuments gigantesques pour éterniser la mémoire de son expédition ; mais le sol de l'Inde conserva seul le souvenir de sa grandeur [1]. Toutefois la domination grecque dans l'Inde ne finit pas avec Alexandre ; la langue, les arts et la littérature de la Grèce envahirent les régions les plus reculées de l'Orient. La civilisation indienne subit-elle l'influence de l'hellénisme ? A en croire un savant orientaliste, les Indiens n'empruntèrent aux Grecs que quelques connaissances mathématiques ; le fond du brâhmanisme resta intact [2].

Ainsi les conquêtes des Assyriens, des Perses et des Grecs n'eurent pas la puissance de modifier l'Inde. Les voies par lesquelles les conquérants passèrent n'auraient-elles pas servi à communiquer la culture des Indiens aux peuples de l'Occident [3] ? Il est certain que des caravanes pratiquèrent les défilés qui séparent l'Inde du continent asiatique ; l'échange des marchandises a-t-il eu pour conséquence un commerce intellectuel ? Nous ne pouvons que soulever des questions ; pour réponse nous avons à peine quelques probabilités résultant des relations commerciales qui eurent lieu dès la plus haute antiquité entre l'Orient et l'Occident.

La nature elle-même a préparé les communications de l'Inde et du monde occidental, en dotant une partie de la terre de productions dont l'autre est privée et qui lui sont cependant indispensables. L'Inde produit seule ces épices si recherchées, la cannelle et le poivre, qui servent au luxe dans les climats froids, et qui sont des objets de première nécessité sous le ciel brûlant tout ensemble et humide des pays méridionaux. L'Arabie est la patrie de l'encens et de la myrrhe : ces baumes odorants sont aussi nécessaires pour entretenir la pureté de l'air que les épices pour conserver la santé ;

(1) *Lassen*, De Pentapotamia, p. 27.
(2) Voyez le tome II de mes *Études*.
(3) *Burnouf*, Préface du *Bhâg. Pur.*, p. 108.

la religion qui consacre l'usage des parfums dans les temples en rehausse encore la valeur. L'Afrique orientale fournit l'or qui sert au luxe et à l'échange. La barrière que les mers semblent élever entre ces contrées n'est qu'apparente; des vents réguliers guident les vaisseaux à travers le vaste Océan presque sans le secours de l'art (1). Ne soyons donc pas étonnés de rencontrer les produits indiens dans l'Occident dès les temps les plus reculés. Il est déjà fait mention des épices de l'Inde dans les livres de Moïse; les parfums les plus variés étaient employés pour préparer l'huile sacrée (2). Aussi loin que remonte notre connaissance de l'Égypte, nous y trouvons les marchandises du Midi : l'encens, les aromes, l'indigo (3). Un autre témoignage, tout aussi positif, prouve l'existence de liaisons antiques entre l'Orient et l'Occident. Les mots des langues occidentales qui désignent les marchandises de l'Orient, appartiennent au sanscrit, même chez les peuples qui ne sont pas liés avec les Aryens par une communauté d'origine et de langage (4).

L'étude comparée des langues a fourni de nos jours une solution

(1) *Heeren*, Éthiopiens, ch. 3 (T. V, p. 179-181 de la trad. fr.).

(2) *Exode*, XXX, 23. — Comparez *Job*, XXVIII, 16; *Ezéchiel*, XXVII, 6, 15; *Jérémie*, VI, 20; *Cantique des Cantiques*, IV, 14.

(3) L'indigo se trouve dans les tombeaux de la dix-huitième dynastie de Thèbes (1822 à 1476 avant Jésus-Christ). *Dulaurier*, dans le *Journal Asiatique*, 1846, T. VIII, p. 132. — Le coton s'y trouve-t-il aussi? L'opinion que les Egyptiens se servaient de coton pour envelopper les momies, était accréditée jusqu'à nos jours. Elle s'appuyait sur l'imposante autorité de *Blumenbach* et sur le témoignage des industriels anglais. Mais l'examen des enveloppes de momies fait au microscope a prouvé que le prétendu coton était du lin d'une grande finesse (*Ritter*, über die geographische Verbreitung der Baumwolle, dans les *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften*, 1851, p. 316, ss.).

(4) Le mot hébreu ou phénicien qui désigne le coton (*karpas*) est sanscrit (*karpasa*); de la langue phénicienne il passa dans les langues grecque et latine (*Ritter*, Asien, T. IV, Sect. I, p. 436. — *Lassen*, T. I, p. 250, note 2). Le mot *nard* vient du sanscrit; il se trouve dans le *Cantique des Cantiques* (IV, 13, 14. *Lassen*, T. I, p. 289, note). Le mot sanscrit *pipali*, poivre, est passé dans le grec et de là dans toutes les langues de l'Europe (*Ritter*, Asien, IV, 1, p. 459). Le nom que les Grecs donnaient à l'étain, a sa source dans le sanscrit : κασσίτερος est le vieux mot indien *kastira*; on retrouve la même racine dans l'arabe *kasdir* (*Lassen*, T. I, p. 239. — *Humboldt*, Cosmos, T. II, p, 436, note 29).

probable à un problème historique qui partage les savants depuis des siècles. Rien de plus célèbre dans l'histoire du commerce que les voyages des Phéniciens et des Juifs à Ophir. Quel était ce mystérieux pays, but d'une expédition qui durait trois ans? D'après les derniers travaux des orientalistes, il paraît que l'Inde était le terme de la navigation juive et phénicienne (1). L'existence de cet antique commerce donne ouverture à des probabilités nouvelles sur les rapports de l'Orient et de l'Occident.

Les voyages dont parle la Bible, et qui eurent lieu mille ans avant l'ère chrétienne, ne furent pas les premiers que les Phéniciens eussent faits sur les côtes de l'Inde. C'est l'occupation de deux ports situés sur le golfe arabique qui fit momentanément un peuple commerçant des Hébreux; avant cette conquête, les Phéniciens étaient sans doute en rapport avec les maîtres d'Eliath et d'Eziongeber. Mais si l'on doit admettre que les voyages des Phéniciens à Ophir sont antérieurs à Salomon, aucun témoignage ne nous autorise à leur attribuer l'initiative de cette entreprise. Il est plus probable que les riverains des côtes de l'Arabie ou de l'Inde s'aventurèrent les premiers sur les mers qui séparent les deux pays. La nature elle-même les y invitait : pendant la moitié de l'année les moussons soufflent régulièrement dans la direction de l'Arabie, et pendant l'autre moitié ils ramènent le navigateur de l'Arabie dans l'Inde. On ne peut supposer que ces vents soient restés inconnus à des peuples qui avaient leur demeure sur les côtes mêmes où ils règnent, et où ils produisent une véritable révolution atmosphérique, accompagnée des phénomènes les plus imposants (2). Est-ce aux Arabes ou aux Indiens qu'il faut faire honneur de la découverte des moussons? Les probabilités sont en faveur des Indiens (3).

Il se trouve à l'entrée du golfe arabique une île qui par sa position est destinée à servir d'intermédiaire entre l'Inde, l'Arabie et l'Afrique. Les Grecs l'appelaient *Dioscoride;* les orientalistes ont

(1) *Ritter*, Asien, T. VIII, Sect. II, p. 348-431. — *Lassen*, T. I, p. 538.
(2) *Lassen*, T. I, p. 211 et suiv.
(3) *Ibid.*, T. II, p. 582-584.

prouvé que ce nom est sanscrit [1]. Cette étymologie jette une vive lumière sur l'histoire de la navigation. Elle n'atteste pas seulement la présence des Indiens dans le golfe arabique : ils n'ont pu donner un nom sanscrit à une île arabe que parce qu'ils l'occupaient, soit comme conquérants, soit comme colons, et les Arabes n'auraient pas souffert l'occupation d'une position aussi avantageuse pour le commerce, si dès lors ils avaient été navigateurs. L'établissement des Indiens dans le golfe arabique étant constant, on peut conjecturer que leur navigation s'étendait jusqu'en Afrique; car les moussons les portaient sur ses côtes plus facilement que dans l'île de Dioscoride. A l'appui de cette hypothèse, nous citerons les écrivains arabes qui qualifient une ville située sur la côte de Malabar, d'*indienne;* c'est cette même *Sofàla* ou *Sefareh* que plusieurs savants ont prise pour l'*Ophir* de la Bible. D'autres conjectures viennent à l'appui de celle-ci. On a remarqué que beaucoup de noms de l'île de Madagascar appartiennent à la langue sanscrite; son organisation sociale semble également dénoter une origine indienne. Des colons indiens peuplèrent les îles de l'Océan qui baigne l'Asie; il n'est pas impossible qu'ils se soient établis sur les côtes africaines. Les Abyssins s'appelaient eux-mêmes Indiens. La célèbre division des Éthiopiens, déjà mentionnée par Homère, paraît se rattacher à des relations entre l'Afrique et l'Inde [2].

Un fait d'une haute importance résulte de ces recherches : des communications ont existé dès les temps les plus anciens entre l'Inde et l'Occident. Ces rapports ont-ils été exclusivement commerciaux, ou ont-ils réagi sur les idées? Les systèmes les plus contradictoires ont prévalu tour à tour sur cette importante question; les travaux des savants n'ont encore abouti à aucun résultat certain. Nous ne pouvons qu'exposer l'histoire des variations de la

(1) *Von Bohlen*, T. II, p. 159. — *Benfey*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, Sect. II, T. XVII, p. 30. — Une ville de l'Arabie Heureuse, dans le pays des Sabéens, un des peuples les plus anciennement civilisés, porte un nom sanscrit (*Nagara*, c'est-à-dire *ville*. — *Lassen*, T. I, p. 748).

(2) Nous avons suivi dans ces recherches, *Benfey*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, II, 17, p. 25-32. — Comparez *Von Bohlen*, p. 124-141; *Lassen*, T. I, p. 748, et T. II, p. 579, ss.

science; les progrès considérables déjà accomplis dans l'étude de l'Orient, légitiment l'espoir qu'un jour la lumière éclairera l'origine obscure de la civilisation occidentale.

N° 4. L'Inde et la Grèce.

L'opinion que la Grèce procède de l'Orient, remonte à l'antiquité : non-seulement on rapportait les germes de la civilisation hellénique à des colonies venues de l'Égypte et de l'Asie, on rattachait plus spécialement la philosophie grecque à la sagesse orientale; plusieurs des philosophes les plus célèbres, disait-on, Pythagore et Démocrite, avaient visité les mages et les brâhmanes (1). La croyance des anciens parut recevoir une confirmation éclatante par la découverte de la littérature sanscrite. La langue grecque ayant ses racines dans le langage harmonieux des Indiens, il était naturel de chercher également dans l'Inde la source du développement philosophique, littéraire et religieux des Hellènes. Ces premiers essais de la science orientale offrent un spectacle aussi intéressant que triste. C'était une époque d'enthousiasme et de foi. Mais bientôt le résultat des recherches sur la parenté de l'Europe et de l'Inde fut contesté; à la place de la vérité absolue que l'on croyait posséder, il n'est resté que doute et incertitude.

Un des premiers savants qui à la fin du dernier siècle se livrèrent avec passion à l'étude du sanscrit, *W. Jones* s'occupa des rapports entre la Grèce et l'Inde. La parenté de la philosophie grecque et des doctrines indiennes lui parut évidente : « Les six systèmes, dit-il, dont les principaux sont expliqués dans le *Dersana Sastra,* comprennent toute la métaphysique de l'ancienne Académie, du Lycée et des autres écoles philosophiques. On ne peut lire le *Védanta* et les beaux commentaires qui y sont ajoutés sans croire que Pythagore et Platon doivent leurs sublimes préceptes aux

(1) *Lucian.*, Fugit., c. 8.— *Clem. Alex.*, Strom., I,15, p. 305.— *Diog. Laërt.*, Prooem.

mêmes enseignements que les sages de l'Inde » (1). Les analogies qui existent entre la théologie de Pythagore et les spéculations des Indiens frappèrent surtout les orientalistes : elles sont si intimes, dit un savant français, qu'on doit supposer que le philosophe grec a puisé ses croyances à une source indienne (2). *Chézy* ajoute que le système de Pyrrhon lui semble avoir la même origine. La tradition le fait voyager dans l'Orient à la suite d'Alexandre ; n'aurait-il pas emprunté aux brâhmanes la doctrine d'après laquelle tout est illusion? Il n'y a pas jusqu'à la vie du sceptique grec et son indifférence absolue qui ne rappellent l'existence comtemplative des ascètes de l'Inde. Le philosophe citait sans cesse les vers d'Homère qui compare les races humaines aux feuilles des arbres que l'automne emporte : les gymnosophistes aimaient à comparer la brièveté de la vie de l'homme à une goutte de rosée qui brille un instant à la feuille tremblante du lotus, puis disparaît (3).

Dans le domaine de la religion, les ressemblances entre l'Inde et la Grèce sont plus nombreuses encore et plus frappantes. *W. Jones* a écrit une dissertation spéciale sur les *dieux de la Grèce, de l'Italie et de l'Inde* (4). Nous en présenterons une rapide analyse, parce que c'est une pièce importante du débat. L'on a accusé l'ingénieux orientaliste d'indomanie. Les études sur la littérature sanscrite, poursuivies avec tant d'ardeur en France et en Allemagne, ont donné raison au savant anglais. Il n'y a qu'un reproche à lui faire, c'est qu'il a exagéré les analogies, et qu'il les a rapportées directement à l'Inde, tandis que les mythes grecs et les mythes indiens dérivent d'une source plus ancienne, et remontent à une époque où les ancêtres des Hellènes et ceux des Indiens formaient un seul peuple.

W. Jones commence ses études de mythologie comparée par les dieux les plus anciens de l'Olympe gréco-romain. *Saturne* est iden-

(1) *Asiat. Research.*, T. I (p. 14 de la trad. all.).

(2) *Chézy*, Journal Asiatique, première série, T. I, p. 3 et suiv.

(3) Comparez sur les rapports entre la philosophie grecque et les doctrines brâhmaniques, *Colebrooke*, Transactions of the royal asiatic Society, T. I, p. XX, 574, 579; — *Von Bohlen*, T. I, p. 328, 335.

(4) *Asiatic Research.*, T. I.

tique avec *Noë*, et *Noë* est le *Manou* de l'Inde [1]. A l'appui de cette comparaison, l'auteur anglais rapporte un extrait du *Bhagavat* sur le déluge; la doctrine des quatre âges de l'humanité qui se rattache au règne de *Saturne*, existe également chez les Indiens. Le dieu *Ganésa* est le *Janus* des Latins : gardien des portes du ciel, il tourne ses deux faces vers le solstice et dirige ses quatre bras vers les quatre points de l'horizon. *Jupiter*, comme personnification du firmament, est le même qu'*Indra;* les qualités attribuées au dieu indien sont presque toutes reproduites dans les épithètes que les poëtes donnent au roi de l'Olympe [2]. Mais où retrouver en Grèce la Triade de *Vichnou*, de *Siva* et de *Brahmâ?* C'est Jupiter qui résume en lui la Trinité : il est créateur, protecteur ou conservateur et destructeur. *Neptune* et *Mahadéva* sont évidemment les mêmes divinités ; le trident, la musique des Tritons, rien ne manque au dieu des mers de l'Inde. *Yama*, le souverain des enfers, porte comme *Pluton*, une fourche dans sa main droite; dans la gauche il a un miroir où se réflètent les œuvres de toutes les créatures. L'enfer des Indiens, plus terrible que celui de la Grèce, se rapproche du dogme chrétien; l'on y voit des âmes qui brûlent dans des chaudières ou sur des charbons ardents. *Càli* [3], l'*Hécaté* des Grecs, se plaît aux sacrifices humains. Hâtons-nous de passer à des mythes plus riants.

La naissance de *Krichna* [4], ses amours avec les bergères et sa lutte contre le grand serpent *Calinouga* rappellent l'*Apollon* des Grecs. Comme Dieu du soleil, Apollon a son pendant dans *Sourya :* les poëtes décrivent son char de feu, attelé de sept coursiers verts. L'Apollon indien a donné le jour à des jumeaux, comme le dieu hellénique : *Castor* et *Pollux* ont la même mission dans les deux

(1) *Manou*, fils de Brâhma, est considéré comme le père du genre humain. C'est à lui qu'on attribue le code qui porte le nom de *Lois de Manou.*

(2) *Indra* est le roi du ciel. On le représente la main droite armée du tonnerre, et la main gauche d'un arc.

(3) *Càli*, femme de Siva, le dieu destructeur. On la représente sous des formes terribles. Elle a pour pendants d'oreilles deux cadavres, un collier de crânes, une ceinture formée de mains de géants, etc.

(4) *Krichna* est une incarnation de Vichnou, l'un des dieux de la Triade indienne. Il est quelquefois représenté avec une flûte à la bouche.

mythologies. *Narada* est le *Mercure* des Grecs; il est législateur, inventeur des arts et en même temps le messager des immortels. Les Indiens ont aussi leur *Vulcain* qui fabrique des armes pour les dieux, dans leurs guerres contre les *Titans* (les *Daityas*). Il est difficile de rencontrer un *dieu du vin* chez un peuple à qui l'usage des liqueurs spiritueuses est défendu; mais considéré comme héros, *Dionysos* est évidemment d'origine indienne : c'est le divin *Râma;* l'expédition dans l'Inde que la mythologie grecque attribue à son dieu est un souvenir de son origine orientale. Râma était aussi un grand conquérant; dans la guerre de *Lânka,* il fut secouru par *Hanouman,* roi des singes, fils de *Pavana,* roi des vents, qu'il traîna à sa suite. *Pavana* est identique avec *Pan,* roi des satyres, qui suivent le char triomphal de Bacchus. Les conquêtes de Râma inspirèrent les poëtes; on les représentait dans les drames. L'on sait que les fêtes de Dionysos furent également le berceau du théâtre grec.

Les déesses de la Grèce ont des sœurs sur les bords du Gange. L'épouse de *Siva* réunit en elle trois attributs. Comme *Pârvâti,* elle ressemble à Junon; le paon, l'oiseau chéri de la fière épouse de Jupiter, a son représentant auprès de la déesse indienne. Comme *Dourgâ,* c'est la *Minerve* des Grecs, l'idéal de la valeur unie à la sagesse. Comme *Bhavani,* elle rappelle la *Vénus Céleste.* Vénus, la déesse des plaisirs, ne pouvait manquer chez un peuple dont les tendances sont partagées entre un mysticisme démesuré et un matérialisme énervant. Les *Apsaras* sont au service des dieux qui les emploient pour séduire les sages, lorsque ceux-ci par la force de leurs pénitences ébranlent la puissance des immortels. *Cama Dêva* est le digne frère de *Cupidon* par sa grâce et sa malice; enfant aimable, il a pour compagnons le printemps et les zéphirs; ses armes sont un arc de canne à sucre, son carquois contient cinq traits (1) aigus, armés de fleurs aromatiques : il frappe avec la rapidité de l'éclair et allume des passions irrésistibles (2). *Cérès* est la *Lakchmi* de l'Inde; la déesse indienne préside à l'agri-

(1) Ces cinq traits répondent aux cinq sens.

(2) *Chézy*, dans le *Journal Asiatique*, première série, T. t, p. 3 et suiv.

culture, elle enseigne à semer; *Sri* ou *Sris*, paraît être la racine du nom qu'elle porte chez les Romains. Les *Muses* devaient être adorées chez un peuple qui brille comme les Grecs par les dons de l'imagination. Il n'y a qu'une déesse que *Jones* ne retrouve pas dans l'Inde, c'est *Diane;* les violentes émotions de la chasse, qui s'harmonisent avec le génie actif des races européennes, se conciliaient peu avec le goût du peuple sanscrit pour l'inaction.

En présence de tant d'analogies dans la religion, dans la philosophie et dans les langues, qui aurait pu conserver un doute sur la parenté des deux civilisations? Le système de *Jones* fut accepté par les savants comme une vérité incontestable. L'Anglais *Maurice* lui donna de nouveaux développements; il chercha à prouver que les mystères de la Grèce avaient leur origine dans l'Inde. *Jones* ne s'était pas expliqué sur la manière dont les doctrines indiennes avaient été transmises aux Grecs; dans le système de *Maurice*, ils furent initiés à la théologie indienne par l'intermédiaire de l'Égypte (1). L'influence directe exercée par les colonies parties de l'Inde, sur l'Asie occidentale, la Grèce et l'Europe, forme l'idée dominante d'un ouvrage ingénieux mais paradoxal de *Ritter* (2). Un littérateur célèbre, *Schlegel*, glorifia la sagesse des brâhmanes (3). Il y eut une véritable indomanie dans le monde savant (4).

Le système des orientalistes qui cherchaient la source et le type de la civilisation grecque dans le brâhmanisme, tendait à faire de la Grèce la reproduction de l'Inde : il souleva une violente réaction parmi les nombreux savants nourris d'études classiques. Ceux-ci repoussèrent les prétentions des indianistes avec plus de dédain encore que le dix-huitième siècle n'en avait mis à rejeter celles des hébraïsants. Ce fut surtout dans le domaine de la pensée qu'ils revendiquèrent l'originalité pour les Hellènes.

« Les Grecs, dirent-ils, étaient peu disposés à aller chercher la

(1) *Indian Antiquities*, T. II, p. 217-260, 281-394.

(2) *Ritter*, Die Vorhalle europäischer Völkergeschichte (1820), p. 307-316.

(3) *F. Schlegel*, Ueber die Sprache und Weisheit der Indier.

(4) On rapporta même à l'Inde le droit de la Grèce. *Bunsen* (De jure hereditario Atheniensium, p. 112) dit qu'il serait plus facile d'expliquer le droit athénien par le *Code de Manou* que par la législation de Solon.

science chez les autres peuples : l'orgueil de leur autochthonie, leurs préjugés, la conscience de leur supériorité, les éloignaient des Barbares, et ne leur laissaient pas même soupçonner qu'il y eût une sagesse étrangère dont ils pussent profiter. Ceux qui admettent dans ces temps reculés un échange d'idées avec le lointain Orient, se font illusion sur la nature des rapports qui existaient entre les nations de l'antiquité : les relations étaient rares, et l'ignorance des langues rendait pour ainsi dire tout commerce intellectuel impossible. Les doctrines de l'Inde sont encore un mystère pour l'Europe moderne ; comment auraient-elles été connues de la Grèce ancienne, qui ignorait jusqu'à l'existence de la littérature sanscrite ? Rien de si difficile que l'enseignement des idées, rien de si rare que leur transmission d'homme à homme, de peuple à peuple. D'ailleurs la science grecque en elle-même diffère essentiellement de la science indienne. Celle-ci, quoique distincte de la foi et des mythes, y est toujours relative : chez les Hellènes, la philosophie, absolument indépendante, produisit ce mouvement si varié qui fait de son histoire, une histoire de l'esprit humain, parcourant librement ses phases et se rendant toujours compte de lui-même [1]. La Grèce ne doit donc rien à l'Inde. »

Quelle conclusion tirer de ces opinions contradictoires ? Écartons d'abord les exagérations que l'on pourrait qualifier d'indomanie. Ce qui excuse les écrivains modernes, c'est que les anciens en ont donné l'exemple. On supposait je ne sais quelles communications entre Socrate et un voyageur indien ; Aristote, disait-on, emprunta sa logique à un philosophe de l'Inde. Il faut renvoyer ces fables à celles que de pieux savants ont imaginées pour expliquer les rapports entre la morale des philosophes anciens et celle du christianisme. Mais si nous n'admettons pas que la Grèce soit la copie de l'Inde, il y a cependant des analogies incontestables dans leurs idées religieuses et philosophiques. Suffisent-elles pour prouver qu'il y a un lien de parenté entre les deux civilisations ? Précisons

(1) *Ritter*, Geschichte der Philosophie alter Zeit, T. I, p. 157-171. — *Renouvier*, Manuel de philosophie ancienne, T. I, p. 5-7.

encore davantage ce problème historique : la Grèce tient-elle sa mythologie et sa philosophie de l'Inde, en ce sens qu'elle n'a fait que développer les germes qui lui sont venus de l'Orient?

Pour que notre réponse satisfasse aux exigences sévères de la critique, il faut d'abord séparer les faits certains des faits contestables. Parmi les premiers, nous rangeons l'origine orientale de la mythologie grecque. Les Hellènes et les Aryens de l'Inde sont frères; ils ont eu une existence commune pendant des siècles, et par suite une religion commune; les Grecs emportèrent ces croyances en émigrant vers l'Occident; ils les développèrent ensuite et les altérèrent sous l'inspiration de leur génie, qui était poétique plutôt que religieux. Il ne s'agit pas ici d'une de ces vagues ressemblances qui s'expliquent par l'identité de l'esprit humain. Les mots qui désignent les dieux de l'Inde et ceux de la Grèce sont souvent les mêmes; or, comme le remarque un ingénieux interprète des mythes grecs et indiens, le nom et la divinité qu'il désigne sont une seule et même chose dans l'enfance des peuples (1). Là même où les noms diffèrent, il y a tant de rapports jusque dans les détails des mythes, qu'il est impossible de s'en rendre raison, si on ne les rattache pas à une souche commune. Nous ne pouvons nous arrêter à ces spécialités. Le travail est fait et ne laisse plus place à un doute sérieux. M. *Maury*, dans son savant ouvrage sur l'*Histoire des religions de la Grèce antique*, constate que les populations primitives de la Grèce professaient le même naturalisme panthéistique qui se trouve dans les Vêdas : il ressort avec évidence, dit-il, des plus vieilles légendes de l'Inde et de la Grèce, que leurs habitants adoraient jadis des dieux analogues et parfois tout semblables. Quelques traits suffiront à notre but.

Tous les peuples de race indo-européenne adoraient un dieu suprême, roi du firmament, présidant aux phénomènes célestes, armé de la foudre, et livrant un combat incessant aux ennemis de la lumière, aux dieux des nuages et des ténèbres. L'*Indra* des Vêdas est le type de ce dieu. Le nom qu'il porte chez les Grecs est

(1) Nomina-Numina. *Max Müller*, Mythologie comparée, dans la *Revue Germanique*, T II et III).

sanscrit [1]. Le *Zeus* homérique lance la foudre et répand la pluie; il chasse les nuages et fait briller le soleil dans le ciel éclairci; il domine sur l'univers, comme dieu très grand et très auguste; il est le père des dieux et des hommes. Le *Mahâbhârata* appelle *Indra* le dieu des dieux, le dieu du ciel, de l'air azuré, de la foudre; les Aryens l'invoquaient comme le dieu éternel, dont la puissance est sans bornes, roi du monde, ainsi que l'indique la signification de son nom. Nous avons dit que *W. Jones* n'avait pu trouver le dieu du vin chez les Indiens. La science moderne a été plus heureuse. Les Aryens adoraient le *Soma*, jus d'une plante acide qui servait à faire des libations aux dieux; les Grecs ne firent que transporter le mythe oriental au jus de raisin. La légende hellénique suit pour ainsi dire pas à pas les Vêdas. Le *soma*, disent les Indiens, a été reçu dans la cuisse d'Indra; les Grecs racontaient la même fable de leur Dionysos. Le dieu vêdique a un surnom, indiquant qu'*il habite dans les montagnes :* le dieu hellénique porte le même nom [2]. Il n'y a pas jusqu'à la naissance miraculeuse du dieu de Nysa qui ne se trouve dans la mythologie indienne, telle qu'elle est racontée dans l'hymne d'Homère. Nous avons une preuve plus évidente encore de la parenté intime des mythes grecs et des mythes indiens, c'est qu'il y a des noms de dieux et de héros inexplicables au seul point de vue grec, et dont on ne découvre le caractère primitif, qu'en les mettant en rapport avec les dieux ou les héros de l'Inde. Sans le secours des Vêdas, le nom de Daphné et la légende qui y est attachée seraient restés inintelligibles. Ce sont encore les Vêdas qui nous donnent la clé du mythe d'Eros [3].

W. Jones, l'illustre orientaliste, avait donc raison de dire que les racines de la mythologie hellénique sont dans l'Inde. Faut-il aussi y chercher les sources de la philosophie grecque? Ici le problème change de nature. L'analogie des mythes tient à

(1) Ζεὺς πατήρ, *Diespiter, Jupiter*, porte dans le panthéon indien le nom identique de *Diaushpitar* (*Maury*, T. I, p. 53).

(2) ὄρειος. *Maury*, T. I, p. 118-120.

(3) *Max Müller*, Mythologie comparée (*Revue Germanique*, T. II, p. 37).

l'origine et à l'existence communes des Hellènes et des Aryens. La philosophie s'est développée bien des siècles après leur séparation. A l'époque où les ancêtres des Grecs émigrèrent de la haute Asie, les Aryens n'avaient pas encore de philosophie, et les rudes habitants de la Grèce songeaient tout aussi peu à philosopher. La philosophie serait-elle donc un produit tout-à-fait original du génie hellénique? Un historien allemand dit qu'une ressemblance générale entre les spéculations philosophiques des Grecs et celles des Indiens ne suffit pas pour établir la parenté des deux civilisations, parce que l'esprit humain, le même en Grèce et sur les bords du Gange, peut être conduit partout à des conceptions semblables (1). Nous admettrions cette fin de non recevoir, s'il était vrai, comme le dit *Ritter*, que les analogies entre la philosophie grecque et la sagesse indienne sont vagues et sans importance; nous la rejetons par la raison que les ressemblances portent sur des points fondamentaux et tout particuliers.

Il y a dans la philosophie indienne un dogme qui la distingue de toute autre spéculation philosophique, celui de la transmigration des âmes et de la libération finale. Ce n'est pas assez dire que tel est le point caractéristique des penseurs de l'Inde, il faut dire que les philosophes, à quelqu'école qu'ils appartiennent, sont d'accord avec toutes les sectes religieuses; il faut dire plus, c'est que la constitution sociale de l'Inde repose sur cette croyance. D'un autre côté, la doctrine de la préexistence et celle des renaissances qui y tient, ainsi que le système théologique qui en est le principe ou qui en dépend, le spiritualisme excessif des brâhmanes, le dégoût de la vie, la soif du néant ou d'une existence finale qui y ressemble, tout cela est totalement étranger à la Grèce. Sous ce rapport il y a un abîme entre les deux branches de la race âryenne. La différence, quelque considérable qu'elle soit, s'explique : les Aryens de l'Inde et les ancêtres des Hellènes se sont séparés à une époque où le brâhmanisme n'existait pas encore. Si donc nous rencontrons les principes brâhmaniques chez des philosophes grecs, on ne pourra pas dire que les Pythagore et les Platon se sont inspirés

(1) *Ritter*, Geschichte der Philosophie, T. I, p. 68.

des idées et des sentiments de leur race. On ne pourra pas davantage faire appel à l'identité de l'esprit humain, car l'esprit humain, quelqu'identique qu'il soit, n'a produit qu'une seule fois et dans un seul pays le système que nous venons de rappeler; il ne se trouve que chez les brâhmanes, on ne le rencontre point ailleurs. Les Égyptiens croyaient, il est vrai, à la transmigration des âmes, mais on ne voit pas qu'ils en aient déduit les conséquences qui caractérisent le dogme indien. Nous sommes donc autorisé à conclure que si réellement les philosophes grecs enseignent le dogme brâhmanique, ils l'ont puisé dans la tradition orientale. Les analogies sont-elles aussi spéciales que nous le prétendons? Voilà, nous semble-t-il, le point décisif.

Un écrivain français qui a fait des études également profondes sur la philosophie grecque et sur la philosophie indienne, dit après avoir exposé la théorie du système connu sous le nom de *Sânkhya* : « En sortant du monde indien pour entrer dans le monde grec, il me semble à peine, malgré tant de différences, que je change de terrain. Les ressemblances deviendront d'autant plus nombreuses et plus frappantes que l'on connaîtra davantage les œuvres indiennes » (1). La grande figure de Pythagore domine la sagesse antique de la Grèce. Les dogmes qu'on lui attribue, la métempsycose, l'esprit religieux de sa philosophie, l'organisation et les tendances des sociétés auxquelles il donna son nom, rappellent l'Inde avec son mysticisme, sa croyance de la transmigration des âmes et ses ascètes. Nous n'insistons pas sur cette analogie : d'abord nous ne connaissons guère la doctrine du philosophe de Samos; dès lors la comparaison ne porterait que sur des généralités, ce qui ne répond plus à notre but : ensuite on pourrait dire que le séjour de Pythagore en Égypte, attesté par des témoignages historiques, suffit pour rendre raison de la couleur orientale de son enseignement. Nous nous hâtons d'arriver au disciple de Socrate. Platon a également voyagé en Égypte, et nous n'entendons pas contester l'influence du sacerdoce égyptien sur l'illustre voyageur. Mais le

(1) *Barthélemy Saint-Hilaire*, Mémoire sur le Sânkhya, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, T. VIII, p. 508.

mystère qui couvre toujours la sagesse égyptienne ne nous permet point d'établir une comparaison de détail; tandis que nous connaissons le dogme brâhmanique aussi bien que la philosophie grecque. Ouvrons le Phédon : il traite de la destinée de l'âme, sujet si cher aux Indiens. Que pense, sur cette question, le philosophe à qui la postérité a donné le nom de divin? Nous rencontrons à chaque page de son dialogue les idées et jusqu'au langage des penseurs de l'Inde; de sorte que l'on se demande si c'est *Platon* qui parle ou si c'est *Kapila*. La philosophie indienne est spiritualiste jusqu'à l'excès : à ses yeux, la vie actuelle pendant laquelle l'âme est enchaînée au corps, est une prison, une peine dont il lui tarde de se délivrer: elle ne se donne d'autre but que d'affranchir l'âme du corps : c'est la libération à laquelle elle aspire. La science seule peut procurer cet affranchissement à l'homme. En résumant la doctrine de *Kapila*, qui est du reste celle de l'Inde en général, nous avons donné l'analyse du *Phédon;* l'identité est parfaite, le langage est le même. La *libération* et *l'enchaînement* sont des expressions familières à Platon; les mots et les idées qu'ils expriment reviennent dans les plus importants de ses dialogues, dans la *République* et le *Timée*. Ajoutons que ces idées font l'essence même de sa doctrine : elles tiennent à son spiritualisme, à sa théorie de la réminiscence et des idées (1).

L'analogie, et une analogie bien précise, bien particulière, ne saurait être niée. Elle frappa déjà les Grecs, qui furent mis en contact avec la société brâhmanique. Onésicrite, compagnon d'Alexandre et disciple de Diogène le Cynique, conversant avec les brâhmanes, comparait leur doctrine à celle de Pythagore. Mégasthène, ambassadeur des Seleucides auprès du roi Tchandragoupta, signala la conformité des croyances brâhmaniques avec la philosophie de Platon (2). Les anciens n'hésitaient pas à expliquer ces ressemblances, en mettant les philosophes les plus célèbres en rapport avec l'Orient. Ces voyages n'étaient pas impossibles, puisque les commerçants fréquentaient l'Inde. Il n'est pas même néces-

(1) *Barthélemy Saint-Hilaire*, dans les *Mémoires* précités, p. 513, ss.
(2) *Strab.*, lib. XV, p. 692, ed. Casaub.

saire d'admettre une communication directe entre les brâhmanes et les philosophes grecs, pour expliquer l'influence de l'Orient sur la Grèce. Thalès était d'origine phénicienne; oriental lui-même, il a pu être initié en Asie à la sagesse renommée de l'Orient. Les voyages de Pythagore chez les Syriens, les Babyloniens, les Perses, les Indiens, les Thraces et les Druides des Gaules sont en partie fabuleux, comme tous les détails qui nous sont parvenus sur cet illustre personnage : nous aimerions à y voir un symbole du lien qui unit les divers membres de l'humanité et les doctrines de ses sages. Mais si tout n'est pas vrai dans les récits que les savants d'Alexandrie nous ont transmis sur Pythagore, ce n'est pas une raison pour repousser tout comme faux. Les Alexandrins étaient entourés des trésors de l'antiquité, des monuments de tous les peuples, de tous les âges, recueillis par les soins des Ptolémées; ils vivaient au milieu des témoins du passé : peut-on leur refuser toute créance [1]? Nous ne disons pas que ces témoignages suffisent pour indiquer la voie par laquelle la science brâhmanique est arrivée aux Grecs; nous avouons notre ignorance, mais du moins ces traditions sont suffisantes pour établir la probabilité de relations intellectuelles entre l'Inde et la Grèce. En tout cas, notre ignorance ne nous autorise pas à contester les faits qu'il nous est impossible d'expliquer. Il y a eu influence du brâhmanisme sur les philosophes grecs; peu importe comment elle s'est exercée. Il est presque inutile d'ajouter que cette influence ne fait pas obstacle à l'originalité hellénique : il y a dans le disciple de Socrate une aspiration vers l'égalité, et un sentiment d'amour qui l'élèvent bien au-dessus de l'égoïsme et de l'esprit de division des brâhmanes.

Si les rapports entre la Grèce ancienne et l'Inde, si les liens entre le brâhmanisme et Platon, quoique plus que probables, nous échappent, toute incertitude disparaît dans les derniers siècles de l'antiquité. Les conquêtes d'Alexandre brisèrent les barrières qui séparaient la Grèce de l'Inde; dès lors les croyances orientales firent invasion dans le monde européen. Le polythéisme ne satisfaisait plus le besoin de croire que l'homme peut renier parfois, mais qui

(1) *Goerres*. Mythengeschichte (Préface, p. XXI, XXII).

éclate ensuite avec d'autant plus d'énergie. Il fallait pour nourrir le sentiment religieux quelque chose de plus intime que des systèmes de métaphysique ; la philosophie grecque essaya de répondre à ces exigences, en se faisant religion. Cette philosophie religieuse s'empreignit de l'esprit oriental. Les temps étaient venus où les conceptions philosophiques et les dogmes religieux de l'Occident et de l'Orient devaient se combiner et se modifier réciproquement, pour préparer l'humanité au baptême d'une religion nouvelle.

§ IV. *Géographie.*

La race âryenne civilisa l'Inde et les îles de l'Archipel ; plus tard elle porta des germes d'humanité et de culture chez les hordes de l'Asie centrale ; elle eut la puissance de vaincre l'orgueilleux isolement de la Chine et d'implanter ses dogmes dans l'Empire du Milieu ; on lui attribue la gloire d'avoir inspiré les philosophes de la Grèce. Un peuple qui a tant donné n'aurait-il rien reçu ? Quelle influence le commerce séculaire avec les autres nations a-t-il exercé sur les riverains du Gange ? Sur ce point des relations internationales de l'Inde, nos connaissances sont plus défectueuses encore que sur le rôle de ses habitants comme peuple civilisateur. L'Inde paraît tout-à-fait passive dans ses communications avec l'humanité ; les plus grands conquérants la visitèrent et y laissèrent à peine un souvenir de leur passage ; elle finit par subir le joug de l'étranger, mais ses institutions et ses croyances restent encore debout. Conclurons-nous de là que la civilisation de l'Inde est autochthone et immobile ? Ce serait ériger notre ignorance en théorie. Un homme ne peut avoir commerce avec un homme sans qu'ils se modifient réciproquement. Si les Indiens ont agi sur le monde, par cela seul il est prouvé que le monde a agi sur eux.

Cependant un fait est certain, c'est que le mouvement d'expansion qui dans l'époque héroïque entraîna les Aryens sur les mers, s'arrêta. L'Inde ne cessa pas d'être fréquentée par les autres peuples, parce qu'elle les attirait par la richesse de ses produits ; mais

au moment où elle paraît dans l'histoire, ce ne sont plus les Indiens, ce sont les Phéniciens, les Arabes et les Grecs d'Alexandrie qui servent d'intermédiaires aux relations commerciales [1]. Le brâhmanisme éloigna les riverains du Gange de tout contact avec des populations impures; au lieu du travail et de l'activité, il leur prêcha l'inaction et la rêverie. Les Indiens se laissèrent visiter par les étrangers, mais ils ne quittèrent plus leur sol sacré, et ne s'inquiétèrent pas de ce qui se passait au-delà. Rien ne prouve mieux combien ils étaient indifférents au monde, que leurs idées sur le monde.

Il y a une vérité d'instinct dans le système cosmogonique des Indiens, c'est celle de l'infini; ils comptent les univers par myriades de myriades : la création, disent-ils, est *immense, innombrable, indicible* [2]. Mais quand on abandonne le domaine de la cosmogonie pour la géographie de notre globe, on ne trouve plus aucune notion réelle. Dans la conception mythique, la Terre est une surface arrondie reposant sur une tortue ou sur quatre éléphants. Plus tard les brâhmanes reconnurent que le monde n'est pas porté par quelque chose d'extérieur, qu'il se soutient par sa propre force. Mais la description que les *Pourânas* font de la Terre ressemble plus au rêve d'un poëte qu'à un système scientifique. Ils la représentent sous la forme d'une fleur de lotus qui surnage à la surface de l'Océan. Du centre s'élève le pistil, type de la plus grande élévation de l'écorce supérieure, le *Mérou*, le Mont Sacré. Autour de lui se pressent les organes de la fécondation, les filaments, les anthères, les nectaires, comme les crêtes des montagnes et les pics principaux des chaînes d'où découlent les grands fleuves. Tout autour du mont Mérou se trouvent, comme les feuilles du lotus, sept îles baignées par l'Océan. Les livres sacrés les décrivent avec leurs montagnes, leurs rivières et leurs territoires; ils donnent même la mesure, l'étendue et la situation de chacune d'elles. Mais toute cette géographie est imaginaire; une seule des sept îles a une

(1) *Heeren*, Inde, Sect. II (T. III, p. 440 et suiv.).

(2) *Rémusat*, Essai sur la cosmographie des Bouddhistes (*Journal des Savants*, 1831, p. 673).

existence réelle, c'est l'Inde, et même sur le pays qu'ils habitent les écrivains indiens donnent des renseignements tellement vagues, qu'ils ne pourraient faire la base d'une description exacte (1).

CHAPITRE IV.

RELIGION ET PHILOSOPHIE.

---

§ I. *Conception de la vie.*

La religion de l'Inde, comme toutes les religions des pays où règnent les castes, diffère essentiellement chez les diverses classes de la société. La croyance populaire est un fétichisme qui offre des analogies remarquables avec le polythéisme égyptien (2). On ne peut contester au sacerdoce indien, comme on l'a fait pour l'Égypte, des dogmes supérieurs à ce culte grossier; mais il est difficile d'en suivre le développement et d'en déterminer le caractère distinctif aux diverses époques. Certains traits sont cependant communs non-seulement à toutes les religions, à toutes les sectes de l'Inde, mais même aux spéculations philosophiques qui se sont produites à côté des dogmes. C'est ce caractère général de la sagesse indienne qui surtout nous intéresse.

Les misères de la vie ont fait une impression profonde sur l'esprit des Indiens. Comment concilier la répartition inégale des

(1) *Asiatic Research.*, T. VIII, p. 321. — *Benfey*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, seconde section, T. XVII, p. 271, 272. — *Ritter*, Asien, T. I, p. 5-19.

(2) *Von Bohlen*, T. I, p. 189. — *Benjamin Constant*, De la religion, VI, 5.

biens et des maux entre les hommes avec la notion d'un Être suprême dont la qualité essentielle est la justice? Les brâhmanes disent que si l'homme souffre, c'est qu'il mérite de souffrir; que si sa vie actuelle n'explique pas la cause de sa punition, on doit la chercher dans une existence antérieure. Envisagée comme une déchéance et une expiation, la vie ne peut plus avoir d'attrait; elle est pour l'homme ce que la prison est pour le criminel. Le dédain de l'existence et le mépris de ce qui la concerne se révèlent dans tous les monuments de la littérature sanscrite. Écoutons le législateur de l'Inde antique parlant du corps humain : « Cette demeure, dont les os forment la charpente, à laquelle les muscles servent d'attache, enduite de sang et de chair, recouverte de peau, infecte, qui renferme des excréments et de l'urine, soumise à la vieillesse et aux chagrins, affligée par les maladies, en proie aux souffrances de toute espèce, unie à la qualité de passion, destinée à périr, que cette demeure soit abandonnée avec plaisir par celui qui l'occupe (1). » Les passions, source intarissable de maux, sont les compagnes inséparables du corps : « Les habitants de ce corps, disent les *Védas* (2), sont la cupidité, la colère, l'avarice, l'erreur, l'inquiétude, l'envie, la tristesse, la discorde, le désappointement, la faim, la soif, la vieillesse, la maladie, la mort, les afflictions : à quoi sert-il de rechercher les plaisirs du corps? » Les *Védas* montrent ensuite la vanité et le néant de toutes choses : « Tout s'abîme et meurt, non-seulement les hommes, mais le monde; non-seulement les rois avec leurs armées et leurs éléphants, mais les astres mêmes. » L'auteur finit par s'écrier : « Excepté la science de Dieu, je ne vois rien qui soit désirable ». Saint Paul, Saint Augustin, Innocent III n'ont pas parlé avec plus de mépris de la condition humaine.

On conçoit que le plus grand bonheur pour l'homme nourri de ces doctrines soit d'échapper à l'existence. Le désir de la mort est aussi vif chez les brâhmanes que chez les plus mystiques des chré-

(1) *Lois de Manou*, VI, 76, 77.

(2) *Jones*, Works, T. XIII, p. 571. — *Von Bohlen*, T. I, p. 168. — *Windischmann*, Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, T. I. p. 1161.

tiens (1). Mais la conception de l'immortalité à laquelle les uns et les autres s'attendent établit entre eux une différence fondamentale. Pour le chrétien, la Terre est un lieu de passage; quels que soient ses mérites ou ses fautes, la mort met fin pour toujours à la vie de ce monde. Pour l'Indien, la mort n'est que le point de départ d'une existence nouvelle; les maux qui l'attendent sont infinis comme les renaissances. Les méditations des brâhmanes ne semblent avoir qu'un but, c'est d'imaginer un moyen de se soustraire à ces transmigrations. Cette idée est le fond de la religion de l'Inde (2); un philosophe français dit qu'on pourrait la définir « l'art d'échapper à la nécessité de la métempsycose » (3).

L'Indien qui n'est plus soumis à la renaissance, s'unit avec Dieu. Les moyens d'atteindre ce but ont varié aux diverses époques du développement religieux de l'Inde. La religion des Vêdas consistait dans l'adoration des éléments de la nature (4). Le culte des types plus personnels représentant Brahmâ, Vichnou et Siva, remplaça le vêdisme. Dans la période des Pourânas, la religion n'eut plus d'unité; les diverses sectes accordèrent une importance exclusive à certaines divinités (5). A ces trois formes principales du brâhmanisme répondent trois systèmes divers sur les moyens de parvenir à l'union avec Dieu et de se délivrer du mal de la renaissance : la science, les œuvres et la dévotion.

Le dogme de la science, considérée comme moyen d'échapper à la métempsycose, découle logiquement de la théologie brâhmanique. Quelle est la cause du mal physique? C'est le mal moral, et

(1) « C'est un bonheur pour tous de quitter ce monde sans saveur, où l'on ne rencontre que naissance, vieillesse, maladies et chagrins. » *Hitopadésa*, IV, 12, 87.

(2) C'est la promesse que les dieux font aux croyants (*Bhâgavad-Guita*, VIII, 15, ed. Schlegel). — Dans le *Vishnu Purâna*, le dieu promet à Prahlada, son fidèle adorateur, comme suprême récompense, la libération de l'existence (I, 20, p. 144, ed. Wilson).

(3) *P. Leroux*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, au mot *Brâhmanisme*.

(4) Telle est l'opinion de *Wilson* (*Vishnu Pur.*, Translated from the original sanscrit. Préface, p. II). — D'après *Colebrooke* (voyez note 5), la religion des Vêdas consiste dans la croyance de Dieu.

(5) *Burnouf*, dans le *Journal des Savants*, 1840, p. 295-297. — *Colebrooke*, Asiat. Research., T. VIII, p. 369. — *Wilson*, Vishnu Pur., Préface, p. 1-4.

le péché a sa source dans l'influence que les instincts et les sens exercent sur l'âme. Cet empire vient de l'ignorance dans laquelle l'homme se trouve sur son propre être. Pour parvenir au bonheur suprême, il faut qu'il arrive à la conscience de son essence divine. Alors il reconnaît que tout est en Dieu, que Dieu est en tout, il sait qu'il est Dieu lui-même; il ne craint rien, il ne désire rien, il n'espère rien, il ne hait rien; la mort et la vie ne sont plus rien pour lui : il a atteint le bonheur suprême, la délivrance finale.

La science ne cessa jamais d'être en honneur chez les Indiens; mais dans les grands poëmes épiques elle n'est plus qu'un moyen accessoire de préparer l'union avec Dieu. C'est par la pénitence, par les exercices ascétiques, que le brâhmane ou le kchattriya se concilient la faveur des immortels. Ces pratiques solitaires ont trop souvent pour effet d'exalter l'orgueil du pénitent : chez les Indiens surtout, imbus du dogme de l'identité de l'âme humaine et de Dieu, la foi dans la puissance des œuvres prit un caractère monstrueux. L'ascète force les dieux à lui accorder l'objet de ses désirs : l'homme est supérieur à la divinité (1). La vie ascétique avec ses rudes pénitences finit par passer pour le moyen le plus efficace de parvenir au bonheur suprême.

Le système de la dévotion domine dans les Pourânas. Ils enseignent que le culte rendu à la divinité de chaque secte est le chemin le plus sûr pour conduire l'homme à l'union avec Dieu (2). Le caractère distinctif de cette dévotion est une inaction absolue (3). La foi seule suffit (4); l'idéal de la doctrine consiste à ne plus désirer même le salut éternel (5).

(1) Le sage acquiert « le pouvoir de se mouvoir aussi vite que la pensée, de disparaître, de pénétrer dans le corps d'un autre, de toucher les objets éloignés.» (*Bhâgavata Pur.*, V, 5, 35).

(2) *Burnouf*, Préf. du *Bhâg. Pur.*, p. 111, note. — Le *Bhâg. Pur.* déclare que la dévotion à Bhagavat est la vertu la plus importante (III, 25, 19. 33. 44).

(3) *Bhâg. Pur.*, IV, 23, 27; IV, 26, 59.

(4) *Ibid.*, V, 6, 17 : « Le récit de la pure histoire de Bhagavat est fait pour effacer tous les péchés des hommes. » — *Ibid.*, VI, 2, 11 : « Le coupable ne se purifie pas aussi sûrement par les vœux et par les autres actes de pénitence qu'ont indiqués les sages habiles dans le Vêda, qu'il le fait en prononçant les syllabes du nom de Hari. » Comparez VI, 2, 14. 19. — Les autres *Pourânas* contiennent la même doctrine (*Vishnu Pur.*, I, 13; II, 5).

(5) *Ibid.*, VI, 18, 73.

Si le brâhmanisme dans son développement successif a indiqué des voies différentes pour atteindre la perfection finale, il n'a jamais varié sur le but de ses efforts. C'est l'union avec Dieu, non pas la contemplation du Créateur que la théologie catholique promet aux élus, mais l'absorption complète de l'individualité humaine en Dieu. Ainsi la perfection consiste à ne plus naître, à ne plus vivre. Le désir de l'anéantissement a poussé de tout temps les Indiens au suicide. L'armée d'Alexandre assista étonnée au spectacle d'une mort volontaire accomplie avec toutes les formes religieuses. Les Vêdas consacraient ce sacrifice de la vie. Encore aujourd'hui les veuves se brûlent sur les tombeaux de leurs maris, et les plus exaltés des croyants se noient, se font enterrer vivants, ou se jettent sous les roues d'un char sacré (1). Cette soif de la mort s'est aussi manifestée chez les peuples de l'Occident. On trouve dans la Gaule des suicides religieux qui rappellent les sacrifices de l'Inde (2); les Druides avaient inspiré aux Celtes la même impatience de mourir. Mais quelle profonde différence entre les deux doctrines! C'est la distance immense qui sépare l'Orient de l'Occident. L'homme du Nord cherche de préférence une mort héroïque sur les champs de bataille; le prix qu'il en attend est une vie nouvelle, une immortalité de combats, de plaisirs et de fêtes. L'homme du Midi aspire à l'anéantissement : une éternelle apathie, une absence complète de toute individualité est la récompense qu'il désire. L'Européen s'attache à la vie par le travail, les besoins et les dangers qui lui offrent à chaque instant une lutte à soutenir. L'Indien se fatigue de l'existence sous le plus beau ciel, au milieu de toutes les jouissances. C'est que l'homme n'est pas fait pour le repos, mais pour l'action; il ne peut accomplir sa destinée qu'en luttant avec la nature physique, avec ses propres passions et avec celles de ses semblables. Or, on ne peut agir et lutter sans souffrir.

(1) *Colebrooke*, Philosophie des Hindous, trad. par *Pauthier*, p. 145-146. — *Von Bohlen*, T. I, p. 286-290. — *Cantu*, Hist. univ., T. I, p. 276-279. — Le suicide des veuves n'est pas prescrit par les Vêdas; il a une origine plus récente (*Von Bohlen*, p. 293-302).

(2) *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, au mot *Druidisme*.

La souffrance devant laquelle recule la mollesse indienne, est donc de l'essence de la nature humaine [1].

L'anéantissement de l'homme, présenté comme but suprême de ses efforts, tel est en dernière analyse le fond du brâhmanisme. Les spéculations des philosophes aboutissent au même résultat que les inspirations de la foi [2]. L'âme n'est pas dans la doctrine des Indiens, comme dans celle des Grecs, un principe agissant qui domine la matière et qui cherche à réaliser l'ordre et l'harmonie dans l'univers; n'ayant ni le goût ni la force de l'action, elle se replie sur elle-même dans une contemplation éternelle. Le but de la philosophie, comme celui de la religion, est d'assurer à l'homme une immutabilité permanente, c'est-à-dire de le délivrer de la nécessité de la métempsycose. Bien que divisées d'opinions, les sectes philosophiques sont unanimes sur ce point fondamental. Elles s'accordent également à considérer la science comme le seul moyen d'atteindre le but. Repoussant les *œuvres* comme impuissantes pour procurer le salut, la philosophie recommande la méditation et l'absorption de l'âme en elle-même, pour la préparer à la perfection finale. La science est une dévotion, un état extatique où l'âme, séparée entièrement du monde extérieur, se plonge et s'absorbe dans l'infini. Le bonheur suprême promis par les philosophes à leurs adeptes, est la même union avec Dieu que la religion fait entrevoir comme but aux croyants. Les écoles discutent sur la nature de cette union; les unes y voient un repos absolu, les autres l'anéantissement; mais elles avouent que, fût-ce le néant, il serait préférable à une transmigration éternelle. La philosophie de l'Occident conduit, dans ses enseignements les plus élevés, à une doctrine de *vie;* on pourrait qualifier la science indienne de doctrine de *mort.*

(1) *Benjamin Constant,* De la religion, IX, 7.

(2) Sur la philosophie des Indiens, voyez *Colebrooke*, Essais sur la philosophie des Hindous, trad. par Pauthier, 1833; *Ritter*, Geschichte der Philosophie alter Zeit, T. IV. p. 363-444.

§ II. *Doctrine brâhmanique sur les rapports des hommes.*

L'aspiration vers Dieu semble rapprocher les brâhmanes des chrétiens; toutefois une distance immense les sépare, c'est la notion de l'Être suprême. Les peuples de l'Occident ont le sentiment de la personnalité à un si haut degré qu'ils la maintiennent même en face du Créateur. Les Indiens admettent aussi l'unité de Dieu, mais pour eux Dieu et le monde se confondent dans un monstrueux panthéisme (1). L'âme universelle absorbe tout; la nature et les corps ne sont qu'une vaine apparence, l'effet de l'*Illusion* (2). Quel prix la vie humaine peut-elle avoir dans une pareille doctrine? Depuis que l'homme a conscience de lui-même, il aperçoit le néant des choses terrestres; mais si les poëtes chantent que tout est vanité, c'est qu'ils ont devant eux l'idéal d'une existence plus sainte. Aux yeux des Indiens, toute vie, toute séparation de l'âme universelle est un mal (3). L'homme qui sait que le corps est le produit de l'ignorance, n'a rien de mieux à faire que de s'en détacher (4). Quitter la société de ses semblables, sera donc

(1) *Burnouf*, dans le *Journal des Savants*, 1832, p. 712 : « Si Brahma est appelé *unique*, c'est qu'une seule âme, dans laquelle retourneront toutes les âmes individuelles, anime et soutient la nature. L'âme individuelle n'est autre chose que l'âme universelle; l'âme de l'homme est Dieu lui-même. » — *Bhâgavata Pur.*, VII, 9, 48 : « Tu es le vent, le feu, la terre, l'atmosphère, l'eau, les molécules élémentaires, le souffle vital, les sens, le cœur, l'intelligence, la conscience; *tu es tout, Dieu multiple.* »

(2) La *Mayâ*. « Ce n'est rien de plus qu'un nom que la chose désignée par le nom de Terre. » (*Bhâg. Pur.*, V, 12, 9). La réalité ne se trouve pas plus dans le monde que dans un songe, où tout est vain. » (*ib.*, III, 27, 4). « L'existence et la non-existence, la vie et l'inertie sont autant de différences qu'a produites l'Illusion » (*ib.*, V, 12, 10).

(3) La poésie indienne abonde en images de la fragilité de l'existence humaine. « La vie ressemble au tremblement de la vague agitée par le vent » (*Hitopadésa*, III, 9, 140). « Elle est vacillante comme l'image de la lune dans l'eau » (*ib.*, IV, 13, 127). « Le monde est un brouillard qui s'élève des sables du désert, et que les animaux prennent de loin pour l'eau » (*ib.*, IV, 13, 128).

(4) *Bhâg. Pur.*, IV, 20, 5.

un devoir pour le sage : c'est le premier pas vers la délivrance définitive de l'existence, unique rêve de bonheur de l'Indien [1].

Les ascètes de l'Inde sont les précurseurs de nos moines et de nos anachorètes : ils les surpassèrent de beaucoup par les tortures volontaires qu'ils s'infligeaient. Mais la vie solitaire a des écueils. La préoccupation du salut conduit facilement à l'oubli des autres hommes et à l'égoïsme : il en fut ainsi de la dévotion brâhmanique. L'isolement nourrit l'orgueil, même chez les chrétiens de la Thébaïde ; chez les Indiens, il devait avoir une influence d'autant plus funeste que leur doctrine ne leur montrait pas des frères dans les autres hommes, mais des créatures inférieures. A mesure que les brâhmanes s'approchaient de Dieu, ils s'éloignaient de leurs semblables ; preuve certaine de la fausseté de la voie dans laquelle ils marchaient.

L'idéal du sage, tel que le tracent les livres sacrés, a quelque chose de séduisant ; de même que le disciple de Zénon, il est au-dessus des petites passions qui agitent les hommes ; la douleur ne l'affecte pas plus que le plaisir, la honte pas plus que les honneurs, le blâme pas plus que la louange ; il n'éprouve ni joie ni peine, il n'a ni regret ni désir ; étranger à l'ambition, il ne trouble pas le repos du genre humain, et les agitations des peuples ne le touchent pas [2]. Mais pour être sublime, cette apathie devrait s'allier à un amour actif des hommes, et chez les Indiens plus encore que chez les stoïciens, elle dégénéra en une indifférence universelle. « Le sage, dit le *Bhâgavad-Guîtâ* [3], doit s'abstraire du monde, de même que la tortue replie sur elle tous ses membres. » La comparaison est caractéristique ; c'est la solitude morale, l'insensibilité, même dans les relations les plus intimes, qui est l'idéal de la sagesse brâhmanique : « Le sage ne doit avoir de l'affection ni pour ses enfants, ni pour sa femme » [4]. « Que nul ne soit ni père, ni fils, ni frère ; que chacun soit à lui-même son père, sa mère, ses

(1) *Lois de Manou*, VI, 42. — *Vishnu Pur.*, IV, 2, p. 368.
(2) *Bhâgavad Guîta*, XII, 15-20. Cf. II, 55-60.
(3) *Bhâg. Guîta*, II, 58.
(4) *Ibid.*, XIII, 9.

parents, son devoir » (1). La pente est rapide de l'indifférence philosophique à l'égoïsme; les Indiens pouvaient d'autant moins s'y arrêter que leur doctrine de l'*Illusion* conduisait logiquement à la négation de la solidarité humaine. Si les liens qui nous attachent à nos parents sont l'œuvre trompeuse de *Mâyâ*, les sentiments les plus affectueux du cœur humain ne sont qu'une chose sans réalité : c'est comme un songe, dit le *Bhâgavata Pourâna*, dont le sage doit se détacher, de même que l'homme se détache à son réveil des rêves de la nuit. Quel est l'idéal de cette existence? C'est de ne plus aimer, de ne plus sentir: « L'homme sage doit au sein de la condition humaine, savoir renoncer à cette condition elle-même » (2).

Si une pareille théorie était jamais mise en pratique, elle conduirait à la destruction de la société. Les brâhmanes eux-mêmes semblent avoir eu la conscience instinctive du mal qui résulterait de l'application universelle de leurs préceptes. *Mégasthène* dit qu'un des motifs pour lesquels ils refusaient d'initier les femmes à leur philosophie, était la crainte de les voir abandonner leurs époux (3). Ainsi dans le cercle des relations privées, le brâhmanisme entraîne la dissolution de la famille, c'est-à-dire la mort de l'humanité. Les conséquences de cette doctrine dans le domaine de l'état et des relations internationales ne sont pas moins funestes.

§ III. *Doctrine brâhmanique sur la société et sur les rapports des peuples.*

Le brâhmanisme n'a pas conçu l'unité des hommes, parce qu'il s'est trompé sur la notion de l'Être suprême. Si les hommes ne sont pas un en Dieu, il n'y a pas entre eux de lien de fraternité ni de charité; il n'y a pas même de lien de droit, car le droit suppose

(1) Passage du *Padma Purâna*, cité par *Burnouf*, dans le *Journal Asiatique*, première série, T. VI, p. 98.

(2) *Bhâg. Pur.*, VIII, 14, 4. 5.

(3) *Megasth.*, ap. *Strab.*, XV, p. 490, ed. Casaub.

des êtres de même nature, et les hommes des diverses castes sont d'une origine différente. Que reste-t-il pour base à la société? La force. Un écrivain de génie, mais prophète du passé, a étonné le dix-neuvième siècle en proclamant que l'exécuteur est l'horreur et le lien de l'association humaine : « Otez du monde, dit *de Maistre*, cet agent incompréhensible; dans l'instant même, l'ordre fait place au chaos, les trônes s'abîment et la société disparaît (1). » Ces paroles sont l'expression de la doctrine brâhmanique. Écoutons le législateur indien :

« Le châtiment gouverne le genre humain, le châtiment le protège; le châtiment veille pendant que tout dort; le châtiment est la justice, disent les sages. »

« Si le roi ne châtiait pas sans relâche ceux qui méritent d'être châtiés, les plus forts rôtiraient les plus faibles, comme des poissons, sur une broche; il n'existerait plus de droit de propriété, l'homme du rang le plus bas prendrait la place de l'homme de la classe la plus élevée; toutes les classes se corrompraient, toutes les barrières seraient renversées, l'univers ne serait que confusion, si le châtiment ne faisait plus son devoir (2). » La pensée des brâhmanes est la même que celle de l'écrivain catholique; mais il y a cette grande différence entre le législateur indien et le penseur du dix-neuvième siècle, c'est que le premier a fait des lois pour une société naissante, tandis que le dernier approchait de l'époque où l'office du bourreau sera repoussé avec horreur.

Les brâhmanes, sentant leur impuissance de maintenir l'ordre et l'harmonie, appelèrent à leur aide la force représentée par les guerriers. « Ce monde privé de rois, dit *Manou*, étant de tous côtés bouleversé par la crainte, le Seigneur créa un roi, pour la conservation de tous les êtres. » L'idée que la royauté, comme dépositaire de la force publique, forme le lien de la société, est développée dans tout un chapitre du *Râmâyana* (3) : « Dans

(1) *De Maistre*, Soirées de Saint-Pétersbourg, premier entretien.

(2) *Lois de Manou*, VII, 18, 20-24.

(3) *Ibid.*, VII, 3. — *Râmâyana*, II, 52.

les états privés de rois, aucun homme n'est sûr de ce qu'il possède, pas même de son épouse; ni enfants, ni femme ne restent dans l'obéissance; tout devient anarchie; on ne trouve plus de vérité; les brâhmanes eux-mêmes oublient leurs devoirs et n'offrent plus de sacrifices; les marchands ne peuvent fréquenter les grands chemins; personne ne peut compter sur sa vie; les hommes se dévorent les uns les autres, comme les poissons dans la mer; l'athéisme domine, la société tombe en dissolution. »

Si la force est la base des États, à plus forte raison doit-elle dominer dans les relations des peuples. La guerre est un fait aussi légitime qu'inévitable; les brâhmanes cherchent à la sanctifier, pour exciter le courage des rois et des guerriers : « Les souverains qui, dans les batailles, désireux de se vaincre l'un l'autre, combattent avec le plus grand courage, vont directement au ciel après leur mort. » La guerre étant légitime, « il n'y a pas de crime pour un roi qui doit protéger son peuple, à tuer un frère ou des sujets ennemis (1). » Les mêmes recommandations sont adressées à tout l'ordre des kchattriyas; les mêmes récompenses les attendent, s'ils meurent sur le champ de bataille(2); les livres sacrés élèvent la mort du guerrier presque à la hauteur de celle du sage (3).

La force est effectivement légitime, quand elle est mise au service du droit, quand elle maintient l'ordre et la paix dans la société. Elle a même sa légitimité sur les champs de bataille; les hommes n'ont jamais pu croire que la force seule assurât le succès; ils se sont imaginé que Dieu intervient dans leurs contestations et donne la victoire à la justice. Ce n'est pas ainsi que les brâhmanes conçoivent l'intervention de la force. Il y a un monument de la littérature indienne qui expose leur doctrine avec une sombre énergie : la *Bhâgavad-Guîta*, dont le sujet est la querelle

(1) *Lois de Manou*, VII, 87-89. — *Bhâg. Pur.*, I, 8, 50.

(2) *Lois de Manou*, V, 98.

(3) *Bhâg. Pur.*, VI, 10, 32. 33 : « Il est en ce monde deux genres de mort glorieux et difficiles à obtenir : l'une est celle que trouve l'homme absorbé dans le Yôga, lorsque, ayant dompté sa respiration en méditant sur Brâhma, il abandonne son corps; l'autre est celle que le guerrier qui ne tourne pas le dos, rencontre au premier rang sur la couche des braves. »

de deux tribus de la même famille, les Kourous et les Pândavas. L'une a été chassée par l'autre et entreprend de rentrer dans sa patrie. *Krichna* prend parti pour la race exilée; il protège le jeune *Ardjouna* et l'accompagne sur son char. L'action s'ouvre dans la Bhâgavad-Guita au moment où les deux armées sont en présence. Ardjouna contemple les rangs ennemis, et n'y trouve que des frères, auxquels il doit ôter la vie pour arriver à l'empire. Il tombe dans une mélancolie profonde : « O Krichna, voici mes parents armés, debout, prêts à s'égorger. Vois! mes membres tremblent, mon visage pâlit, mon sang se glace; un froid de mort circule dans mes veines, mes cheveux se hérissent d'horreur... Quand j'aurai assassiné tous les miens, serai-je heureux? Fils et pères, oncles et neveux, amis et parents, non, je ne voudrais pas les voir périr sur le champ de bataille, ô conquérant céleste, quand le triple monde serait le prix de leur mort! Et les égorger pour conquérir ce misérable globe! Non, je ne le veux pas; mieux vaudrait tomber sous les traits de mes ennemis, sans lutte, désarmé. » Ardjouna fait ensuite un tableau des guerres civiles ; il montre les sacrifices interrompus, les liens domestiques brisés, l'extinction des races nobles, le triomphe de l'impiété. Le guerrier dépose son arc et attend la réponse du dieu. Krichna lui reproche sa faiblesse; il lui rappelle qu'il est kchattriya, que la guerre est son devoir, que s'il recule, il perd non-seulement la royauté, mais l'honneur. Ardjouna réplique, avec une mélancolie plus profonde encore; il préfère une vie misérable à un empire gagné en versant le sang des siens. Alors Krichna lui développe la théorie brâhmanique de la mort et de la guerre :

« Ceux dont tu pleures la mort, ne doivent pas être pleurés; il n'y a pas de différence entre la vie et la mort. Moi, toi, ces guerriers, nous avons toujours existé, jamais nous ne cesserons d'être. L'âme placée dans nos corps traverse la jeunesse, l'âge mûr, la décrépitude, et passant dans un nouveau corps, elle y recommence sa course... Le corps, enveloppe fragile, s'altère, se corrompt et périt; l'âme éternelle ne périt point. Au combat donc, Ardjouna! Ne recule pas devant le sang. Croire que dans les batailles, l'un tue, l'autre est tué, est une erreur; jamais nous ne naissons, jamais nous

ne mourons; l'être immuable, inaltérable, éternel, n'est pas tué, quand le corps périt... Tomber dans la mêlée, égorger ses ennemis, qu'est-ce, sinon déposer un vêtement, ou l'enlever à celui qui le portait?... Sois donc sans crainte et sans compassion... Quand même la mort et la vie seraient des choses réelles, il ne faudrait cependant pas pleurer celui qui meurt. Car celui qui naît, doit mourir; à quoi bon gémir d'une chose inévitable? » Ce n'est pas l'homme qui tue, c'est Dieu : « Je suis le Dieu destructeur, venu ici pour détruire les hommes. Toute cette armée va périr. Excepté toi, nul de ces guerriers rangés en bataille ne survivra au jour qui s'écoule. Marche donc, combats, lève-toi, triomphe, écrase tes ennemis, sois roi. Cette armée est morte déjà, elle est ma victime, et toi, tu n'es que l'instrument du destin. Frappe, massacre tes ennemis, ils sont déjà vaincus(1). »

Qu'est-ce que la guerre dans cette doctrine? Un fait sans moralité, un jeu inexplicable, et par conséquent cruel, où un Dieu aveugle se plaît à immoler des victimes humaines : « Incréé lui-même, dit le *Bhâgavata Pourâna,* le souverain des êtres crée, conserve et détruit les unes par les autres, les créatures créées par lui et soumises à son empire; c'est un jeu auquel il ne donne pas plus d'attention que ne ferait un enfant(2). » Les hommes ne sont que des instruments; ils doivent, pour se mettre à la hauteur de leur impitoyable divinité, se faire également aveugles et impitoyables. Après cela, demanderons-nous si le brâhmanisme a cherché à prévenir les guerres, s'il a eu l'idée, ou du moins l'instinct de la paix? Nous rencontrerons dans la philosophie grecque une secte dont les doctrines présentent une ressemblance remarquable avec les dogmes brâhmaniques. Les stoïciens se trompaient comme les brâhmanes sur la nature de l'Être suprême; comme eux, ils prétendaient élever l'homme au-dessus de l'humanité, et en faire un Dieu. L'individu seul et son perfectionnement les intéressaient; indifférents aux maux de la société, ils raillaient les peuples sur les prétendues calamités de la guerre; ils disaient qu'il

(1) *Bhâgavad-Guîta*, I, 24-47 ; XI, 32-34.
(2) *Bhâg. Pur.*, VI, 15, 6.

n'y avait d'autre mal que celui qui résultait de nos passions. Il nous semble que si un brâhmane avait été interrogé sur la paix et la guerre, il aurait répondu comme Épictète. Le brâhmanisme n'était donc pas, ce que toute religion doit être, un élément de paix; il devint même un principe de division et de haine.

Il faut se rappeler les passions furieuses et les guerres impitoyables que la religion a allumées en Europe, si l'on veut avoir une idée des antipathies que la diversité des sectes fait naître dans l'Inde : « Les hérétiques, disent les livres sacrés, sont impurs; on doit éviter tout contact avec eux; la conversation seule avec des schismatiques suffit pour faire encourir les peines de l'enfer; les cérémonies du culte, lors même qu'elles seraient accomplies avec zèle et foi, déplaisent aux dieux quand des apostats les souillent de leur présence » (1). Avec de pareils sentiments, la tolérance et la paix sont impossibles. Non-seulement les sectes ont l'une pour l'autre le plus profond mépris (2); les voyageurs parlent de collisions fréquentes, de batailles qui troublent régulièrement les fêtes (3). L'histoire de l'Inde, si elle était mieux connue, nous montrerait sans doute les populations déchirées par des dissensions et des guerres, ayant leur source dans la haine que nourrit la diversité des croyances (4). Nous ne connaissons qu'un épisode de ces luttes : les longs combats des brâhmanes contre le bouddhisme sont une des pages les plus sanglantes dans l'histoire des persécutions religieuses.

Les Indiens, peuple essentiellement théologique, faisaient intervenir la religion dans leurs guerres, alors même que la religion ne les avait pas provoquées. L'opposition religieuse entre les Indiens

(1) *Vishnu Purâna*, III, 18, p. 342, 345.

(2) Les sectes de Vichnou et de Siva ont tant de mépris l'une pour l'autre, dit *Sonnerat* (Voyage aux Indes, T. II, p. 13), qu'un Sivaïte qui prononce le nom de Vichnou, court aussitôt se purifier dans le bain (Comparez *Tavernier*, Voyage des Indes, liv. I, ch. 16).

(3) En l'année 1760, il y eut une bataille en règle entre deux sectes, à la fête de Haridwara; la secte des Bairagis (adorateurs de Vichnou) perdit 18,000 hommes (*Ritter*, Asien, T. II, p. 911, 912).

(4) L'histoire de Ceylan est remplie de guerres religieuses et de persécutions sanglantes. Voyez les annales sacrées, intitulées *Mahavansi* (*Ritter* en a donné une analyse. *Asien*, T. IV, 2e Section, p. 236 et suiv.).

et leurs ennemis éclate avec naïveté dans les Vêdas. La race âryenne, à l'époque de l'occupation de l'Inde, se trouva en contact avec des populations barbares. Dans le récit des brâhmanes, ces hostilités prennent un caractère religieux. Les *Aryas*, hommes purs, accomplissant les saintes cérémonies, demandent aux dieux la victoire sur les *Mlétchas*, hommes impurs, négligeant les sacrifices; les ennemis des *Aryas* sont aussi les ennemis des dieux; c'est donc aux dieux autant qu'aux *Aryas* à combattre les Barbares. De là l'étrange aberration dont il reste des traces jusqu'à nos jours, c'est que la prière devient un appel à la destruction : « Fais une différence, *Indra*(1), entre les *Aryas* et ceux qui sont leurs ennemis, *anéantis les perturbateurs étrangers aux cérémonies*... Qu'*Indra* détruise en faveur des hommes fidèles aux rites ceux qui les repoussent, en faveur de ses adorateurs ceux qui lui refusent des louanges! *Agni* (2) aux brûlants rayons, écrase partout comme avec une massue, des ennemis ne faisant aucune offrande... Comme nous sommes tes soldats, *Agni*, que nous triomphions par ton secours... Fais-nous traverser nos ennemis comme un fleuve avec un navire » (3).

Habitués à voir dans leurs ennemis les ennemis des dieux, les Aryens transportèrent cette croyance dans leurs guerres intestines. Le recueil des Vêdas contient les formules d'imprécation qu'ils lançaient les uns contre les autres. « *Indra*, viens vers nous avec tes secours variés, excellents. *Mhagavan*, ô héros, sois propice! Celui qui nous hait, qu'il tombe abattu à nos pieds : et celui que nous haïssons, que le souffle de vie l'abandonne (4). »

(1) *Indra* est le roi du ciel.

(2) *Agni* est le dieu du feu (*agni*, *ignis*).

(3) *Nève*, Essai sur le mythe des *Ribhavas*, p. 119-121.

(4) *Ibid.*, p. 124, 125. — *Roth*, Zur Literatur und Geschichte des Weda, p. 101, 105 et suiv.

§ IV. *Germes de charité et d'humanité.*

N° 1. Douceur de la race indienne. Humanité. Charité.

Ainsi le brâhmanisme conduit le sage à la personnalité; il entraîne la dissolution de la famille; il devient un principe de haine et de guerre entre les hommes. Cependant nous donnerions une fausse idée de l'Inde, si nous n'ajoutions qu'à côté d'une doctrine d'égoïsme et de division germèrent des sentiments d'humanité et de charité. L'homme est doué d'une heureuse inconséquence; les plus détestables systèmes s'allient souvent dans le même individu avec les plus belles qualités de l'âme. Il en fut ainsi chez les Indiens. Peut-être aussi la douceur innée à la race sanscrite a-t-elle lutté contre le dogme religieux et philosophique du néant.

Les Indiens ont toujours passé pour les plus doux des hommes. Ce caractère, si étranger aux peuples anciens, frappa tellement les Grecs, qu'ils se firent illusion sur leur état social. Les voyageurs représentèrent les riverains du Gange comme une nation de justes; à les entendre, on croirait que l'Inde réalisait l'âge d'or (1) : « Le vol est chose inouïe, les portes des maisons ne sont jamais fermées; on ne sait rien de contrats ni de témoins; la bonne foi et la vérité sont des vertus générales; jamais mensonge ne sort de la bouche des Indiens ; par esprit de justice (2), ils ne font pas la guerre à l'étranger. » La douceur de la race indienne a seule pu inspirer ce tableau idéal. Tel est en effet le trait distinctif de ce peuple.

L'horreur pour le sang se manifeste dans toutes les actions des Indiens; ils respectent tout ce qui a vie : « Celui, dit le *Code de Manou*, qui pour son plaisir tue d'innocents animaux ne voit pas son bonheur s'accroître, soit pendant sa vie, soit après sa mort (3). »

(1) *Megasthen.*, ap. *Strab.*, XV, p. 487, 488. — *Arrian.*, Ind., c. 12, 9. — *Aelian.*, V. H., II, 31.

(2) Διὰ δικαιότητα. *Arrian.*, Ind., 9.

(3) *Lois de Manou*, V, 45.

Éviter de faire du mal aux créatures, leur laisser une entière liberté, est une des conditions requises, dans toutes les sectes, pour arriver à la perfection (1) : « Afin de ne causer la mort d'aucun animal, que le *Sannyâsi* (2), la nuit comme le jour, même au risque de se faire du mal, marche en regardant la terre. Comme ce n'est qu'en faisant du mal aux animaux qu'on peut se procurer de la viande, il doit s'abstenir de toute nourriture animale, même de celle qui est permise (3). » Les demeures des solitaires indiens s'annoncent par les animaux qui y sont entretenus et qui y vivent sans crainte. Quand les étrangers viennent les visiter, ils s'informent des arbres, des bêtes fauves, des oiseaux qui entourent leur habitation, aussi bien que de la santé des ascètes (4). Ce caractère est celui de la nation entière; les voyageurs rapportent des exemples d'humanité envers les animaux qui paraissent fabuleux.

La bienveillance des Indiens pour toutes les créatures tient à leurs croyances panthéistiques : c'est le beau côté d'une fausse doctrine. Tout ce qui existe est une émanation de la même âme universelle et en quelque sorte identique avec elle. L'homme est un avec la nature, avec le plus petit insecte, avec la plante la plus humble; tout ce qui existe a donc droit à la même affection. Cette bonté universelle n'est pas seulement un devoir du sage (5), c'est une obligation commune à toutes les castes (6) : « L'homme, dit la *Loi de Manou* (7), doit désirer le bien de toutes les créatures. » La douceur indienne approche de la charité évangélique, dans cette belle prière du *Bhâgavata Pourâna :* « Bonheur au monde entier! Que le méchant s'adoucisse! Que les êtres ne songent dans leur esprit qu'à leur mutuelle félicité! Que leur cœur

(1) *Lois de Manou*, VI, 39, 40, — *Bhâgavad-Guita*, XI, 55; XII, 13; XVI, 1, 2 et passim. — *Vishnu Pur.*, III, 8, p. 291.

(2) Celui qui renonce au monde, le solitaire.

(3) *Lois de Manou*, VI, 68; V, 48, 49.

(4) *Râmâyana*, II, 42. 66.

(5) *Vishnu Pur.*, III, 8, p. 291. — *Nalus, Mahâbhârati Episodium,* XVII, 44 : « Benignitas est summum officium. »

(6) *Vishnu Pur.*, III, 8, p. 291. — *Hitopadésa*, I, 6, 140.

(7) *Lois de Manou*, V, 46.

aime le bien [1]! » Les poëtes de l'Inde ont trouvé de magnifiques images pour inculquer l'amour du prochain, amour qui s'étend jusqu'à l'ennemi : « Le bois de sandal n'imprègne-t-il pas de ses parfums la hache qui le blesse? L'arbre ne couvre-t-il pas de son ombre celui qui l'abat [2]? La lune n'éclaire-t-elle pas de sa lumière la hutte du tchândâla? » Chez les chrétiens, la charité a sa source dans la conception de Dieu. Les anciens, si nous exceptons Moïse, ont plutôt compris Dieu comme puissance que comme amour. Dans les livres sacrés des Indiens, il y a des éclairs de la véritable doctrine. Le *Bhâgavata Pourâna* appelle Dieu un *Océan de miséricorde* [3]. Un dogme qui contraste étrangement avec l'esprit de division et d'égoïsme des brâhmanes se fait même jour dans les *Pourânas*, la solidarité humaine : « L'homme ne doit souhaiter du mal à personne, car *il souffre lui-même du mal qu'il fait à autrui* [4]. » Dans cet ordre de sentiments, la charité est mieux qu'un devoir, c'est le bonheur suprême [5].

Ces sentiments de bienveillance et de charité ont-il exercé quelque influence dans les relations de la vie? Le législateur indien recommande la douceur dans des termes que l'Évangile ne désavouerait pas : « On ne doit jamais montrer de mauvaise humeur, bien qu'on soit affligé; il ne faut pas proférer une parole dont quelqu'un pourrait être blessé, et qui fermerait l'entrée du ciel à celui qui l'aurait prononcée [6]. » La bienfaisance, si rare dans l'antiquité, est un des devoirs imposés par les *Lois de Manou:* « L'homme riche doit faire des œuvres charitables, sans relâche... De même que les parents sont les amis de leurs enfants, et que

(1) *Bhâg. Pur.*, V, 18, 9.

(2) *Asiatic Researches*, T. IV, p. 167. — *Hitopadésa*, I, 4, 52. 55.

(3) *Bhâg. Pur.*, IV, 8, 46.

(4) *Ibid.*, IV, 8, 17. — *Ibid.*, VI, 10, 9 : « Voici l'immuable devoir que respectent ceux qui célèbrent les chants sacrés, c'est qu'*ils souffrent ou se réjouissent suivant que les êtres éprouvent de la douleur ou de la joie.* »

(5) *Hitopadésa*, I, 7, 183.

(6) *Lois de Manou*, II, 161. — *Vishnu Pur.*, III, 8, p. 291. Parmi les devoirs généraux de toutes les castes figurent : « Tenderness towards all creatures, patience, humility, gentleness of speech, friendliness. »

la paupière est l'amie de l'œil, *le maître de maison l'est des mendiants, le savant l'est des ignorants...* Celui-là seul doit être loué parmi les hommes, celui-là seul est heureux qui écoute toutes les prières, qui ne refuse du secours à personne (1)... Celui qui par avarice ou par crainte repousse un suppliant, commet un crime égal au meurtre d'un brâhmane. Les rois surtout doivent être secourables pour tous les êtres et compatissants pour les malheureux (2). »

Les *Pourânas* nous offrent des portraits de rois et de sages, qui sont comme un type de la perfection de leur secte. Nous ne les donnons pas comme expression de la réalité : c'est un idéal, mais c'est l'idéal que nous cherchons.

« Un roi, après être resté deux jours sans manger ni boire, est au moment de prendre son repas. Viennent demander l'hospitalité un brâhmane, un çoudra, un homme avec des chiens affamés. Le roi leur donne tout, parce qu'il voit Dieu dans les hôtes. Il ne lui reste que de l'eau pour éteindre le feu qui brûle ses entrailles ; il la donne à un Pukkasa, en disant : *Non, je ne désire ni la science suprême, ni l'avantage de ne pas renaître; ce que je désire, c'est d'habiter au sein de tous les êtres, pour y éprouver leurs maux, de manière qu'ils en soient exempts* (3). »

« Prahrâda était religieux, doué de moralité, fidèle à sa parole, maître de ses sens ; il était à lui seul l'ami le plus affectueux de tous les êtres, qu'il chérissait comme lui-même. Il était comme un esclave aux pieds des personnages respectables ; il était dévoué aux malheureux comme à son père, affectueux pour ses égaux comme pour ses frères ; ses parents étaient pour lui le Seigneur ; doué de science, de richesse, de beauté et de naissance, il était exempt de hauteur et d'orgueil (4). »

Les *Pourânas* ne nous disent pas si cette bienveillance univer-

(1) *Lois de Manou*, IV, 226. — *Bhâgavata Pur.*, VI, 4, 12. — *Hitopadésa*, I, 7, 184.

(2) *Hitopadésa*, I, 7, 184. — *Bhâg. Pur.*, IV, 16, 16.

(3) *Bhâg. Pur.*, IX, 21, 12.

(4) *Ibid.*, VII, 4, 31, ss.

selle s'étendait jusqu'aux castes inférieures et jusqu'aux tchândâlas. Nous voyons bien les çoudras reçus à titre d'hôtes; mais nous voudrions savoir si le sentiment de l'égalité humaine ne s'est pas fait jour dans le sein du brâhmanisme. Les Grecs et les Romains ne concevaient pas de société sans esclaves; cependant ils plaçaient le règne de l'égalité absolue dans leur âge d'or : c'était comme une protestation de l'idéal contre le fait. Les Indiens pouvaient encore moins comprendre un monde sans castes, puisqu'ils rapportaient les castes à Dieu. Mais telle est la puissance du sentiment de l'égalité native des hommes, que l'on en trouve des traces jusque dans l'Inde. Dans une de ces îles imaginaires que décrivent les *Pourânas*, les hommes vivaient mille ans, dit-on, exempts de chagrin et de travail, et ils ne connaissaient point la distinction des castes et des ordres (1). Est-ce une tradition de l'âge d'or, ou est-ce une conception particulière à la secte de Vichnou? (2) Ce qui nous porte à croire qu'il s'agit d'une croyance générale, c'est le récit que font les voyageurs d'une fête de l'égalité : des milliers de pèlerins, disent-ils, visitent chaque année la pagode de Jaggernaut; les membres des quatre castes s'approchent indistinctement de l'autel de l'idole, et mangent les mêmes aliments (3).

Il y a encore une vertu dont on fait honneur aux brâhmanes : la tolérance religieuse et philosophique. Les écrivains du dernier siècle, heureux de trouver un pays où régnait la liberté de penser et où l'on voyait des prêtres tolérants, s'extasièrent sur la hauteur de vues des Indiens : « Ils ne voient dans les contrariétés des sectes, dit *Raynal*, et dans la diversité des cultes religieux, qu'un des effets de la

(1) *Vishnu Pur.*, translated by Wilson, II, 4, p. 201.

(2) Le sentiment de l'égalité est empreint dans le *Bhâgavata Pourâna*, le livre sacré des adorateurs de Bhâgavad : « L'homme de la plus basse extraction, sur la langue duquel ton nom se trouve, devient par là l'homme le plus respectable... Je ne vois pas, si ce n'est dans la pratique, le moindre fondement à cette opinion qu'il existe des différences entre les hommes... Alors Bhâgavad aborda les habitants de la ville, saluant tout le monde de la tête, de la voix, du sourire, en bénissant jusqu'aux tchândâlas eux-mêmes (*Bhâg. Pur.*, III, 33, 7; V, 10, 13; I, 11, 22. 23.

(3) *Bernier*, T. II, p. 103. — *Tavernier*, livre II, ch. 9.

richesse que Brahma a déployée dans l'œuvre de la création[1]. » Le peu que nous savons de l'histoire de l'Inde doit nous tenir en garde contre ces éloges exagérés : il y a eu des collisions sanglantes des sectes, il y a eu des guerres de religion. Cependant une chose est certaine, c'est que les écoles philosophiques, même les plus hostiles à l'orthodoxie brâhmanique, jouissaient d'une parfaite liberté ; et il en était de même des sectes religieuses. Le fait a paru tellement extraordinaire à un écrivain français, qu'il se borne à le constater, sans prétendre l'expliquer [2]. Ne serait-ce pas parce que toutes les sectes philosophiques et religieuses étaient au fond d'accord sur le dogme capital du brâhmanisme, la renaissance et la libération, et qu'elles n'attaquaient pas le pouvoir du sacerdoce ? Qu'importait après cela aux brâhmanes la diversité de doctrines? Si l'Église chrétienne a été intolérante, c'est qu'elle avait sa domination à défendre. Lorsque le bouddhisme ébranla l'empire de la caste sacerdotale, les brâhmanes lui déclarèrent une guerre à mort, et leur intolérance fut tout aussi cruelle que celle des papes.

N° 2. Morale individuelle et internationale.

On a reproché et non sans raison aux théocraties de fausser la loi morale, en présentant des actes indifférents comme des péchés, et en exagérant la criminalité des fautes. Le brâhmanisme n'est pas à l'abri de ces accusations [3]. Cependant on trouve aussi dans les livres sacrés de l'Inde des préceptes de la morale la plus pure : « Il ne faut jamais nuire à autrui, pas même en concevoir la pensée... Dans quelque détresse que l'on soit en pratiquant la vertu, on ne doit pas tourner son esprit vers l'iniquité... L'iniquité commise dans ce monde, de même que la terre, ne produit pas sur le champ des fruits ; mais s'étendant peu à peu, elle ruine et renverse

(1) *Raynal*, Histoire philosophique des Indes, T. I, p. 43.
(2) *Barthélemy Saint-Hilaire*, dans le *Journal des Savants*, 1856, p. 172.
(3) *Benjamin Constant*, De la religion, IX, 8 ; XII, 11.

celui qui l'a commise » (1). La plus grande bonne foi doit régner parmi les hommes : le législateur indien flétrit le crime du mensonge avec une admirable énergie : « C'est la parole qui fixe toutes choses, c'est la parole qui en est la base, c'est de la parole qu'elles procèdent; le fourbe qui la dérobe pour la faire servir à des faussetés, dérobe toutes choses » (2). Autant le législateur flétrit le mensonge, autant le *Râmâyana* exalte la vérité. Râma rappelle la parole du sage, disant « qu'un millier d'*aschwa-médhas* (3) ont été mis en balance avec une parole vraie et une parole vraie l'a emporté sur mille *aschwa-médhas*. Pour cette raison, l'homme juste préfère la vérité à la vie; la vérité est la plus grande des puissances. Le soleil réchauffe par le moyen de la vérité, la lune rafraîchit par le moyen de la vérité, la vérité a produit les trois mondes. La vérité, c'est Dieu lui-même dans l'univers » (4).

Nous avons signalé la pente presque inévitable qui conduit le sage à l'égoïsme par l'indifférence. Mais l'idéal du brâhmane a aussi son beau côté : « Il ne désire point la mort, il ne désire point la vie, il attend le moment fixé pour lui, comme un domestique attend ses gages. Il est résigné, muni d'une ferme résolution, il supporte avec patience les paroles injurieuses, il ne s'emporte pas à son tour contre un homme irrité ; si on l'injurie, il répond doucement. » (5) Il est vrai que le détachement des hommes est une des conditions pour parvenir à cet idéal de sagesse; mais l'isolement moral est tellement en contradiction avec notre nature que les sectes, nées au sein du brâhmanisme, l'ont répudié et en ont fait un crime aux brâhmanes. Les adorateurs de Bhâgavad reprochent aux solitaires de se retirer silencieux dans le désert, désireux de se sauver eux-mêmes, sans songer au bien des autres; quant à eux, disent-ils, ils ne veulent pas se sauver seuls, en abandonnant les malheu-

(1) *Lois de Manou*, II, 161; IV, 171, 172.

(2) *Ibid.*, IV, 256.

(3) Sacrifices du cheval, le plus puissant des sacrifices, d'après la mythologie indienne.

(4) *Râmâyana*, II, 47. 66.

(5) *Lois de Manou*, VI, 43-45, 47-49.

reux » (1). Aussi le *Bhâgavata Pourâna* est-il loin de condamner l'attachement à ses semblables d'une manière absolue, comme le faisaient les brâhmanes : « L'attachement, dit-il, qui est pour l'homme une cause de retour en ce monde, quand il se porte par ignorance sur des méchants, conduit au contraire au détachement de toutes choses, quand ce sont des gens de bien qui en sont l'objet » (2). Ainsi il est permis au sage d'aimer les bons; pour eux il doit tout sacrifier, même la vie (3).

On a souvent remarqué l'analogie qui existe entre le stoïcisme et la doctrine brâhmanique (4). L'idéal de *Zénon* est presque le même que celui de *Manou*. Les stoïciens exaltent la volonté de l'homme au point de l'élever au-dessus de la nature humaine (5); les Indiens avec leur imagination désordonnée ont poussé ces prétentions jusqu'à l'absurde. Cependant l'exagération de la puissance de l'homme, quand il est affranchi de ses passions, a un côté sublime. Contenue dans les limites de la raison, cette croyance conduit à la destruction du mal dans ce monde par les efforts du genre humain. Les stoïciens se distinguent parmi toutes les sectes philosophiques par leurs tendances cosmopolites et leur amour de l'humanité. On trouve quelques germes de cosmopolitisme chez les Indiens. L'*Hitopadésa* établit une échelle d'obligations : les devoirs envers la famille sont plus sacrés que ceux qu'on doit remplir envers un individu, la commune a des droits plus étendus sur nous que la famille, la patrie l'emporte sur la commune (6).

La conviction du néant de la vie est plus profonde chez les brâhmanes que chez les stoïciens. Ce sentiment, combiné avec le caractère pacifique et doux de la race indienne, est peu conciliable avec l'amour de la gloire militaire. Dans l'intérêt de la conservation de l'ordre social, les brâhmanes ont excité le courage des kchattriyas, et promis à ceux qui tombent sur le champ de bataille

(1) *Bhâg. Pur.*, VII, 9, 44.
(2) *Ibid.*, III, 23, 55. Comparez III, 25, 20.
(3) *Hitopadésa*. I, 2, 38.
(4) *Robertson*, Recherches historiques sur l'Inde ancienne.
(5) *Épictète* égale l'homme à Dieu (*Dissert.*, I, 13, 26).
(6) *Hitopadésa*, I, 6, 141.

une récompense dans le ciel; mais ils condamnent l'ambition comme une mauvaise passion (1). Les poëtes et les philosophes de l'Inde ont pour la gloire le même mépris que les stoïciens et les chrétiens. Il y a dans un de leurs livres sacrés une satire de l'esprit de conquête, comparable à ce que le stoïcisme et le christianisme ont inspiré de plus beau. Nous la rapportons comme une protestation de la conscience humaine contre les conquérants (2) :

Le *Vichnou Pourâna* passe en revue les princes les plus célèbres qui ont régné sur l'Inde : « Le vaillant Prithou traversa l'univers partout triomphant de ses ennemis, et cependant le souffle du temps l'emporta. Kartaviryya vainquit d'innombrables peuples et conquit les sept zônes de la terre; aujourd'hui il sert de sujet à un thème, à une dissertation (3). Tous ces puissants rois ont-ils réellement existé? Que sont-ils maintenant ? » Le poëte s'élève ensuite à une satire poignante de la vanité de leurs desseins ambitieux : « Aveuglés par le sentiment trompeur de la propriété, ils se disaient : « Cette terre est à moi, elle est à mon fils, elle appartient à ma dynastie »; et tous ces grands rois ne sont plus. De même ceux qui ont régné avant eux, ceux qui leur succédèrent ont cessé d'être, ou cesseront d'être. La Terre rit, comme si elle était émaillée des fleurs riantes de l'automne, en voyant ses maîtres incapables de se subjuguer eux-mêmes; elle chante : *Combien est grande la folie des princes qui se livrent à l'ambition, eux qui ne sont que l'écume d'une vague! Ils ne peuvent pas se dompter eux-mêmes et ils veulent vaincre leurs ennemis! Nous conquerrons, disent-ils, la terre baignée de l'Océan; et, tout pleins de leurs projets, ils ne voient pas la mort qui les presse. Qu'est-ce que la conquête du monde pour celui qui peut se vaincre lui-même? La libération de*

(1) *Bhâg. Pur.*, V, 13, 15 : « Les héros, en qui la prétention de posséder la terre allume la passion de la haine, doivent dominer sur le champ de bataille, mais ils ne parviennent pas au lieu qu'atteint celui qui, renonçant au sceptre, est exempt de cette passion. »

(2) *Vishnu Pur.*, IV, 24, p. 487-489, ed. Wilson.

(3) Ce passage du *Vishnu Purâna* rappelle les vers célèbres de *Juvénal* sur Annibal :

I, demens, et saevas curre per Alpes
Ut pueris placeas, et declamatio fias.

l'existence est le fruit de cette victoire. Les rois doivent avoir l'esprit troublé, pour désirer ma possession, bien que leurs prédécesseurs aient dû la délaisser et que leurs pères n'aient pu la retenir. Il est frappé de folie le roi qui se vante : « cette terre est à moi, toute chose est à moi, elles seront pour toujours à ma maison » ; car il doit mourir. Quand j'entends un roi déclarant à un autre par ses ambassadeurs : « Cette terre est à moi, abandonnez immédiatement vos prétentions » ; je jette un immense éclat de rire qui bientôt se change en compassion pour ce pauvre fou. Telles sont les stances que chante la Terre; en les écoutant, l'ambition s'évanouit, comme la neige devant le soleil. »

§ V. *La moralité et l'humanité véritables manquent à l'Inde.*

Si l'on jugeait l'Inde par ces fragments de morale individuelle et sociale, on serait tenté de la placer au niveau de l'Europe moderne. Il est certain que la pratique des préceptes de bienveillance, de charité, de justice que l'on trouve dans les livres sacrés des Indiens, ferait du brâhmanisme le pendant de la société chrétienne (1). Mais ici se révèle l'importance fondamentale du dogme. Dans le christianisme, la morale, la charité et l'humanité se tiennent et ne sont que l'expression d'une doctrine qui embrasse dans sa profondeur les rapports de l'homme avec Dieu et les rapports des hommes entre eux. Les sentiments d'humanité qu'on trouve dans l'Inde, se sont développés en dehors et pour ainsi dire malgré le brâhmanisme; aussi n'ont-ils pas pris racine dans les âmes et ne se sont-ils pas incorporés dans la société.

L'Inde n'a pas connu la véritable moralité, parce qu'elle n'a pas conscience de la liberté humaine. Le principe de la liberté est par-

(1) La ressemblance a fait illusion aux premiers savants qui se sont occupés de l'Inde. *Anquetil* n'hésite pas à attribuer aux brâhmanes les sentiments de fraternité et de charité qui distinguent le christianisme (*Oupnékhat*, T. II, p. 659).

fois reconnu dans les écrits des brâhmanes. On lit dans l'*Hitopadésa*, que « c'est notre conduite dans une vie antérieure qui est le destin, qu'il appartient donc à l'homme de faire sa destinée, de même que l'artiste transforme la pierre en une œuvre d'art.» (1) Mais cette manière de concevoir la vie ne trouva pas faveur; elle suppose une énergie de volonté dont la mollesse indienne n'est guère capable. On s'en tint aux doctrines plus faciles du fatalisme : « Ce qui ne doit pas être, ne sera pas; si cela doit être, cela sera; l'âge, la profession, les richesses, la science, la mort, sont déterminées irrévocablement dès la conception de l'homme» (2). Ces maximes restèrent l'opinion générale (3). La domination de la caste sacerdotale était un autre obstacle à la moralité. Là où le sacerdoce forme un corps puissant, il est presque impossible que son intérêt ne l'emporte sur le devoir. La conscience humaine trouve mille prétextes pour se faire illusion : que sera-ce, si elle peut se mettre à l'abri de la cause de Dieu? et la cause des prêtres n'est-elle pas celle de Dieu? Dans l'Inde, ce mauvais levain du sacerdoce ne prend pas même la peine de se cacher, ou de se voiler : il se produit avec une naïveté qui témoigne de la funeste influence du brâhmanisme. Le *Bhâgavata Pourâna* flétrit avec une rare énergie l'homme qui en toute circonstance a recours au mensonge; il l'appelle un *mort vivant*. Mais il est avec le ciel des accommodements, sur les bords du Gange comme ailleurs : « On peut mentir dans l'intérêt des brâhmanes, sans encourir de blâme » (4). Le *Mahâbhârata* investit les brâhmanes d'une inviolabilité morale que les prêtres de toute croyance ont ambitionnée, mais que le brâhmanisme seul a osé formuler : « Un brâhmane ne doit jamais être méprisé, qu'il pratique le mal ou le bien » (5).

L'Inde ne s'est pas élevée à la véritable humanité, parce qu'elle ne connaît pas l'unité humaine. Le panthéisme indien semble faire

(1) *Hitopadésa*, Introduction, nº 32, s.

(2) *Ibid.*, nºs 28, 26. Comparez *Râmâyana*, I, 58, 22.

(3) *Lassen*, Ind. Alt., T. II, p. 11, 12.

(4) *Bhâg. Pur.*, VIII, 19, 43.

(5) *Pavie*, dans la *Revue des deux Mondes*, 1857, T. II, p. 827.

un devoir de la bienveillance universelle pour tous les êtres. Mais c'est précisément cette confusion de l'homme avec la nature qui empêche la vraie charité de se développer : les animaux sont mis sur la même ligne que les hommes ; le faux dogme des castes aidant, les brâhmanes en vinrent à placer les animaux au-dessus de leurs semblables. Un célèbre philosophe reproche aux Indiens d'avoir des hôpitaux pour les bêtes, et de n'avoir jamais songé à en fonder pour les indigents : ils se feraient un crime, dit *Hegel*, d'écraser une fourmi, et ils laissent périr les pauvres de misère (1). La charité et la bienveillance que les livres sacrés recommandent, ne s'exerçaient guère à l'égard des castes inférieures. Dans les poëmes épiques qui tracent un tableau idéal de la vie indienne, on voit les rois faire des libéralités fabuleuses aux brâhmanes ; si des pauvres y prennent part, c'est qu'ils appartiennent aux classes qui jouissent du bienfait d'une *double naissance*. Les çoûdras, les tchândâlas ne sont pas l'objet des charités royales (2).

Voltaire s'est donc trompé en attribuant la douceur des mœurs indiennes à la doctrine de la métempsycose (3). En apparence le dogme de la renaissance est le lien le plus fort de la solidarité humaine ; mais cette doctrine est viciée chez les Indiens par la croyance si profondément enracinée dans leurs mœurs de l'inégalité naturelle des hommes : il ne peut pas y avoir de lien d'humanité entre des êtres inégaux par la volonté divine. Nous croyons que l'illustre écrivain est plus près de la vérité, quand il dit que le climat a une grande part dans la douceur indienne. L'influence du climat sur le caractère des peuples est devenue un lieu commun, depuis la brillante exposition que l'auteur de l'*Esprit des Lois* a faite de cette idée. L'action est incontestable ; Hippo-

(1) *Hegel*, Philosophie der Geschichte, p. 194 (seconde édition).

(2) *Râmâyana*, II, 26 : « All my wealth is for the *brahmans*. » — *Ibid.*, II, 27 : « Rama having given much *wealth to the brahmans*. » — *Ibid.*, II 62 : « The prince gave wealth, jewels and food in abundance to the *brahmans*, » etc.

(3) « Tous ceux qui adoptèrent cette religion, dit *Voltaire*, crurent voir les âmes de leurs parents dans tous les hommes qui les environnaient ; ils se crurent tous frères, pères, mères, enfants les uns des autres ; cette idée inspirait nécessairement une charité universelle ; on tremblait de blesser un être qui était de la famille » (*Philosophie de l'histoire*, chap. de l'Inde).

crate l'a déjà remarquée. Toutefois pour que la théorie de *Montesquieu* ne dégénère pas en paradoxe, il faut l'entendre en ce sens que la Providence place les peuples comme les individus dans les conditions extérieures qui peuvent le mieux développer les qualités dont elle a mis les germes en eux, mais que cela n'empêche pas les hommes de faire eux-mêmes leur destinée. Nous ne dirons donc pas que le climat seul a fait des Indiens ce peuple doux jusqu'à la faiblesse que les voyageurs décrivent; nous dirons que l'humanité des Indiens a en partie sa source dans une mollesse physique, résultat combiné de la race, du climat et des institutions religieuses. Ce manque d'énergie morale se trahit dans la vie privée et dans la vie publique. Si la douceur des mœurs indiennes est de la faiblesse, si elle va parfois jusqu'à la lâcheté [1], comment peut-on la confondre avec la véritable humanité?

§ VI. *Le bráhmanisme est-il immuable? Germe de progrès dans le dogme de l'incarnation.*

Malgré la douceur ou la mollesse de leurs mœurs, les Indiens restèrent étrangers à la moralité et à l'humanité. L'institution des castes aggrava le mal, en inspirant aux *deux fois nés* l'horreur et le dégoût pour leurs semblables. D'un autre côté, la conception de la vie, universellement reçue, était un obstacle invincible à la modification de l'organisation sociale. La place de chaque homme dans la société lui est assignée par Dieu; cette classification est irrévocable. Le Créateur seul peut la changer lors des renaissances de chaque individu; mais ces transformations particulières

(1) Ces généralités, appliquées à un pays aussi étendu que l'Inde, souffrent évidemment des exceptions ; il y a des tribus indiennes qui se sont distinguées par leur indomptable courage (*Von Bohlen,* Das alte Indien, T. I, p. 52-54. Comparez plus haut, p. 125, note 3). Mais il n'est pas moins vrai, comme le dit *Montesquieu* (De l'esprit des Lois, XV, 3), que « les enfants mêmes des Européens, nés aux Indes, perdent le courage de leur climat; jusqu'aux Persans qui s'y établissent prennent à la troisième génération la nonchalance indienne. »

laissent l'ensemble de l'institution intact. Ainsi le dogme de la renaissance, qui contient en germe l'idée d'un développement progressif de l'homme et de l'humanité, conduisit dans l'Inde à l'immobilité la plus absolue. C'est que la doctrine indienne était faussée par l'alliage d'un fatalisme aveugle. La fatalité suit l'homme à travers toutes ses transmigrations : « Lorsque le souverain Maître a destiné d'abord tel ou tel être animé à une occupation quelconque, cet être l'accomplit de lui-même toutes les fois qu'il revient au monde. Quelle que soit la qualité qu'il lui ait donnée en partage au moment de la création, la méchanceté ou la bonté, la douceur ou la rudesse, la vertu ou le vice, la véracité ou la fausseté, cette qualité vient le retrouver spontanément dans les naissances successives. De même que les saisons, dans leur retour périodique, reprennent naturellement leurs caractères spéciaux, de même les créatures animées reprennent les occupations qui leur sont propres (1). »

La division éternelle de la société en classes fondamentalement diverses, tel est le dernier mot du brâhmanisme sur les destinées de l'humanité. C'est la négation de l'unité des hommes en Dieu, et de leur marche progressive vers l'accomplissement de leur mission. Faut-il donc prononcer une condamnation absolue sur le brâhmanisme? ne s'y trouve-t-il pas un germe d'une doctrine plus vraie? n'y a-t-il pas eu une tentative pour constituer la société sur la base de l'unité et de l'égalité? S'il n'est pas donné à l'homme d'apercevoir la vérité tout entière, l'erreur complète est également impossible : il y a un côté vrai jusque dans les doctrines les plus fausses; la Providence ouvre toujours aux hommes un chemin qui les guide vers un meilleur avenir.

Benjamin Constant remarque avec raison que le dogme des incarnations, qui forme l'essence du brâhmanisme, est favorable à la marche progressive de la religion (2). Lorsque la corruption et l'ignorance égarent l'homme, Dieu envoie une émanation de lui-même pour lui rouvrir la route des cieux. Cet acte d'une provi-

(1) *Lois de Manou*, I, 28-30.

(2) De la religion, VI, 5 et 6 (T. III, p. 84, 163-170).

vidence bienfaisante se renouvelle toutes les fois que le monde en a besoin, et le monde, disent les Indiens, en a besoin sans cesse[1]. La croyance à des incarnations successives prépare l'imagination à contempler de nouveaux prodiges et la raison à recevoir des doctrines nouvelles. Considéré philosophiquement, ce dogme est identique avec la doctrine du progrès ; il en résulte en effet que la religion n'est jamais fixée définitivement : il reste toujours, au-delà de la loi présente, la possibilité et l'espérance d'une loi meilleure. Cependant les incarnations n'ont point affranchi l'Inde de la domination brâhmanique. Il y a eu dans quelques sectes plus de douceur, plus de charité, mais l'organisation sociale n'en a pas été modifiée. Une seule révolution religieuse a profondément remué l'Inde. Le bouddhisme essaya de constituer l'Orient sur le principe de l'égalité ; tentative glorieuse, bien qu'elle n'ait pas réussi entièrement. Le bouddhisme est la doctrine la plus avancée que le génie indien ait produite ; il mérite un examen spécial.

(1) *Bhâgavad Guîta,* IV, 7-9. — *Bhâg. Pur.*, IX, 24, 55 : « Toutes les fois qu'en ce monde dépérit la justice et s'accroît le mal, autant de fois le Seigneur naît sur la terre avec un corps mortel. »

CHAPITRE V.

LE BOUDDHISME [1].

---

§ I. *Histoire du bouddhisme.*

Le bouddhisme était à peine connu de nom à la fin du dernier siècle : la philosophie de l'histoire ne lui accordait aucune place dans ses considérations sur le développement de l'humanité. Cependant il s'agit d'une religion puissante qui pour le nombre de ses sectateurs est sur la même ligne que le christianisme [2]. Il y a entre les deux religions des analogies si nombreuses, que l'on a appelé le bouddhisme un christianisme oriental. Le Bouddha, comme Jésus-Christ, prêcha une doctrine de charité, de fraternité et de paix ; si le christianisme régénéra le monde romain et civilisa les Barbares, le bouddhisme peut se glorifier d'une influence presque aussi éclatante dans l'Orient.

Le bouddhisme est une des conquêtes les plus importantes de la révolution qui s'opéra au dernier siècle dans la science, et que l'on a si bien caractérisée en la qualifiant de *renaissance orientale.* Dans cette découverte, comme dans tout ce qui tient à l'Orient, il y a encore des obscurités. L'avenir comblera les lacunes; dès

(1) *Burnouf*, Introduction à l'histoire du bouddhisme indien, 1844. *Idem*, Considérations sur l'origine du bouddhisme (*Revue Indépendante*, Ire Série, T. VIII, p. 232). *Idem*, le Lotus de la bonne Loi, 1852. — *Barthélemy Saint-Hilaire*, le Bouddha. — *Lassen*, Ind. Alt., T. II. — *Nève*, De l'état actuel des études sur le bouddhisme (*Revue de Flandre*, T. I).

(2) D'après *Berghaus* (Grundriss der Geographie, Hülfs und Nachweisungstafeln, p. 122), le christianisme comprend 474,490,700 âmes, le bouddhisme 455,160,000.

maintenant la certitude règne là où, il y a cinquante ans, les hypothèses les plus étranges se faisaient jour. Pour les uns, le bouddhisme était une misérable contrefaçon du nestorianisme; d'autres niaient l'existence du Bouddha et le prenaient pour une planète. Parmi ceux qui admettaient l'originalité du bouddhisme comme religion, les uns faisaient venir le Bouddha de l'Afrique, parce qu'on le représentait avec des cheveux crépus; d'autres, de la Mongolie, parce qu'il avait les yeux obliques, ou de la Scythie, parce qu'il se nommait Çâkya; quelques savants retrouvaient le révélateur d'une religion de paix sous les traits d'Odin, le dieu de la guerre. Ceux-là mêmes qui croyaient à l'origine asiatique du bouddhisme, avouaient leur ignorance sur son histoire, et disaient qu'il se perdait dans la nuit des temps. Aujourd'hui ces doutes n'existent plus. Le Bouddha est un personnage historique; l'opinion générale place sa naissance au sixième siècle avant Jésus-Christ. Il appartenait à la classe des kchattriyas. La vie solitaire qu'il embrassa lui fit donner le nom de *Çâkyamouni* (1). Fils d'un rajah, il fut élevé dans le luxe et la mollesse; mais à l'âge de vingt-huit ans, un changement considérable s'opéra dans ses sentiments; il vit que les douleurs de la naissance, de la maladie et de la mort troublaient toutes les joies de la vie; la misère des hommes l'émut et lui fit mépriser et haïr la gloire et la royauté. Il quitta le monde pour méditer dans la solitude sur les moyens de « délivrer les créatures de leurs douleurs (2). » D'abord il se fit disciple de solitaires brâhmanes; mais le brâhmanisme ne le satisfaisant pas, il se replia sur lui-même, et par la puissance de ses méditations, il acquit la connaissance suprême, la qualité de *Bouddha* (3).

(1) Le solitaire de la race des Çâkya. Lui-même s'appelait *Çramana Gautama* (*ascète* de la famille des *Gautama*, un *richi* des temps anciens). — *Burnouf*, Introduction, p. 155. — *Lassen*, T. II, p. 67.

(2) *Mahâvansi*, p. 2, v. 11. — *Lassen*, T. II, p. 69.

(3) La racine sanscrite *budh* signifie *parvenir à la connaissance, savoir;* de là le mot de *buddha, celui qui est parvenu à la connaissance, le sage* (*Schott*, über den Buddhaismus in Hochasien und in China, dans les *Jahrbücher der Berliner Akademie*, 1844, p. 162). — Comparez *Burnouf*, Introduction, p. 71, note. Comme le mot de *Bouddha* n'est pas un nom propre, on ne peut l'employer sans y joindre l'article.

On voit par ces traditions que le bouddhisme procède de la doctrine brâhmanique. Le brâhmanisme avait dégénéré. La caste sacerdotale, qui s'était réservé le monopole de la religion et de la science, se montra indigne de cette orgueilleuse usurpation. Les mœurs étaient relâchées ; l'ignorance, la cupidité et les crimes avaient pris la place des vertus recommandées aux brâhmanes par les *Lois de Manou*. L'ordre civil se ressentait de la corruption qui régnait dans l'ordre moral. Le despotisme des rois était violent et sans contrôle; la politique qui dominait dans leurs conseils était celle de l'exploitation : « Le peuple, disait-on, est comme la graine de sésame, qui ne donne son huile que quand on la presse, qu'on l'écrase ou qu'on la grille » (1). Il y avait contradiction entre les prétentions de la caste sacerdotale à la possession exclusive de la vérité et ses mœurs, entre la doctrine brâhmanique fondée sur la supériorité de l'intelligence et la société livrée à une tyrannie sans bornes. Il se forma une opposition contre le brâhmanisme ; elle se manifesta d'abord dans le domaine de la pensée.

La philosophie connue sous le nom de *Sânkhya* rejeta l'autorité des Vêdas, fondement de la puissance brâhmanique; elle professa qu'il ne fallait pas être initié aux livres sacrés pour atteindre la perfection, que la science était le moyen le plus efficace. *Kapila*, à qui l'on rapporte ce système philosophique, admettait avec les brâhmanes que le but de la sagesse était de se délivrer de la loi de la renaissance et des existences successives; mais il disait que le brâhmanisme n'atteignait pas ce but. D'abord la religion enseignait que les dieux eux-mêmes étaient soumis à la renaissance : or, comment les hommes pourraient-ils arriver à la délivrance finale si les dieux étaient impuissants à se la procurer? Puis la religion établissait une inégalité révoltante entre les hommes : les riches pouvaient à la rigueur faire les sacrifices de cent chevaux qu'elle prescrivait, mais les pauvres? Le philosophe indien indiqua un moyen plus efficace pour faire son salut, et un moyen accessible à tous, la science : se connaître soi-même, dit-il, se dis-

(1) *Burnouf*, Considérations, p. 235; Introduction, p. 145. — *Benfey*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, Sect. II, T. XVII, p. 38.

tinguer de la nature et des choses, voilà ce qui constitue la philosophie et ce qui garantit à l'homme qu'il ne reviendra plus dans ce monde de douleurs. Brâhmane lui-même, *Kapila* n'attaquait pas l'institution des castes; mais sa doctrine la ruinait dans sa base. Si la science affranchit l'homme de la vie qui pèse tant aux Indiens, le tchândâla et le mlêtcha pouvaient faire leur salut, aussi bien que les brâhmanes, et sans leur intermédiaire : ils étaient donc fondamentalement égaux (1). Il est vrai qu'en fait l'égalité fondée sur la science restait une utopie : qui donc aurait communiqué aux déshérités de ce monde la haute science qui devait les libérer? La philosophie ne s'adresse forcément qu'au petit nombre. Voilà pourquoi la caste sacerdotale ne s'émut guère de ses spéculations. Mais cette indifférence témoigne que les brâhmanes ignoraient la puissance des idées. Le dogme de l'égalité, professé par *Kapila*, était un germe déposé dans la société indienne; le germe se développera et deviendra une puissante religion.

Pour achever la réaction contre le brâhmanisme, il ne s'agissait plus que de faire descendre les doctrines nouvelles dans les masses, en appelant la nation entière au salut. Telle fut l'œuvre du Bouddha. Il n'attaqua pas ouvertement le brâhmanisme; il ne voulait pas détruire l'ancien ordre de choses, mais le transformer. Le réformateur, s'adressant à toutes les classes de la société, devait abandonner la voie d'initiation individuelle que les brâhmanes pratiquaient dans leur caste; il eut la gloire d'inaugurer le plus puissant instrument de propagande, la prédication : le Bouddha passa dix-neuf années de sa vie à prêcher la *bonne loi* (2).

Les apôtres du bouddhisme pouvaient, comme ceux du christianisme, se glorifier d'être porteurs de la *bonne nouvelle* : ne relevaient-ils pas l'immense majorité des Indiens de la dégradation qui pesait sur eux? Cependant cette conséquence du bouddhisme ne paraît pas avoir frappé les brâhmanes dans le principe. Le

(1) *Barthélemy Saint-Hilaire*, Mémoire sur le système Sânkhya, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales*, T. VIII, p. 125, 129-132, 428-430, 493-495. — *Burnouf*, Introduction, p. 211, 455, 511, 520.

(2) C'est ainsi que les bouddhistes appellent leur doctrine. — *Lassen*, T. II, p. 70, 71, 79. — *Burnouf*, Introduction, p. 159, 194.

Bouddha compta des disciples dans la caste sacerdotale; la secte nouvelle fut tolérée, comme toutes celles qui se produisent dans le sein du brâhmanisme. Mais lorsque les brâhmanes s'aperçurent que le bouddhisme ne tendait à rien moins qu'à bouleverser l'édifice de la société indienne, la tolérance fit place à une haine furieuse, implacable. Les bouddhistes trouvèrent d'abord des partisans parmi les kchattriyas, qui souffraient aussi bien que les castes inférieures de la tyrannie brâhmanique; des rois se firent les ardents propagateurs de la doctrine nouvelle : mais la caste dominante finit par mettre les princes dans ses intérêts. Alors une guerre à mort fut déclarée aux paisibles bouddhistes : « Que du pont de Râma, » disait un de leurs persécuteurs aux ministres de ses vengeances, « jusqu'à l'Himalaya blanchi par les neiges, quiconque n'immolera pas les bouddhistes, vieillards ou enfants, soit lui-même livré à la mort » (1). Ils furent entièrement expulsés d'un pays qui était le berceau de leur religion (2). Cette violente persécution tourna à la gloire de la *bonne loi* et au bien de l'humanité, en répandant le bouddhisme dans le nord de l'Asie.

Dejà avant leur expulsion, les bouddhistes avaient propagé leur croyance au-delà des limites de l'Inde. Un caractère distinctif du bouddhisme et qui établit un nouveau rapport entre cette religion et celle du Christ, c'est l'ardent prosélytisme qui anime ses sectateurs. Cet esprit de propagande, étranger au polythéisme gréco-romain, fut inspiré à la secte nouvelle par le Bouddha lui-même. Les légendes représentent le grand réformateur animé de la haute ambition de convertir tous les hommes à sa croyance : Çakya, dit-on, demanda à son précepteur de lui apprendre toutes les langues, comme moyen de prêcher la *bonne loi* dans l'univers entier. Avant de mourir, il exhorta ses disciples « à instruire les hommes et à secourir les habitants des trois mondes qui n'étaient pas encore délivrés des peines de la transmigration. » (3)

(1) Vers du *Sancara Vigaja* de *Madhava*, cités par *Wilson*. Sanscrit Dictionnary, Préface, p. XVIII.

(2) Au septième siècle de notre ère (*Nève*, Revue de Flandre, p. 469).

(3) *Klaproth*, Vie du Bouddha (*Journal Asiatique*, Ire Série, T. IV, p. 16, 17). — *Deshauteraye*, Recherches sur la religion de Fo (*ib.*, T. VII, p. 168).

Les disciples obéirent à la voix du maître. Un vif sentiment d'unité animait les premiers bouddhistes ; comme les chrétiens, ils se réunissaient dans des conciles, pour maintenir et développer leur foi. La troisième assemblée décida que des missions initieraient les peuples étrangers à la doctrine de l'affranchissement. L'année qui suivit le concile (245 avant Jésus-Christ), le bouddhisme fut porté à Ceylan : cette île devint le foyer actif d'une nouvelle propagande. Des succès plus étonnants attendaient la doctrine de Çakya dans un empire qui est resté inaccessible à toute influence étrangère, même à celle de l'Évangile. Dès le troisième siècle avant Jésus-Christ, des prêtres bouddhistes visitèrent la Chine ; en l'an 61 de notre ère, la religion indienne fut reconnue officiellement par l'empereur *Mingti*. Les Chinois montrèrent un prosélytisme aussi ardent que leurs maîtres ; ils propagèrent leur foi dans la Corée et au Japon. La persécution qui chassa les bouddhistes de l'Inde, devint le moyen providentiel d'une nouvelle extension : les proscrits trouvèrent un asile dans le Népal et dans le Tibet : le zèle religieux se fraya une voie dans des montagnes inaccessibles, et les couvrit de monastères consacrés à l'étude et à la pratique de la vie religieuse. Le bouddhisme pénétra dans l'Asie centrale et y convertit les hordes barbares descendues des glaces du nord, les Mongols et les Mandchoux : il se répandit jusque dans l'empire de Russie.

§ II. *Doctrine.*

N° 1. Bouddhisme et Brâhmanisme.

Nous empruntons à *Burnouf* un exposé succinct de la prédication du Bouddha : « Le monde visible est dans un perpétuel changement ; la mort succède à la vie, la vie à la mort ; l'homme, comme tous les êtres vivants qui l'entourent, roule dans le cercle éternellement mobile de la transmigration, passant successivement par toutes les formes de la vie, depuis la plus élémentaire jusqu'à la plus parfaite ; la place qu'il occupe dans la vaste échelle des

êtres vivants dépend du mérite des actions qu'il accomplit dans ce monde; ainsi l'homme vertueux renaîtra après cette vie avec un corps divin et le coupable avec un corps de damné. Mais les récompenses du ciel et les punitions de l'enfer n'ont qu'une durée limitée, comme tout ce que le monde renferme; le temps épuise le mérite des actions vertueuses, tout comme il efface les fautes. La loi fatale du changement ramène donc sur la terre et le dieu et le damné, pour les mettre de nouveau l'un et l'autre à l'épreuve et leur faire parcourir une suite de nouvelles transformations. Telle étant la condition de tous les hommes, quel doit être leur plus ardent désir, sinon d'échapper à cette loi de la transmigration? Le Bouddha leur enseignait la loi de l'affranchissement » (1).

On voit que Çâkyamouni prenait son point de départ dans le brâhmanisme. Les brâhmanes aussi croyaient à la fatalité de la transmigration, à la répartition de récompenses et de peines; ils cherchaient aussi à échapper, d'une manière définitive, aux conditions perpétuellement changeantes d'une existence toute relative. Mais ce qui distinguait la doctrine du réformateur, c'est qu'elle était essentiellement morale, tandis que le brâhmanisme consistait surtout en pratiques extérieures, en sacrifices pour l'accomplissement desquels l'intervention d'une caste de prêtres, intermédiaires entre l'homme et Dieu, était une nécessité. Les bouddhistes rejetèrent les Vêdas et les sacrifices, non-seulement les sacrifices sanglants, mais même celui du feu(2). Leur culte était une adoration, un témoignage de respect pour le Bouddha, qu'ils manifestaient par une offrande de fleurs ou de parfums à ses images ou à ses reliques (3). La substance de leur loi était renfermée dans des préceptes moraux qui finirent par prendre la forme de dix commandements; les principaux défendaient de tuer un être animé, de voler, de s'abandonner à la volupté, de mentir, d'offenser personne, de calomnier, de haïr (4).

(1) *Burnouf*, Introduction, p. 152, 153; Considérations, p. 235.

(2) Dans la théorie du Vêda, les dieux se nourrissent de ce qu'on offre au feu, qui est leur messager sur la terre (*Burnouf*, Introduction, p. 339).

(3) *Lassen*, T. II, p. 440. — *Burnouf*, Introduction, p. 335, 336, 339.

(4) *Benfey* (Encyclopédie d'Ersch, S. II, T. XVII, p. 202). — *Stuhr*, Die Religionssysteme der Völker des Orients, p. 183, 184.

Le bouddhisme, par opposition au brâhmanisme, est donc une doctrine tout intérieure, une religion morale. Les brâhmanes n'avaient jamais songé à éclairer ni à moraliser les masses. Pendant qu'ils philosophaient sur la libération finale, le peuple était livré à un polythéisme aussi immoral qu'extravagant. Au lieu de le guérir de ses superstitions, les brâhmanes les nourrissaient pour en tirer profit. Les bouddhistes leur reprochèrent de n'avoir d'émulation que pour le gain, en faisant le métier de jongleur, de devin, d'astrologue, d'enchanteur. Sans doute l'accusation vient d'adversaires, mais les écrits des bouddhistes entrent dans des détails si particuliers du charlatanisme sacerdotal, qu'il est difficile de supposer que ce soit une pure invention. Quand les prêtres d'une religion plus sainte se sont dégradés jusqu'à fabriquer des reliques et des miracles, on peut bien croire que les brâhmanes cherchaient le lucre dans une *science de mensonge*, en disant la bonne aventure, en faisant des conjurations, en employant des charmes ou en jetant des sorts (1). Les bouddhistes opposèrent à ce dévergondage une morale dont la pureté ne le cède pas à la morale chrétienne. Ils prêchèrent la charité pour détruire l'égoïsme qui vicie l'âme humaine; ils prêchèrent la patience, qui ôte à l'homme l'orgueil, la fierté et l'arrogance. Çakyamouni pratiquait les vertus qu'il aspirait à inculquer par son enseignement. Un roi qui le protégeait, l'ayant engagé à faire des miracles pour imposer silence à ses ennemis, le Bouddha lui répondit: « Grand roi, je n'enseigne pas la loi à mes auditeurs, en leur disant : Allez, ô religieux, et devant les brâhmanes opérez, à l'aide d'une puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à tout ce que l'homme peut faire; mais je leur dis, en leur enseignant la loi : *Vivez, ô religieux, en cachant vos bonnes œuvres, et en montrant vos péchés* (2). »

Tous les brâhmanes n'étaient pas des jongleurs ni des charlatans: leurs solitaires s'imposaient les plus rudes pénitences, et faisaient au corps une guerre aussi héroïque que celle que lui firent plus tard les ascètes chrétiens. Mais l'ascétisme a ses écueils : il brise

(1) *Burnouf*, le Lotus de la bonne loi, Appendice, nº II, p. 468-470.
(2) *B. Saint-Hilaire*, dans le *Journal des Savants*, 1854, p. 568-570.

les liens de la famille, et concentre l'homme sur lui-même. Le Bouddha prêcha aussi l'ascétisme, et il prescrivit le célibat à ses religieux : cependant, chose remarquable, il mit les devoirs de famille au premier rang dans sa morale. Les légendes le disent préoccupé sans cesse du salut de sa mère, qu'il n'avait jamais connue, l'ayant perdue quelques jours après sa naissance. Nous citerons quelques traits de son enseignement sur l'affection de famille : « Brahma, ô religieux, est avec les familles dans lesquelles le père et la mère sont parfaitement honorés, parfaitement vénérés, parfaitement servis. Pourquoi cela? C'est que, d'après la loi, un père et une mère sont, pour un fils de famille, Brahma lui-même. » Le fils n'a qu'une manière de reconnaître dignement les bienfaits de ses parents et de leur rendre ce qu'il leur doit, « c'est de les établir dans la perfection de la foi, s'ils ne l'ont pas; c'est de leur donner la perfection de la morale, s'ils ont de mauvaises mœurs; celle de la libéralité, s'ils sont avares; celle de la science, s'ils sont ignorants» (1).

Nous touchons à un caractère fondamental du bouddhisme et qui le distingue essentiellement du brâhmanisme. La religion brâhmanique est une doctrine particulière à l'Inde, et dans l'Inde même elle n'a en vue que les castes supérieures, pour mieux dire, elle ne semble inventée que dans l'intérêt des brâhmanes. Le Bouddha annonce que sa loi *est une loi de grâce pour tous* (2); il ne songe pas uniquement à la société indienne, il veut procurer le salut du genre humain. Les deux doctrines rivales avaient le même but; c'étaient des voies pour arriver à la perfection; mais dans cette œuvre de perfectionnement, le brâhmane ne pensait qu'à lui seul. Étrange contradiction de l'esprit humain! dans une société qui croyait à peine à la personnalité, c'est cependant cette personnalité qui absorbait les sages. Le brâhmane se retirait dans la solitude; il se torturait par des pénitences inouïes, pour s'élever au-dessus des dieux: c'était le délire de l'orgueil. Les bouddhistes aussi s'infligeaient des tourments volontaires, mais les légendes qui rapportent

(1) *Burnouf*, Introduction, p. 133, 270.

(2) Ce sont les paroles mêmes du Boudda (*Burnouf*, Introduction, p. 198).

leurs combats disent que c'est le bonheur du genre humain qui les inspirait. Dans la vie sociale, le brâhmane poursuivait exclusivement les avantages de sa caste; le bouddhiste n'avait d'autre intérêt que celui de la morale et de la vertu (1). Le brâhmanisme excluait les membres des castes inférieures de l'initiation religieuse; ainsi l'immense majorité des hommes ne participait pas aux bienfaits de la religion; le bouddhisme s'adressa à tous, sans distinction de naissance. Le brâhmane croyait le salut impossible hors des limites de la région arrosée par les rivières saintes; les bouddhistes se préoccupèrent du salut de ces peuples déshérités et répandirent parmi eux des principes généreux et salutaires. L'égoïsme est la tache indélébile des brâhmanes. La charité est le trait distinctif des bouddhistes; c'est à force de charité qu'ils s'élevèrent au-dessus de la distinction des castes, si profondément enracinées dans l'Inde. C'est par là que le bouddhisme se rapproche surtout du christianisme et qu'il mérite une belle place dans l'histoire de l'humanité (2).

N° 2. Charité.

Le bouddhisme, comme toutes les spéculations indiennes, a la désolante conviction de l'universalité du mal : non seulement le mal domine dans le monde, mais le monde lui-même est le mal (3). Les brâhmanes ne songèrent pas à réagir contre les maux de la vie, sauf dans l'intérêt de leur affranchissement. L'esprit de charité qui animait les bouddhistes les éleva au-dessus d'une fausse doctrine : il y a chez eux un germe de la vertu active qui distingue la religion de Zoroastre et le génie de l'Occident. Si le mal existe, c'est en nous, et non dans la création qu'il a sa racine; combattons-le donc de toutes les forces que Dieu nous a données. Le précepte fondamen-

(1) *Lassen*, T. II, p. 441. — *Burnouf*, Introduction, p. 159.

(2) *Burnouf*, Introduction, p. 336 : « Le bouddhisme, par son principe de charité universelle, a conquis le premier rang parmi les anciennes religions de l'Asie. »

(3) *Stuhr*, p. 155, 179. — *Schott*, über den Buddhaismus, p. 162.

tal de la morale bouddhique est: *s'abstenir du mal, faire le bien* (1). On pourrait presque réduire le bouddhisme comme l'Évangile, à une seule loi, la charité.

Rien ne caractérise mieux le bouddhisme que les traits de charité que les légendes rapportent du Bouddha. Çâkya, fuyant devant les brâhmanes qui l'avaient chassé de son royaume, rencontre un mendiant. Ayant perdu sa puissance et sa fortune, n'ayant plus rien, il commande qu'on le lie lui-même et qu'on le livre au roi son ennemi, afin que l'argent qu'on donnera pour lui serve d'aumône; le pauvre pour qui le Bouddha se dévoua ainsi appartenait à la caste des brâhmanes, persécuteurs impitoyables du réformateur. Une foule d'actes que la tradition attribue à Gautama expriment, sous une forme parfois bizarre, son dévouement universel, son inépuisable amour pour tous les êtres. Il fait l'aumône de ses yeux et de sa tête, il livre son corps à une tigresse qui mourait de faim avec ses petits (2). Pour inspirer la charité à ses disciples, il les dépouilla de toute pensée personnelle. Le catholicisme a placé parmi ses saints un homme qui, pour réaliser l'idéal de Jésus-Christ, se voua lui-même et les siens à une pauvreté volontaire : le bouddhisme primitif était un grand ordre de mendiants (3). La bienfaisance, loi essentielle des religieux, comprend tous les êtres : « Les aliments que le mendiant a obtenus seront divisés en trois portions : l'une sera donnée à la personne qu'il verra souffrir de la faim, une autre sera portée dans un lieu désert et tranquille, et déposée sur une pierre pour les oiseaux et les bêtes » (4).

La bienfaisance est le devoir des rois comme celui des moines.

(1) La morale des bouddhistes est résumée dans une stance sacramentelle qui porte : « Abstention de tout péché, pratique constante de toutes les vertus, domination absolue de son propre cœur, tel est l'enseignement du Bouddha. » (*Journal des Savants*, 1854, p. 562, note.)

(2) *Relation des royaumes bouddhiques*, traduite du chinois, par *Rémusat*, p. 75. — *Schmidt*, Grammaire mongole, p. 163.

(3) Le Bouddha, depuis sa retraite du monde, ne vécut que d'aumônes (*Lassen*, T. II, p. 74). Ses disciples portaient le nom de mendiants, *bhixu* (*Lassen*, T. II, p. 71). — *Bhixu* signifie *celui qui vit d'aumônes* (*Burnouf*, Introduction, p. 275).

(4) *Burnouf*, Introduction, p. 335.

Nous n'avons aucune idée de l'immensité des aumônes que les princes bouddhistes distribuaient. Le pèlerin chinois *Hiouen-Thsang* rapporte comme témoin oculaire que le roi Çîlâditya faisait tous les cinq ans des libéralités à des centaines de mille personnes. Il donnait tout ce qu'il possédait, jusqu'à ses vêtements et aux objets précieux que les maîtres de l'Inde aimaient à amasser. Le roi était heureux de se dépouiller; il trouvait que c'était le meilleur moyen de placer ses richesses (1). Le bouddhisme a dégénéré de sa pureté primitive, mais il est resté fidèle à l'esprit de charité qui animait son fondateur : ses couvents sont ouverts à tous les étrangers, sans distinction de croyance religieuse (2). Le bouddhisme est le digne précurseur de la charité chrétienne. Les hôpitaux n'existent dans le monde occidental que depuis l'établissement du christianisme; la première idée de cette sainte institution est due aux disciples de Çâkya.

La charité des bouddhistes ne se borne pas à la bienfaisance : elle consiste en un dévouement sans bornes au salut de toutes les créatures, elle aboutit à une abnégation absolue de tout sentiment de personnalité. La charité doit éteindre l'égoïsme dans le cœur de l'homme. C'est un des commandements de la *bonne loi;* nous n'en connaissons pas de plus saint dans aucune religion. Le Bouddha était embrasé de la charité surhumaine qu'il prêchait. Il ne songeait pas, disent les légendes bouddiques, à s'assurer personnellement le salut et la libération; il cherchait avant tout à sauver les autres êtres; c'est pour leur montrer la voie qui conduit à l'affranchissement final, qu'il quitta le séjour des bienheureux, le Touchita, pour subir les épreuves et les hasards d'une dernière existence (3). Au point de vue des Indiens, le sacrifice du Bouddha est aussi grand que celui du Christ; car la vie pour eux est le plus grand des maux. Le Bouddha inspira à ses disciples la haute charité qui l'animait : elle se manifesta dans leur infatigable posélytisme.

(1) Vie de *Hiouen-Thsang*, traduite par *Stanislas Julien*, p. 252, ss.

(2) *Von Bohlen*, T. I, p. 329.

(3) *B. Saint-Hilaire*, le Bouddha (*Journal des Savants*, 1854, p. 568 ; 1855, p. 117).

L'ardeur de la propagande était inconnue aux religions de l'antiquité païenne; on ne la rencontre que chez les Hébreux et chez les bouddhistes. Le prosélytisme juif avait sa source dans la conviction que le culte de Jéhova était destiné à embrasser un jour le monde entier. « Le prosélytisme des Indiens, dit un savant orientaliste que nous aimons à suivre, est un effet de la bienveillance universelle qui anime le Bouddha, et qui est à la fois la cause et le but de la mission qu'il se donne sur la terre[1]. » Rien de plus touchant que les préceptes du bouddhisme sur le lien de charité qui embrasse tous les hommes : « Nous devons notre amour à tous les êtres, parce que nous sommes un avec eux. Celui qui a de la haine pour ses semblables, se hait lui-même. La haine n'a pas d'excuse dans les mauvais penchants des hommes; s'ils font le mal, c'est par ignorance, il faut donc avoir compassion d'eux et les éclairer ». Le croyant qui est bien pénétré de la loi du salut, ne songe pas seulement à sa libération, mais aussi à celle des autres. L'homme qui a un cœur de Bouddha, doit se dire : « Si d'autres apprennent à connaître cette loi, je m'en réjouirai, comme si je venais seulement de l'apprendre; si d'autres l'ignorent, je m'en affligerai comme d'un malheur personnel... Notre mérite est déjà grand, si nous parvenons à sauver plusieurs âmes; il sera plus considérable, si nous pouvons faire que ceux qui ont été éclairés par nous propagent de leur côté la loi du Bouddha, et ainsi à l'infini. De cette manière, la *bonne loi* se répandra dans le monde entier, et tous les êtres qui souffrent dans cet océan de douleurs seront sauvés. Enseigner la *bonne loi*, c'est le plus grand des bienfaits, parce qu'elle délivre les hommes du plus grand des maux, de la renaissance... Annonce donc la loi à tous les hommes, à ceux avec lesquels tu manges, à ceux avec lesquels tu parles, à tes serviteurs, à ceux que tu connais, à ceux que tu ne connais pas » [2].

(1) *Burnouf*, Introduction, p. 37; Considérations, p. 235.
(2) *Schott*, über den Buddhaismus, p. 278, 279, 247, 255, 256.

N° 3. Égalité.

Le brâhmanisme avait aussi des instincts de charité et de bienveillance universelle, mais ces sentiments furent étouffés dans leur source par l'esprit de division et de caste. Les bouddhistes voient des frères dans tous les hommes; il n'y a pas pour eux d'être impur, ils embrassent toute l'humanité dans leurs prières(1). Leurs prédications abondent en images pour exprimer l'égalité religieuse. On lit dans un de leurs livres canoniques(2): « C'est, ô Kâçyapa(3), comme les rayons du soleil et de la lune, qui brillent pour tout le monde, pour l'homme vertueux comme pour le méchant, pour ce qui est élevé comme pour ce qui est bas; partout ses rayons tombent également et non pas inégalement. Ainsi font, ô Kâçyapa! les rayons de l'intelligence, douée du savoir de l'omniscience, des Tathâgatas(4) vénérables. Je remplis de joie tout l'univers, semblable à un nuage qui verse partout une eau homogène, toujours également bien disposé pour les hommes respectables comme pour les hommes les plus bas, pour les hommes vertueux comme pour les hommes méchants; pour les hommes perdus comme pour ceux qui ont une conduite régulière; pour ceux qui suivent des doctrines hétérodoxes et de fausses opinions, comme pour ceux dont les opinions et les doctrines sont saines et parfaites. »

L'égalité s'étendait même aux femmes. Le brâhmanisme les flétrit comme des êtres impurs; il les met sur la même ligne que les çoûdras. Le bouddhisme non seulement n'exclut pas les femmes de l'initiation religieuse, il les admet dans les rangs les plus élevés

(1) *Von Bohlen*, I, 328, 330. — *Burnouf*, Introduction, p. 198, 199.

(2) Les passages que nous citons sont extraits d'un des livres religieux des bouddhistes, intitulé le *lotus blanc de la bonne loi;* des fragments en ont été traduits par *Burnouf* dans la Revue Indépendante, Ire Série, T. VIII, p. 520-534. La traduction complète a paru en 1852.

(3) C'est le nom d'un des premiers disciples du Bouddha. Kâçyapa était de la caste brâhmanique (*Burnouf*).

(4) Le terme *Tathâgata* est synonyme de *Bouddha*, il signifie : « celui qui est venu comme les Bouddhas antérieurs » (*Burnouf*).

de la hiérarchie; il a ses couvents de religieuses et ses saintes comme le catholicisme (1).

L'égalité est un sentiment si indestructible de la nature humaine, qu'elle se fit jour même dans la doctrine des brâhmanes. Ils la montrent en espérance dans une vie subséquente : un çoûdra peut renaître dans une caste supérieure. Mais là s'arrêtent leurs promesses; dans le monde actuel, les castes sont d'institution divine, l'inégalité est immuable. Çâkyamouni ne se contenta pas d'offrir à ses sectateurs la perspective de l'affranchissement futur, il leur donna les moyens d'atteindre ce but en les initiant tous indistinctement à sa loi. Tout homme pouvait devenir religieux; ainsi la voie du salut était ouverte dès cette vie à toutes les castes; l'initiation réservée dans le brâhmanisme aux classes dominantes, était étendue à tous les hommes (2). Cette doctrine minait l'organisation des castes; les brâhmanes ne s'y trompèrent pas; c'est pour cela qu'ils proscrivirent les bouddhistes.

Arrêtons-nous sur ce dogme du bouddhisme; c'est la première manifestation de l'égalité dans le monde oriental. *Burnouf* rapporte une belle légende qui nous montre comment le Bouddha faisait accepter la sainte croyance de l'égalité à une société fondée sur l'inégalité. Un jour Ananda, le serviteur de Çakiamouni, rencontre une jeune fille de la classe des parias qui puisait de l'eau, et lui demande à boire. La jeune fille, craignant de le souiller de son contact, l'avertit qu'elle est née dans une caste impure, et qu'il ne lui est pas permis d'approcher un religieux. Ananda lui répond : « Je ne te demande pas, ma sœur, ni ta caste, ni ta famille, je te demande seulement de l'eau, si tu peux m'en donner. » Prakriti se sent éprise d'amour pour Ananda. Le Bouddha profite de cette passion pour convertir la paria; la jeune fille déclare qu'elle est prête à renoncer au monde. Cependant les brâhmanes apprennent qu'une paria a été admise à l'initiation : comment, se disent-ils,

(1) *Benfey* (Encyclopédie d'Ersch, II, 17, p. 20, 203). Les religieuses, de même que les religieux, doivent observer la chasteté et mendier pour vivre; on les nomme *Bhikchunis* (*Burnouf*, Introduction, p. 278).

(2) *Burnouf*, Introduction, p. 210. 211 ; Considérations, p. 240.

pourra-t-elle remplir les devoirs imposés aux religieuses? comment pourra-t-elle entrer dans les maisons des brâhmanes? Le roi entendant parler de cette conversion insolite, en demanda l'explication au Bouddha. Alors le réformateur, en présence de ses disciples et du peuple, raconta l'histoire d'une des anciennes existences de la jeune fille :

« Jadis, au nord du Gange, vivait un roi des parias, qui voulut marier son fils à la fille d'un brâhmane. Le jeune homme qui n'était autre que Prakriti, était doué de toutes les perfections de l'esprit; il possédait à fond le Vêda et les autres sciences brâhmaniques. Le roi se rendit dans la forêt auprès du brâhmane, qui s'y livrait à la méditation, et il lui exposa son désir. Mais le brâhmane ne l'eut pas plutôt entendu, qu'il s'écria, plein d'indignation : Hors d'ici, paria; comment celui qui mange du chien ose-t-il parler ainsi à un brâhmane qui a lu le Vêda? Comment oses-tu demander l'union du plus noble avec le plus vil? Les bons, en ce monde, s'unissent avec les bons, les méchants avec les méchants. Tu demandes une chose impossible, en voulant t'allier avec nous, toi qui es méprisé dans le monde, toi le dernier des hommes! » A ces dures invectives, le paria répondit ainsi : « Il n'y a pas entre un paria et un homme d'une autre caste, la différence qui existe entre la pierre et l'or, entre les ténèbres et la lumière. Le brâhmane, en effet, n'est sorti ni de l'éther, ni du vent; il n'a pas fendu la terre pour paraître au jour, comme le feu qui s'échappe du bois que l'on frotte. Le brâhmane est venu au monde de la même manière que le paria. Où vois-tu donc la cause qui ferait que l'un est noble et l'autre vil? Le brâhmane lui-même, quand il est mort, est abandonné comme un objet impur; il en est de lui comme des autres castes : où est alors la différence? » (1)

Le Bouddha, voulant donner aux hommes un témoignage éclatant de l'égalité religieuse qu'il cherchait à leur inspirer, promit que dans ses incarnations futures il renaîtrait, tantôt dans la classe des brâhmanes, tantôt dans celle des guerriers, tantôt parmi les marchands ou laboureurs. Les premiers patriarches, successeurs

(1) *Burnouf*, Introduction, p. 205-210; Considérations, p. 238-240.

de Çakyamouni et choisis par lui-même, furent un brâhmane, un kchattriya, un vâiçya et un çoudra [1]. Le sentiment de l'égalité, une fois né chez l'homme, est indestructible; il se développe jusqu'à ce qu'il ait produit toutes ses conséquences. Le Bouddha n'avait prêché que l'égalité religieuse; ses disciples finirent par attaquer ouvertement le système des castes. Il nous reste un témoignage remarquable de ce développement progressif de l'idée de l'égalité dans l'ouvrage d'un bouddhiste [2], écrit sous la forme d'un dialogue avec un brâhmane :

Le bouddhiste demande quel est l'élément essentiel qui constitue un brâhmane. Ce n'est pas la génération, dit-il. A l'appui de cette réponse qui semble hétérodoxe, il cite des brâhmanes qui d'après la tradition indienne sont nés d'un éléphant, d'un hibou, d'une fleur ou d'un singe. Mais admettons, poursuit-il, que la naissance d'un homme et d'une femme appartenant à la caste sacerdotale soit nécessaire pour former un brâhmane; comment se fait-il donc que les femmes des brâhmanes qui commettent un adultère avec des çoudras, mettent au monde des brâhmanes? Le bouddhiste insiste et rappelle que d'après la *loi de Manou*, le brâhmane est dégradé quand il mange de la viande; preuve que ce n'est pas la naissance qui produit le brâhmane, car si c'était la naissance, la qualité qu'elle confère ne pourrait être effacée par aucun acte. Serait-ce la science qui fait le brâhmane? Plus d'un çoudra devrait alors être admis dans la caste dominante, comme étant plus versé dans les Vêdas que les prêtres. Qu'est-ce donc qui constitue le brâhmane? « Le brâhmanisme est ce qui éloigne du péché. Il est écrit dans les Vêdas que les dieux considèrent comme brâhmane, l'homme qui s'est affranchi de l'intempérance et de l'égoïsme. Il est écrit dans tous les livres sacrés que les marques d'un brâhmane sont : la vérité, la pénitence, l'empire qu'il exerce sur les organes des sens, la miséricorde; de même les caractères d'un tchândâla

(1) *Rémusat*, Mélanges d'histoire et de littérature orientales, T. I, p. 134, 118, 119.

(2) *Hodgson* l'a traduit dans les *Transactions of the royal asiatic Society of Great Britain*, T. III, p. 160 et suiv.

sont les vices opposés à ces vertus. » — Le bouddhiste attaque ensuite la doctrine brâhmanique de l'inégalité des çoudras : « Sont-ils vils, parce qu'ils ont été créés les derniers? » Il répond : « Les dents sont-elles supérieures en dignité aux lèvres, parce que, dans une sentence littéraire, les lèvres sont nommées après les dents? les dents sont-elles plus anciennes pour cela que les lèvres? De ce que les çoudras sont nommés en dernier dans le *Code de Manou*, on ne peut donc pas conclure qu'ils soient d'une autre nature que les brâhmanes. » — « Chose étrange! s'écrie le bouddhiste; vous affirmez que tous les hommes procèdent de Brahma; comment alors peut-il y avoir une inégalité fondamentale entre les quatre castes? Les différences de race sont marquées dans les êtres par une différence d'organisation. Ainsi le pied du cheval ne ressemble pas à celui de l'éléphant. Mais je ne sache pas que le pied d'un kchattriya diffère de celui d'un brâhmane ou de celui d'un çoûdra. Tous les hommes ont la même conformation, tous sont donc égaux. Les brâhmanes et les çoûdras sont semblables pour la chair, la peau, le sang, les os, la figure, la naissance et la mort; ils sont donc d'une même nature. » Interpellant le brâhmane, son interlocuteur, le bouddhiste lui demande : « Dis-moi, le sens du plaisir d'un brâhmane diffère-t-il de celui d'un çoûdra? L'un ne vit-il et ne meurt-il pas comme l'autre? Diffèrent-ils dans leurs facultés intellectuelles, dans leurs actions ou dans les objets de leurs actions? Ne sont-ils pas tous également exposés à la crainte et sensibles à l'espérance? » La conclusion du bouddhiste est que, « tous les hommes naissant de la femme de la même manière, tous étant sujets aux mêmes nécessités physiques, tous ayant les mêmes organes et les mêmes sens, tous sont égaux. Il n'y a d'autre différence entre eux que celle des vertus qu'ils possèdent. Le çoûdra qui emploie sa vie entière dans de bonnes actions, est un brâhmane Le brâhmane dont la conduite est mauvaise, est un çoudra et pire qu'un çoûdra. »

Le bouddhisme primitif était une religion de l'autre monde; l'égalité qu'il prêchait était l'égalité religieuse. Il ne songeait pas à renverser la constitution politique et civile de l'Inde, qui reposait

sur l'institution des castes[1]; mais sa doctrine conduisit logiquement à ce résultat. Il en fut de même du christianisme. Dans l'esprit de Jésus-Christ, l'égalité ne concernait que les rapports de l'homme avec Dieu; les esclaves restaient sous la puissance de leurs maîtres. Mais les principes ne se laissent pas limiter ainsi; ils ont une force d'expansion irrésistible. Le christianisme contribua à détruire l'esclavage; le bouddhisme ruina sinon l'organisation sociale fondée sur les castes, du moins la base de cette organisation[2].

Le bouddhisme accomplit donc dans l'Orient une œuvre analogue à celle qui était réservée au Christ dans le monde gréco-romain : il abolit les castes et prépara le régime de l'égalité. A ce point de vue il mérite d'être placé sur la même ligne que le christianisme. Inspiré par les mêmes sentiments, la charité et l'égalité, il a dû exercer une influence tout aussi bienfaisante. Pour apprécier le bien que le bouddhisme produisit dans les contrées immenses où le zèle des missionnaires le propagea, nous devrions connaître l'état des peuples convertis au moment de la prédication, les difficultés qu'il eut à vaincre, celles avec lesquelles il dut transiger, enfin la condition actuelle des populations attachées au bouddhisme. Sur tous ces points, nous n'avons que de vagues et incomplets renseignements; mais ils suffisent pour mériter au bouddhisme la qualification glorieuse de christianisme de l'Orient.

§ III. *Influence civilisatrice du Bouddhisme.*

N° 1. Le Bouddhisme dans l'Inde.

L'Inde est le berceau du bouddhisme; il y a régné pendant des siècles, il a même été ce que nous appelons religion d'État : des princes puissants l'embrassèrent et travaillèrent avec ardeur à le propager. La charité, principe essentiel de la *bonne loi*, a-t-elle

(1) *Burnouf*, Introduction, p. 210.

(2) Il n'y a pas de castes chez les peuples qui suivent le bouddhisme (*Burnouf*, Introduction, p. 212, 213; Considérations, p. 241).

modifié la politique et les relations internationales de l'Inde sous le gouvernement des disciples du Bouddha? Par un rare bonheur, nous possédons une réponse presque authentique à cette question. Le plus célèbre des rois bouddhistes, *Açoka*, a pris soin de constater ses sentiments et ses actes dans des inscriptions, que le zèle des savants anglais a rendues à la lumière. Grâce à ces documents, il nous est possible de voir la doctrine bouddhique à l'œuvre.

Açoka ne se convertit à la foi nouvelle qu'après être monté sur le trône. Ses premiers actes nous montrent en lui un de ces rajahs de l'Inde qui poussent le despotisme jusqu'à la cruauté. Pour se frayer la voie au pouvoir, il mit à mort tous ses frères. La légende rapporte des traits de lui qui tiennent de la folie. Il ordonna de couper les arbres à fleurs et les arbres fruitiers et de conserver les arbres à épines; ses ministres résistant, *Açoka* fit lui-même tomber leurs têtes : ils étaient cinq cents. Une autre fois il fit brûler ses cinq cents femmes. Le peuple lui donna le surnom de *Furieux*. Le premier ministre du roi lui représenta qu'il n'était pas convenable qu'il remplît lui-même l'office d'exécuteur, qu'il devait établir des hommes chargés de mettre à mort ceux qui seraient condamnés. *Açoka* nomma un bourreau. Celui-ci, digne agent d'un prince insensé, lui demanda comme faveur, que ceux qui mettraient le pied dans sa maison ne pussent plus en sortir. Le roi lui répondit: «Qu'il en soit ainsi. » Un religieux entra, sans le savoir, dans la belle habitation du bourreau. Il fut condamné à subir la loi de sang. On le jeta dans un chaudron bouillant; mais le feu n'atteignit pas le saint personnage. Le religieux profita de la circonstance pour convertir *Açoka*, témoin du miracle [1].

La conversion fut complète. Le roi s'occupa sans relâche du bien de ses sujets. Il s'accusa publiquement d'avoir autrefois négligé ce devoir. Ses préoccupations religieuses ne l'empêchèrent pas de songer à l'amélioration de la condition matérielle des hommes ; il employa ses richesses à fonder des établissements de bienfaisance; il prodigua ses trésors aux religieux pour les mettre en état d'exercer la charité qui est leur premier devoir et pour

(1) *Burnouf*, Introduction, p. 365. — *Lassen*, T. II, p. 225.

favoriser la propagation de la *bonne loi*, source de sa bienfaisance (1).

La charité qui animait le roi bouddhiste ne le porta pas seulement à des œuvres de bienfaisance matérielle. Il voulut améliorer les hommes, d'après cette belle maxime du Bouddha que la conversion est la meilleure des aumônes; il chercha à réprimer les mauvaises passions et à développer les bons penchants. L'humanité, vertu si rare dans l'antiquité, accompagnait le roi jusque sur les champs de bataille. Une de ses inscriptions constate qu'après la prise d'une ville, les prisonniers ne furent ni tués, ni réduits en esclavage. La guerre occupe une petite place dans la vie d'Açoka; il y avait une gloire qui pour lui présentait plus d'attraits que le bruit des armes, c'est la conversion de tous les hommes à la doctrine du Bouddha. Nous citons ses paroles : « Piyadasi, le roi chéri des Dêvas, pense que ni la gloire ni la renommée ne sont d'un grand prix. La seule gloire qu'il désire pour lui-même, c'est de voir ses peuples pratiquer longtemps l'obéissance à la loi et accomplir tous les devoirs que la loi impose. Telle est la seule gloire et la seule renommée que désire Piyadasi; car tout ce qu'il peut déployer d'héroïsme, c'est en vue de l'autre monde. Qui ne sait que toute gloire est peu profitable, et que souvent, au contraire, elle détruit la vertu? » (2)

Ce roi si zélé pour la propagation de la *bonne loi*, maître de l'Inde presque tout entière, ne songea pas à recourir à la force ni à employer les faveurs pour convertir ses sujets. Il fit mieux, il assura liberté entière, et même protection égale à toutes les croyances. Comme ses sujets, dans leur zèle, n'imitaient pas toujours sa haute charité, le roi leur recommanda la tolérance par un édit, unique dans l'histoire de l'humanité; nous en rapporterons quelques passages : « Piyadasi honore toutes les croyances; il les honore par des aumônes et diverses marques de respect; mais le roi n'estime pas autant les aumônes et les marques de respect que ce qui

(1) *Lassen*, T. II, p. 254, ss. — *Benfey*, Encyclopédie d'Ersch, S. II, T. 17, p. 70. — *Burnouf*, Introduction, p. 426-430.

(2) *Burnouf*, le Lotus de la bonne loi, p. 659.

peut augmenter essentiellement la considération de toutes ces croyances et leur bonne renommée. Or, le point capital pour toute croyance, c'est d'être louée en paroles... On ne doit honorer que sa propre croyance, mais il ne faut jamais blâmer celle des autres. Il y a même des circonstances où la croyance des autres doit aussi être honorée... Puissent les hommes de toutes les croyances abonder en savoir et prospérer en vertu !» (1)

Açoka n'avait qu'une préoccupation : instruire ses peuples dans la *bonne loi*, pour procurer leur salut. Ses édits étaient des leçons officielles de morale; pour que ces enseignements fussent toujours sous les yeux de ses sujets, il les fit graver en vingt endroits de l'Inde, à l'ouest, à l'est et au nord; il ordonna que ses instructions fussent lues au peuple, au moins tous les quatre mois, par l'assemblée des religieux, et dans l'intervalle, même par un religieux isolé. Un des édits d'*Açoka* nous apprend que ces prédications royales ne furent pas sans effet : « Dans le temps passé, pendant de nombreux siècles, on vit pratiquer uniquement le meurtre des êtres vivants, la méchanceté envers les créatures, le manque de respect pour les parents... Depuis que la voix de la loi s'est fait entendre, depuis que le roi a donné ordre de la pratiquer, on a vu ce que depuis bien des siècles on n'avait point vu : la cessation du meurtre des êtres vivants, et des actes de méchanceté à l'égard des créatures, le respect pour les parents, voilà les vertus ainsi que d'autres pratiques recommandées par la loi, qui se sont accrues » (2).

Un philosophe français, adversaire déclaré du bouddhisme, conclut de ces édits que « l'immense et très heureuse influence de la morale bouddhique sur les individus et sur les peuples est maintenant hors de doute. C'est un très grand résultat, ajoute M. *Barthélemy Saint-Hilaire*, et qui doit occuper désormais sa place dans l'histoire de l'humanité (3). » Cependant le même écrivain applaudit à l'expulsion des bouddhistes du sol de l'Inde : « La prétendue réforme, dit-il, n'était qu'un mal plus grand;

(1) *Burnouf*, le Lotus de la bonne loi, p. 762.
(2) *B. Saint-Hilaire*, dans le *Journal des Savants*, 1854, p. 652.
(3) *Ibid.*, p 657.

le brâhmanisme, tout défectueux qu'il est, valait encore mieux que lui. La réforme disparut, pour laisser une place méritée à la vieille croyance, et elle fut réduite à n'infecter que les nations voisines, si dégradées qu'elles purent encore y trouver un progrès[1]. » On ne s'exprimerait pas autrement, s'il était question de la peste ou du choléra. Quel est donc ce vice qui infecte le bouddhisme et qui en fait une espèce de maladie contagieuse?

Nous ne tairons pas les reproches que l'on est en droit de lui faire. S'il n'ignore pas Dieu, il repose du moins sur une fausse conception de la divinité : la moindre accusation qui pèse sur lui, c'est qu'il confond l'être universel avec les êtres particuliers, et que la délivrance qu'il promet à ses sectateurs est en réalité le néant. Quand il s'agira d'apprécier le bouddhisme au point de vue de la philosophie moderne, nous n'hésiterons pas un instant à le condamner; mais ici nous le comparons au brâhmanisme. Or, si l'on peut affirmer quelque chose sur les rapports des deux religions, c'est que l'une procède de l'autre. Il n'y a qu'une voix sur ce point parmi les indianistes : *Burnouf* dit que les bouddhistes empruntèrent aux brâhmanes leurs conceptions fondamentales et jusqu'aux exagérations qu'on leur impute : *Ch. Weber* dit que le bouddhisme n'offre rien de bien nouveau, qu'il est *identique* au fond avec la doctrine des brâhmanes[2]. Il est vrai que le brâhmanisme parle beaucoup des dieux, et des sacrifices qui doivent leur être faits, tandis que le Bouddha ne dit pas un mot de la Divinité, et se contente de faire appel au sentiment du devoir : de là la terrible accusation d'athéisme. Nous l'apprécierons ailleurs; pour le moment, nous demanderons à M. *Saint-Hilaire* à quoi servait le panthéon brâhmanique. Lui-même nous répondra. Il accuse les brâhmanes d'avoir altéré la croyance des Vêdas, de s'être attachés aux éléments superstitieux qu'ils renfermaient pour les cultiver, et dans quel but? dans un but de domination. Le philosophe français prononce sur les prêtres de l'Inde cette condamnation flétrissante :

(1) *B. Saint-Hilaire*, dans le *Journal des Savants*, 1855, p. 253.

(2) *Burnouf*, le Lotus de la bonne loi, p. 816, s. — *Ch. Weber*, Derniers résultats des travaux sur l'Inde antique, dans la *Revue Germanique*, T. II, p. 293.

c'étaient des *hypocrites*, des *charlatans* et des *jongleurs* (1). Qu'avaient-ils fait du peuple indien sur lequel ils exerçaient un pouvoir incontesté? Mr *Saint-Hilaire* répond : « S'il est un fait général qui ressorte des légendes de tout ordre, c'est que la société indienne était *profondément corrompue* au moment où le Bouddha y parut » (2). Pourquoi le brâhmanisme l'emporta-t-il sur le bouddhisme? Sont-ce les dieux qui vainquirent une religion athée? « La morale bouddhique, dit *Ch. Weber*, était trop rigide, les brâhmanes ramenèrent le peuple aux *idoles de sa fantaisie sensuelle*, à des *cultes excitant de plus en plus exclusivement la volupté ou la terreur* » (3). De pareils dieux pouvaient-ils exercer une influence favorable sur les mœurs? Nous avons dans le monde chrétien une école de morale facile; les jésuites, quelque relâchés qu'on les suppose, trouveraient leurs maîtres chez les brâhmanes. Certes la notion de Dieu est capitale : mais quand elle ne sert qu'à corrompre l'intelligence et le cœur, ne vaut-il pas mieux une morale pure? Que le lecteur en juge : « La secte de Vichnou enseigne qu'il importe peu de quelle manière et avec quels sentiments on songe au Dieu qu'elle adore, pourvu qu'on y songe; car ce Dieu a les mêmes récompenses pour l'impie qui le poursuit de ses fureurs et pour le dévot qui s'efforce de s'unir à lui dans l'extase de l'amour contemplatif; il y a mieux : l'homme ne s'identifie pas aussi sûrement à la nature de Bhagavat par la pratique de la dévotion que par le sentiment de la haine » (4). Admirez donc le déisme brâhmanique, avec de pareilles extravagances!

Après tout, la notion de Dieu n'a d'importance que pour y fonder l'édifice de la morale et de la société. Nous ne comparerons point la morale de la *bonne loi* avec celle des brâhmanes; les adversaires du bouddhisme avouent eux-mêmes que sur ce terrain il est supérieur à la doctrine brâhmanique. Que sera-ce si nous compa-

(1) *B. Saint-Hilaire*, le Bouddha, p. 43.

(2) Journal des Savants, 1854, p. 641.

(3) *Ch. Weber*, dans la Revue Germanique, T. II, p. 294. — Comparez *Pavie*, dans la Revue des deux mondes, 1858, T. I, p. 275.

(4) *Burnouf*, Bhâg. Pur., T. III; Préface, p. vi, et livre VII, 1, 25. 26.

rons les deux religions dans leurs conséquences sociales? Il est de l'essence de la religion d'unir les hommes en Dieu, tandis que le brâhmanisme, par une espèce de sacrilége, rapportait à Dieu le principe de la division la plus radicale, la plus irremédiable qui jamais ait vicié une société. Quand la notion de Dieu aboutit à diviniser et à perpétuer les castes, périsse cette fausse conception! Nous n'hésitons pas à lui préférer une religion sans Dieu, si elle enseigne et pratique la sainte loi de l'égalité. Le bouddhisme renfermait un germe de progrès, la destruction des castes; il rapprochait l'Orient de la doctrine qui règne en Europe; il pouvait faire de l'Inde une nation, assez forte pour maintenir son indépendance. Le brâhmanisme, en augmentant à l'infini l'esprit de division, livra l'Inde sans défense à l'étranger (1).

Le bouddhisme n'a-t-il laissé aucune trace dans l'Inde, où il a régné pendant des siècles? Le défaut de monuments ne nous permet pas de répondre à cette question. Un savant orientaliste pense que la secte des *Djainas* se rattache au mouvement de réforme opéré par Çakya; leur doctrine paraît être une tentative de transaction entre le brâhmanisme et le bouddhisme (2). Il y a encore aujourd'hui des sectes qui rejettent les castes; se seraient-elles inspirées de la *bonne loi?* Elles méritent au moins une mention dans nos *Études*.

L'auteur du *Christianisme des Indes* (3) parle d'un prophète qui reprocha aux brâhmanes leur doctrine sur les castes : « La pluie du ciel, disait-il, tombe-t-elle avec quelque différence sur les unes et sur les autres? Le soleil leur distribue-t-il inégalement sa lumière? Le genre humain est un, comme Dieu est un seul Dieu. » *Lacroze* mentionne encore une secte qui n'a aucun égard à la distinction des castes : « N'avons-nous pas tous, disent-ils, la même origine? N'avons-nous pas tous la même langue et les mêmes lois? Nous vivons et mourons tous de la même manière; pourquoi dès

(1) *Lassen*, T. II, p. 441. — *Benfey*, Encyclopédie d'Ersch, S. II, T. 17, p. 75. — *Pavie*, Revue des deux mondes, 1858, I, 281.

(2) *Benfey*, Encyclopedie d'Ersch, S. II, T. 17, p. 206.

(3) *Lacroze*, Histoire du christianisme des Indes, T. II, p. 297, 298.

lors établir une distinction dans le genre humain? » Ces sentiments d'égalité se sont transmis jusqu'à nos jours. *Dubois* nous apprend qu'il existe parmi les linganistes une secte qui rejette la distinction des castes; elle soutient que le *lingam* rend tous les hommes égaux; un paria même qui embrasse ce culte n'est pas, à ses yeux, inférieur à un brâhmane : « Là où se trouve le *lingam*, dit-elle, là aussi se trouve le trône de la divinité, sans distinction de rang ou de personnes; l'humble chaumière du paria où est ce signe sacré, est bien au-dessus du palais somptueux où il n'est pas[1]. »

Ainsi, au milieu du monde oriental, berceau et siége du dogme de l'inégalité naturelle des hommes, la vérité s'est fait jour. Si elle n'est pas parvenue à soustraire l'Inde à l'influence toute-puissante des brâhmanes, elle y a du moins déposé des germes qui se développeront un jour sous l'inspiration de la civilisation européenne.

N° 2. Le Bouddhisme dans la Chine.

Le bouddhisme avait pénétré dans la Chine longtemps avant son expulsion de l'Inde; il est resté la croyance de la plus grande partie du Céleste Empire. Les historiens disent que la *bonne loi* ne produisit pas sur les Chinois l'influence bienfaisante que l'on serait tenté d'attribuer à une religion de charité et d'humanité : « Humble dans le principe, dit *Klaproth*, et méprisée des lettrés, elle agit favorablement sur l'esprit grossier et ignorant du peuple; mais lorsque les prêtres eurent l'ambition de faire de leur foi la religion de l'état, la doctrine pacifique et humaine du Bouddha devint un instrument d'intrigue, de révolte et d'oppression[2]. » Il est difficile de porter un jugement sur ce qui concerne la Chine, objet des appréciations les plus contradictoires. Un fait recueilli par l'histoire témoigne cependant que le bouddhisme ne perdit pas son esprit d'humanité en passant en Chine : un empereur, attaché à la *bonne loi* [3], abolit la peine de mort au nom d'une croyance

(1) *Dubois*, Mœurs et coutumes des Indiens.
(2) *Klaproth*, Tableaux historiques, p. 62. — *Pauthier*, la Chine, p. 257.
(3) *Pauthier*, la Chine, p. 277.

qui ordonne de respecter la vie de tous les êtres. Si le bouddhisme ne remua pas plus profondément les âmes dans l'*Empire du Milieu*, c'est qu'il y avait une opposition radicale entre le caractère de la société chinoise et la religion indienne.

Les bouddhistes apportaient un culte étranger chez une nation infatuée d'elle-même, et dédaignant tout ce qui vient du dehors; cette religion prêchait le célibat, elle affaiblissait les liens de la famille, le respect des ancêtres, fondement de la société chinoise; elle enseignait le néant du monde à une race essentiellement positive. Si une chose doit étonner en présence des tendances contraires du bouddhisme et du peuple auquel il s'adressait, c'est qu'il ait trouvé accès dans l'Empire Céleste (1). Une fois qu'il eut pris racine, l'opposition même entre le génie de l'Inde et l'esprit de la Chine produisit un mouvement considérable dans les esprits. Les bouddhistes avaient contre eux le corps des lettrés; il fallut lutter de science avec eux; ils se mirent à traduire en chinois les textes sacrés de leur religion; l'étude des monuments de la sagesse chinoise était une nécessité tout aussi impérieuse (2). Le contact de deux races et de deux civilisations essentiellement différentes a dû agir sur l'une et sur l'autre. Quelles furent les modifications que la Chine imposa au bouddhisme? Quelle fut l'influence de l'Inde sur la Chine? Les témoignages nous manquent pour répondre. La science européenne a cependant révélé des monuments curieux, qui attestent que le bouddhisme fit sur les Chinois une impression plus profonde qu'on ne le croit généralement.

Pendant six siècles, des pèlerins chinois se sont rendus dans l'Inde, à quelques mille lieues de leur patrie et à travers mille dangers. Le but de ces pieux voyageurs était de retremper la foi de la Chine bouddhiste, aux sources mêmes de la *bonne loi*. Arrivés dans l'Inde, les pèlerins devaient d'abord apprendre la langue dans laquelle étaient écrits les livres canoniques du bouddhisme. Ils

(1) *Schott*, über den Buddhaismus, p. 181, 182.

(2) *Rémusat*, dans son *Mémoire sur un voyage dans l'Asie centrale, exécuté à la fin du quatrième siècle de notre ère par plusieurs Samanéens de la Chine* (Mémoires de l'Institut, T. XII), donne quelques détails sur ce mouvement littéraire.

parcouraient ensuite la terre sacrée du Gange, ils y recueillaient les traditions sur le Bouddha, ils visitaient les lieux qu'il avait consacrés par sa présence et les monuments élevés en son honneur; ils consultaient les docteurs les plus illustres sur les difficultés de la théologie bouddhique ; ils se procuraient les livres saints de leur religion avec les commentaires, heureux quand ils pouvaient y ajouter des statues du Bouddha et quelques parcelles de ses précieuses reliques. Après quinze ou vingt ans de travaux, ils rentraient dans leur patrie et passaient le reste de leur vie à traduire les trésors théologiques qu'ils avaient rapportés, afin de raffermir les bouddhistes chinois dans la voie qui seule conduit au salut final (1). Au commencement du huitième siècle de notre ère, la multitude des ouvrages indiens traduits en chinois était déjà telle qu'on dut en faire des catalogues très étendus. La dynastie qui règne maintenant en Chine a fait réimprimer tous les monuments du bouddhisme : cette immense collection ne forme pas moins de 1392 volumes in-folio (2). Les orientalistes français ont mis en lumière les récits des voyages faits par les pèlerins chinois; il n'y a pas d'écrits plus intéressants pour apprécier l'influence du bouddhisme, soit sur l'Inde, soit sur la Chine. Nous nous arrêterons un instant sur le plus pieux et le plus savant des pèlerins chinois, *Hiouen-Thsang* (3).

Le bouddhisme, dit-on, est la religion de l'athéisme. Si cela est, il faut avouer que l'athéisme produit des sentiments tout aussi élevés que la notion la plus vraie que nous puissions concevoir de la divinité. Le pèlerin chinois nous dit lui-même quel fut le but de son voyage : « J'étais vivement affligé de ce que nos livres sacrés étaient incomplets et que leur interprétation offrait de fâcheuses lacunes. Oubliant alors le soin de ma vie et bravant les dangers, j'ai fait serment d'aller chercher dans l'occident la Loi que le Bouddha a léguée au monde. » Nous ne dirions rien des périls de son voyage, si la piété du pèlerin bouddhiste n'y éclatait à chaque

(1) *B. Saint-Hilaire*, dans le *Journal des Savants*, 1857, p. 345.

(2) *Ibid.*, 1855, p. 157-160.

(3) *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde*, traduite du chinois, par *Stanislas Julien*, 1853.

pas. Il traverse des déserts où rien ne le guide que les ossements des voyageurs qui avaient vainement essayé d'y passer avant lui. Pendant quatre nuits et cinq jours, pas une goutte d'eau n'humecta sa bouche; une ardeur dévorante brûlait ses entrailles, peu s'en fallut qu'il ne succombât. Quand il se trouvait en danger de mort, il disait : « J'aime mieux mourir, en allant vers l'occident que de retourner vers l'est pour y vivre. » Des obstacles plus difficiles à surmonter que les déserts, les montagnes et les précipices l'attendaient, la faveur des rois qui essayèrent de retenir le sage de la Chine tantôt par des flatteries, tantôt par des menaces; il résista aux hommages comme à la violence, jusqu'à vouloir se laisser mourir de faim plutôt que de renoncer à son pèlerinage. Sa sainte obstination fut couronnée de succès : après avoir fait cinq mille lieues dans un voyage de dix-sept ans, il rentra en Chine où il passa la fin de sa vie à traduire les livres canoniques du bouddhisme. Nous ne pouvons mieux faire, pour caractériser cette pieuse existence, que de laisser la parole à un écrivain qui a fait du bouddhisme une critique rigoureuse jusqu'à l'injustice :

« Hiouen-Thsang s'instruit, il voyage, il traduit pour propager la loi du Bouddha; voilà sa vie tout entière, aussi simple que grande, aussi modeste que laborieuse, aussi désintéressée qu'énergique. Ce qu'il y a surtout de remarquable dans la vie intime de cette âme, c'est qu'elle n'a rien de cet égoïsme secret qu'on peut reprocher avec trop de raison à la foi bouddhique. La pensée du salut ne préoccupe pas Hiouen-Thsang; il ne songe jamais à lui-même; il pense au Bouddha qu'il adore de toutes les puissances de son esprit et de son cœur, il pense surtout aux autres hommes qu'il veut éclairer et sauver; c'est un sacrifice perpétuel dont il ne paraît pas même avoir conscience; et, dans cet abandon absolu aux intérêts d'autrui, il ne se doute point qu'il fait un acte aussi sublime que naïf et sincère. Il n'a jamais le moindre retour sur sa propre personne. Dédaigner les richesses, les honneurs, le pouvoir et toutes les jouissances de la vie, est un mérite qui déjà est assez rare; mais ne point songer même au salut éternel auquel on croit fermement, en faisant tout ce qu'il faut pour en être digne, c'est un mérite plus rare et plus délicat encore, et il est bien peu

d'âmes parmi les plus pieuses qui aient poussé le désintéressement jusqu'à la plus extrême limite, où ne se trouve plus que la pure idée du bien. Hiouen-Thsang est une de ces âmes d'élite... Sans partager en rien la foi étrange qui l'anime, on pourrait souhaiter à la plupart des hommes qui vivent sous une foi meilleure, cette droiture d'intentions, cette douceur, cette charité, cette générosité sans bornes, cette élévation de sentiments qui ne se démentent pas dans les plus périlleuses épreuves » (1).

Voilà le portrait d'un *athée* qui ferait honneur à un saint. Et qu'on le remarque bien; l'éloge que l'on fait de Hiouen-Thsang, remonte au Bouddha : les vertus qui distinguent le pèlerin chinois sont des vertus inspirées par la *bonne loi*. Nous relevons le fait, parce qu'il est décisif pour l'appréciation du bouddhisme. Dès maintenant nous pouvons admettre comme une vérité certaine que la religion du Bouddha a la puissance, non-seulement de répandre une moralité plus ou moins vulgaire, mais de former des natures d'élite. Nous pouvons constater encore que le bouddhisme a inspiré des sentiments religieux à un peuple que l'on a voulu déclarer athée. Il est devenu un lien intellectuel entre l'Inde et la Chine. N'est-ce pas remplir la mission la plus élevée de la religion?

N° 3. Le Bouddhisme chez les Barbares.

La Chine était déjà civilisée, lorsque le bouddhisme s'y introduisit. L'exemple du Bas-Empire prouve combien il est difficile à la religion de transformer les vieilles sociétés; pour une doctrine nouvelle, il faut une race qui ne soit pas usée. Ce fut avec l'aide des Barbares du nord que le christianisme régénéra le monde romain. Ce fut aussi sur les nations barbares que le bouddhisme exerça l'action la plus puissante. Les peuples reconnaissants conservèrent le souvenir de leur conversion à la *bonne loi*, comme l'époque d'une nouvelle vie morale. Les Siamois disent que le

(1) *B. Saint-Hilaire*, dans le *Journal des Savants*, 1855, p. 686, s.

Bouddha commença sa prédication en représentant aux hommes ce qu'il y avait de criminel dans la dévastation et le pillage, qu'il leur enseigna à cultiver la terre, et qu'il les appela à la paix, entre eux et avec toute la création (1). A Ceylan, l'agriculture, l'instruction, les établissements de bienfaisance, le caractère des habitants, tout atteste l'influence favorable du bouddhisme (2). Lorsque les Tibétains furent visités par les missionnaires indiens, ils étaient presque sauvages : ils n'avaient rien d'humain, disent les historiens bouddhistes, pas même la forme du corps (3); leur religion était un culte sanglant, terrible, né de la peur. Les prêtres étrangers y apparurent comme des messagers célestes : ils apportèrent la paix et l'humanité (4), principe d'une civilisation supérieure.

C'est encore la religion du Bouddha qui a civilisé les peuples nomades de la Tartarie. Nous avons un précieux témoignage de l'action exercée sur les Mongols par le bouddhisme : une histoire des Mongols orientaux écrite par un Mongol (5). L'esprit religieux domine dans cette chronique; comme nos annalistes du moyen-âge, l'historien ne prend intérêt qu'aux événements qui concernent sa foi. On peut suivre, dans ses récits et dans les notes du savant traducteur, les efforts que les princes bouddhistes firent pour humaniser un peuple appartenant à la plus barbare de toutes les races. Nous avons vu dans *Açoka* le type d'un monarque inspiré par la *bonne loi*. Chez les Mongols le même spectacle se présente; mais chez eux tout était à créer : agriculture, instruction, douceur des mœurs et des sentiments (6). La transformation fut complète : « Les farouches Nomades de l'Asie Centrale, dit *Klaproth*, ont été changés par le bouddhisme en hommes doux et vertueux » (7). Avant leur

(1) *Stuhr*, Die Religionssysteme der Völker des Orients, p. 296.

(2) *Ibid.*, p. 288. — *Ritter*, Asien, T. VI, p. 234. — *Lassen*, T. II, p. 419.

(3) *Schmidt*, Geschichte der Ostmongolen, p. 461.

(4) *Pavie*, le Tibet (*Revue des deux mondes*, 1847, T. III).

(5) *Geschichte der Ostmongolen*, übersetzt von *Schmidt*, 1829.

(6) *Schmidt*, Geschichte der Ostmongolen, p. 31, 329 et passim.

(7) *Klaproth*, Journal Asiatique, Ie Série, T. IV, p. 9, et Tableaux historiques, p. 62. — *Rémusat*, Mélanges posthumes, p. 383; Recherches sur les Tartares, p. 224.

conversion, les Mongols épouvantèrent l'Asie par leurs atrocités. Ils égorgeaient des tribus entières : des monceaux de cadavres étaient les seuls monuments qu'ils laissaient de leur passage ; les villes et tout ce qui rappelait la civilisation devenaient la proie d'une destruction complète. Ce même peuple se soumit à une religion qui considère comme le plus grand péché de tuer un être vivant, ne fût-ce qu'un insecte (1).

§ IV. *Bouddhisme et Christianisme.*

Le bouddhisme qui a porté la civilisation dans une grande partie de l'Orient, n'a-t-il pas eu de retentissement chez les peuples de l'antiquité classique? Nous entrons ici dans le domaine des conjectures; tout est matière à discussion, tout est incertitude. Une des plus intéressantes découvertes faites par les orientalistes est une inscription d'*Açoka,* dans laquelle le prince indien déclare que les rois des *Javanas* (des Grecs) suivent la *bonne loi* (2). Nous tenons compte de l'exagération orientale : nous ne croyons pas que le bouddhisme ait converti les successeurs d'Alexandre ; cependant un fait d'une haute importance reste acquis à l'histoire des relations internationales : des rapports ont existé entre le roi bouddhiste, les Séleucides et les Ptolémées, et les bouddhistes ont songé à porter leur religion en Occident. Les barrières de la Chine n'arrêtèrent pas l'ardeur de leur prosélytisme ; dans l'Occident les obstacles étaient infiniment moindres. Des communications religieuses étaient donc possibles; les inscriptions d'*Açoka* les rendent probables. Il est certain qu'un siècle avant Jésus-Christ, le bouddhisme était pratiqué dans la Bactriane (3). Dès lors nous pouvons admettre sans trop de témérité, que les croyances bouddhiques pénétrèrent dans le monde gréco-romain avant la naissance de Jésus-Christ et qu'elles furent un des éléments de la

(1) *Schmidt,* Geschichte der Ostmongolen, Préface, p. XVI.
(2) *Lassen,* Ind. Alt., T. II, p. 140-143.
(3) *Ibid.,* T. II, p. 1073, ss.

fusion des dogmes religieux et philosophiques qui caractérise la fin de l'antiquité. Il est constant que le bouddhisme eut une influence puissante sur des hérésies chrétiennes, notamment celle des Manichéens (1). Mais le christianisme naissant ne s'est-il pas lui-même inspiré de la doctrine bouddhique ?

Les analogies ne manquent pas entre les deux religions. L'esprit qui les anime est le même, c'est la charité. Les rapports sont si nombreux, que l'on a considéré la religion du Bouddha comme une espèce de christianisme, importé en Asie par les nestoriens. Il y a encore des ressemblances plus étonnantes entre le bouddhisme dans la forme qu'il a revêtue au Tibet, et le christianisme tel qu'il s'est développé dans l'Église de Rome. Les premiers missionnaires catholiques dans l'Asie Centrale ne furent pas peu surpris de trouver au centre de l'Orient des monastères, des processions solennelles, des pèlerinages, une cour pontificale, des colléges de lamas supérieurs, élisant leur chef, souverain ecclésiastique et père spirituel de millions de fidèles. Ils n'hésitèrent pas à représenter le bouddhisme comme un plagiat du catholicisme. Par contre, les philosophes du dernier siècle, relevant et exagérant tous les traits de cette singulière parenté, insinuèrent que la théocratie lamaïque pourrait bien être le modèle de la papauté (2).

On peut expliquer une partie de ces analogies par des emprunts que le lamaïsme fit au catholicisme. A l'époque où les successeurs du Bouddha s'établirent au Tibet, la partie de la Tartarie qui touche cette contrée était remplie de chrétiens : les bouddhistes, pour multiplier le nombre de leurs sectateurs, s'approprièrent, dit-on, les pompes du culte catholique qui attirent et frappent la foule ; ils introduisirent quelques-uns des usages de l'Occident que les ambassadeurs du calife et ceux du pape leur vantaient également (3). Mais cette explication que nous empruntons à un savant orientaliste, n'est pas entièrement satisfaisante. Le bouddhisme, antérieur au christianisme, n'a pas pu emprunter aux catholiques

(1) *Von Bohlen*, Das alte Indien, T. I, p. 369-390.

(2) *Rémusat*, Mélanges de littérature orientale, T. I, p. 163, 164.

(3) *Ibid.*, T. I, p. 138, 139.

l'idée du célibat et des religieux mendiants; les couvents d'hommes et de femmes existaient dans l'Inde six siècles avant Jésus-Christ; dès cette époque les bouddhistes pratiquaient la confession (1), ils honoraient les saints et les saintes, ils vénéraient les reliques du Bouddha dont ils avaient trouvé moyen de conserver jusqu'à l'ombre (2). Il est impossible que tant d'institutions et de croyances se soient développées identiquement en Orient et en Occident, sans qu'une liaison ait existé entre les deux religions. N'est-il pas probable que le christianisme puisa aux sources du bouddhisme, comme il profita des autres traditions religieuses et des spéculations philosophiques de l'antiquité (3)?

§ V. *Appréciation du Bouddhisme.*

N° 1. L'athéisme.

Le lien de parenté que nous disons exister entre le bouddhisme et le christianisme est rejeté bien loin par les écrivains chrétiens. A les entendre, ce serait un sacrilége, rien que de comparer les deux religions : « Rapproché du christianisme, dit M. *Barthélemy Saint-Hilaire*, le bouddhisme n'est rien, ou plutôt il fait horreur(4).»

(1) La confession était déjà en usage du vivant de Çâkyamouni (*Burnouf*, Introduction, p. 299). L'institution des monastères est également fort ancienne dans le bouddhisme (*Burnouf*, ib., p. 311).

(2) *Von Bohlen*, T. I, p. 333-348. — *Burnouf*, Introd., p. 348-357. — *Benfey*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, S. II, T. 17, p. 202.

(3) Nous sommes heureux de voir l'opinion que nous avons émise dans la première édition de ces *Études*, confirmée par l'autorité d'un savant indianiste. *Ch. Weber* dit dans son Discours sur les derniers résultats des travaux concernant l'Inde (*Revue Germanique*, T. II, p. 297) : « La grande ressemblance qui existe sous plus d'un rapport entre le culte et les rites chrétiens et ceux du bouddhisme, ne peut s'expliquer que par l'influence de ce dernier, car il est trop précis pour que l'on puisse croire à la production indépendante de choses si rapprochées. Tels sont le culte des reliques, les cloches données aux églises, la vie cloîtrée des moines et des religieuses, le célibat, la tonsure, la confession, le chapelet, les cloches. »

(4) Journal des Savants, 1857, p. 347.

Quelle est la raison de ce profond mépris? Le grand crime que l'on impute au bouddhisme, c'est qu'il est athée. L'on a singulièrement abusé du reproche d'athéisme. Les païens accusèrent les chrétiens d'être athées, parce qu'ils niaient les dieux du paganisme. Aujourd'hui les catholiques lancent l'accusation d'athéisme contre tous ceux qui ne croient point à la divinité du Christ. Ces excès devraient inspirer plus de mesure et de retenue aux historiens philosophes. *Voltaire* dit très bien qu'aucun gouvernement ne fut athée et ne le sera jamais; il dit encore qu'autre chose est d'ignorer la notion de Dieu, autre chose est de la nier(1). Essayons d'apprécier à ce point de vue l'athéisme de la doctrine bouddhique.

Constatons avant tout que les indianistes ne sont pas d'accord. La plupart des orientalistes français, et les plus éminents, n'hésitent pas à dire que l'enseignement primitif du bouddhisme fut absolument athée et que les peuples bouddhiques sont des peuples athées(2); tandis que les Allemands et les Anglais soutiennent que les bouddhistes reconnaissent un être parfaitement bon et intelligent(3). Les adversaires mêmes du bouddhisme avouent que dans aucun de ses monuments il n'y a trace d'une polémique directe contre l'idée de Dieu : loin de là, disent-ils, le Bouddha admet le panthéon tout entier des superstitions indiennes (4). Aussi n'est-il pas exact de dire que les peuples bouddhiques sont athées : on trouve chez eux la notion d'un dieu suprême(5). Mais une chose est certaine, c'est que l'idée de Dieu est étrangère à la prédication du Bouddha, telle que les livres canoniques des bouddhistes nous la font connaître.

Voilà donc le fondateur d'une puissante religion qui garde le

(1) *Voltaire*, Fragments sur l'Inde, art. XXII; Dictionnaire philosophique, au mot *athéisme*.

(2) *Burnouf*, Introd., p. 520, 521. — *B. Saint-Hilaire*, dans le Journal des Savants, 1855, p. 243 et 254.

(3) C'est l'opinion du premier révélateur des livres canoniques du bouddhisme, *Hodgson* (Journal des Savants, 1831, p. 724), et de *Von Bohlen*, Dissertation sur l'origine du bouddhisme, p. 14.

(4) *B. Saint-Hilaire*, Mémoire sur le Sânkhya, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales*, T. VIII, p. 499.

(5) *Lassen*, T. II, p. 1084.

silence sur une croyance qui nous paraît être l'essence de toute conception religieuse. Toutefois, du silence à la négation, la distance est immense, et rien ne nous autorise à procéder par la voie dangereuse d'une induction aussi incertaine. Le caractère de la *bonne loi* explique cette singulière lacune. Le Bouddha ne se donne pas pour révélateur d'une religion nouvelle : il prêche une loi morale, c'est-à-dire une loi essentiellement pratique; rien ne lui est plus étranger que la spéculation. Il n'a donc pas à s'occuper de l'idée de Dieu. Sans doute, s'il avait voulu réformer la théologie des brâhmanes, il aurait dû commencer par établir sa théodicée. Mais tel n'était pas son but. Il laissa la notion de Dieu dans l'état où il l'avait trouvée. Et qu'était-ce que la théodicée brâhmanique? Le panthéisme. Nous pouvons donc admettre avec *Rémusat* que la doctrine du bouddhisme était cette erreur funeste que l'on rencontre chez tous les philosophes et chez toutes les sectes de l'Inde[1]. Cette croyance n'est pas la nôtre; nous la repoussons, parce qu'elle absorbe l'individualité humaine dans l'être universel; notre conviction est, que si la mission des hommes est de se rapprocher de Dieu, ils ne se confondront jamais avec lui. Mais si nous réprouvons le panthéisme, nous nous garderons bien de confondre les panthéistes avec les athées; l'on peut fonder une religion sur le panthéisme, tandis que athéisme et religion sont deux idées qui s'excluent.

N° 2. Le nirvâna.

La conception que le bouddhisme se fait de Dieu étant fausse, il est impossible que celle de la destinée humaine soit vraie. Nous comprenons que le *nirvâna* des bouddhistes soit aussi mal famé que leur athéisme. Le salut final, tel que le Bouddha le conçoit, découle logiquement de la notion de la vie; cette notion n'est pas particulière au bouddhisme : « Une idée fondamentale, dit *Burnouf*, commune au brâhmanisme et au bouddhisme, c'est que l'univers, comme les êtres individuels qui en forment l'ensemble, naît, se développe et périt pour renaître encore, par une succession

(1) *Rémusat*, Mélanges posthumes, p. 185, s.

non interrompue de créations et de destructions. » Dans le cours de chacune de ces existences, le genre humain, loin de progresser en science et en moralité, se déprave graduellement. Aucune loi providentielle ne préside aux créations et aux destructions du monde : c'est l'œuvre d'une inconcevable fatalité. Cette conception de la vie était à peu près celle de toute l'antiquité, si l'on excepte le mazdéisme et le mosaïsme. Mais les Indiens seuls furent comme possédés de la pensée d'une éternelle renaissance. Les Grecs et les Latins n'y songèrent guère : ils trouvaient plaisir à vivre, et s'inquiétaient très peu de l'autre monde. Les Indiens, au contraire, n'avaient qu'une idée fixe, la nécessité de renaître sans cesse. Que l'on réfléchisse un instant à ce qu'il y a de désolant dans la vie ainsi comprise : c'est l'enfer des chrétiens, car c'est l'éternité du mal; et cet enfer, personne ne peut l'éviter; les dieux eux-mêmes sont obligés d'y descendre. Certes, si les damnés pouvaient former un vœu, ils préféreraient le néant à une éternité de tourments. Ne soyons donc pas étonnés si la grande préoccupation des Indiens était d'échapper à la vie, fût-ce par l'extinction de la personnalité.

Mais si l'on comprend que les Indiens aient cherché à se délivrer du mal de la vie, il est très difficile de se faire une idée précise de l'état de l'âme affranchie de la renaissance. Les bouddhistes l'appellent *nirvâna;* mais qu'est-ce que le *nirvâna?* Les indianistes français répondent que c'est l'anéantissement complet, non-seulement des éléments matériels de l'existence, mais aussi et surtout du principe pensant (1). Les écrivains allemands dont le génie sympathise davantage avec le panthéisme indien, donnent une interprétation plus favorable au *nirvâna :* c'est d'après eux une existence définitivement exempte de toute manifestation ; c'est donc l'anéantissement de l'existence telle que les hommes la connaissent, mais ce n'est pas le néant(2). Nous n'avons aucune qualité pour prendre parti entre ces opinions opposées. Nous nous contenterons de remarquer que le Bouddha n'a jamais dit quel sens il attachait au

(1) *Burnouf*, Introduction, p. 18, 19, 521, 522, et Appendice, note 1. — *Barthélemy Saint-Hilaire*, dans le *Journal des Savants*, 1855, p. 54-59.

(2) *Schott*, über den Buddhaismus, p. 170. — *Von Bohlen* dit que le *nirvâna* est l'*unification*.

nirvâna; tout ce qu'il promet à ses disciples, c'est de les affranchir de la loi fatale de la renaissance : mais que deviendra l'homme délivré? Sur ce point on ne cite pas une parole du Bouddha. S'il a gardé le silence sur une question aussi capitale, c'est qu'il avait sans doute de bonnes raisons de se taire : ne serait-ce pas, parce qu'il n'avait pas la prétention d'expliquer ce qui est inexplicable? Il y a eu chez les Grecs un sage, grand parmi les grands : Socrate, interrogé par ses auditeurs sur l'état de l'âme dans l'autre monde, répond qu'il l'ignore, mais que l'âme y trouvera des dieux justes et bons. Le christianisme et la philosophie en savent-ils davantage? Sans doute les chrétiens et les philosophes ne placent plus le salut final dans le non-être; ils affirment, chacun à sa façon, que l'individualité humaine est indestructible. Ce vif sentiment de la personnalité manque aux Indiens; il est incompatible avec le panthéisme. Mais de ce que cette conviction leur fait défaut, de ce qu'ils conçoivent Dieu et l'homme autrement que nous, faut-il en conclure que le salut final auquel ils aspirent est le néant absolu? Nous répondons que nous n'en savons rien ; et nous trouvons très téméraires les indianistes qui prétendent savoir mieux que le Bouddha lui-même ce qu'il pensait. Quand le maître a jugé convenable de ne pas se prononcer, ceux qui après trois mille ans veulent faire connaître sa doctrine, feraient bien, nous semble-t-il, d'imiter cette prudente réserve.

Une chose surtout nous frappe dans cet obscur débat, c'est que des chrétiens et des philosophes qui se disent chrétiens, osent faire une critique amère du *nirvâna* bouddhique. Le christianisme aurait-il trouvé par hasard la solution d'un problème insoluble? Il l'a si peu trouvée que, si nous devions faire un choix, nous donnerions la préférence au bouddhisme. Le Bouddha aspire à sauver toutes les créatures, et il a la confiance qu'il les sauvera; sa charité aurait reculé d'horreur devant la pensée de condamner l'immense majorité du genre humain à un mal sans fin. Voilà cependant ce que les théologiens et les penseurs chrétiens font dire à Celui qu'ils adorent comme Fils de Dieu! Quand on a le malheur de croire aux feux éternels de l'enfer, l'on a mauvaise grâce de jeter les hauts cris sur le *nirvâna* bouddhique : si nous partagions

cette affreuse croyance, nous adresserions nos prières au Tout-Puissant, pour que dans sa bonté il détruise les malheureux damnés, si sa justice ne lui permet pas de les sauver. Le salut final des élus, tel que les chrétiens le conçoivent, répond-il du moins aux espérances et aux aspirations de l'homme? Son cœur sera-t-il satisfait, quand dans le séjour céleste il contemplera les damnés qu'il a aimés? Quelle compensation lui donne-t-on pour cet horrible spectacle? La vision béatifique! Que l'on veuille bien nous définir cette vision des bienheureux. Si c'est quelque chose, c'est une existence purement contemplative : plus d'action, plus de changement, l'immobilité éternelle. Cela ressemble, à s'y méprendre, au *nirvâna* bouddhique! Les élus, il est vrai, conserveront la conscience de leur personnalité : mais est-on bien sûr qu'ils y trouveront le bonheur, et qu'ils ne regretteront pas leur vie de souffrance, au milieu d'une existence dont l'uniformité, disons le mot, dont l'ennui finira par dégoûter les béats les plus intrépides?

N° 3. Préexistence et transmigration.

Le bouddhisme comparé à la doctrine chrétienne soulève des difficultés plus sérieuses. Les philosophes français répudient hautement le dogme de la préexistence. Ce n'est pas ici le lieu de traiter le grand problème de la destinée de l'homme : nous ne l'abordons que parce qu'il est nécessaire d'en dire un mot pour apprécier la doctrine bouddhique. Remarquons d'abord que la croyance d'une vie antérieure à celle de ce monde n'est pas particulière aux bouddhistes, ni même aux Indiens. Puisque nous avons affaire à des philosophes, nous leur rappellerons que Platon, le divin Platon, croyait à la préexistence et que de leur propre aveu ce dogme joue un grand rôle dans sa théorie des idées, c'est-à-dire dans la doctrine fondamentale du philosophe grec. Une croyance partagée par Platon mérite déjà quelque considération; il n'est pas permis de la repousser par le dédain, alors même que les Indiens et les bouddhistes y auraient mêlé des erreurs.

« Le bouddhisme, dit-on, méconnaît outrageusement la personne

humaine dans sa nature intime et dans son essence. La liberté qui en est le caractère éminent, est oubliée, supprimée, détruite. L'homme agit durant toute cette vie sous le poids de ses existences antérieures. Il n'est pas puni du mal ni récompensé du bien actuel qu'il fait, il paye ici-bas la dette d'une vie passée qu'il ne peut réformer. Il n'est pas même libre de choisir la voie d'affranchissement que lui prêche la *bonne loi;* car son endurcissement à cette loi libératrice peut être le châtiment de fautes par lui commises »(1). Étrange aveuglement d'une philosophie préoccupée d'idées chrétiennes! On attaque comme détruisant la liberté un dogme qui est la preuve la plus éclatante de la liberté. La croyance bouddhique implique que les conditions de la vie actuelle sont une suite rigoureuse de notre vie antérieure, en ce sens que l'homme est récompensé ou puni pour ses actions passées. Or, la récompense et la punition ne supposent-elles pas la liberté? n'est-ce pas parce que l'homme a fait un mauvais usage de sa liberté qu'il est puni? n'est-ce pas parce qu'il a fait un bon usage de sa liberté qu'il est récompensé? Que si la liberté existait dans sa vie antérieure, pourquoi n'existerait-t-elle pas dans la vie actuelle? Est-ce que celui qui est puni ne peut pas se relever, s'amender et mériter une récompense dans une vie future? donc il est libre. Les brâhmanes eux-mêmes l'ont cru, puisqu'ils promettent au çoudra qu'il renaîtra dans la caste sacerdotale, s'il le mérite. Le bouddhisme va plus loin : il n'ajourne pas la récompense à la vie future, il la réalise déjà dans ce monde-ci, puisque les çoudras sont appelés au salut aussi bien que les brâhmanes. Il y a donc une chaîne continue de récompenses et de peines, au point de vue du bouddhisme : donc la liberté ne fait pas un instant défaut à l'homme.

La préexistence se lie intimement à la transmigration. Nous n'entendons pas prendre la défense de la transmigration à travers les animaux; nous remarquerons seulement que cette erreur n'est pas particulière au bouddhisme : c'était la croyance des Indiens et des Égyptiens : c'était la doctrine de Pythagore et de Platon. Si les Indiens ont étendu la transmigration jusqu'aux choses inanimées,

(1) *B. Saint-Hilaire*, dans le *Journal des Savants*, 1855, p. 244.

c'est qu'à leurs yeux il n'y a pas d'objets sans vie, puisque tout ce qui existe se confond dans l'être universel. Mais si la croyance du bouddhisme est erronée, est-ce que par hasard le dogme chrétien serait l'expression de la vérité absolue? Encore une fois, nous n'hésitons pas à dire que la doctrine bouddhique est à certains égards supérieure à la théologie chrétienne. Comment les Pères de l'Église expliquent-ils les mauvais instincts que l'homme apporte en naissant? comment expliquent-ils les conditions favorables ou défavorables dans lesquelles l'homme se trouve placé à sa naissance, conditions qui peuvent aider son développement moral ou l'entraver? Ils n'ont qu'une explication, le péché originel. Mais le péché originel, même en l'admettant, n'explique pas l'inégalité des conditions humaines; la liberté l'explique tout aussi peu, puisque l'inégalité est originelle. Le dogme du bouddhisme, ce dogme que l'on prétend outrager l'essence de la nature humaine, donne seul une explication que la raison puisse accepter.

Il n'y a pas jusqu'à la transmigration, quelqu'absurde qu'elle soit, qui a un élément de vérité par lequel elle l'emporte sur le dogme chrétien. Le christianisme enseigne que notre existence s'achève ici-bas, et qu'elle détermine notre sort jusque dans l'éternité : après une épreuve de quelques années, même de quelques instants, nous sommes pour toujours des damnés ou des élus. A notre avis ce dogme est aussi absurde pour les élus que pour les damnés. Le développement successif et progressif est une loi générale de la création : l'homme seul, quand il s'agit de son salut final, y ferait-il exception? les uns passeront-ils subitement d'un état d'imperfection à un idéal de perfection? ne restera-t-il aucune ouverture aux autres pour se perfectionner? La conscience moderne se soulève contre la croyance chrétienne; les esprits les plus religieux, les plus éminents la répudient, jusque dans le sein même du christianisme; ils croient que la vie de l'homme doit être successive et progressive, comme l'existence de tous les êtres. Eh bien ! la transmigration bouddhique répond au moins en partie à ces aspirations. Elle n'arrête pas pour l'éternité la destinée humaine après cette courte existence; elle admet des existences infinies et par suite elle permet à tout homme de se sauver : si le boud-

dhisme s'est trompé sur le salut final et sur les épreuves imposées à l'homme, c'est qu'il était dominé par la fausse idée du panthéisme et de la fatalité des créations et des destructions du monde : il lui manquait, pour être vrai, la notion de Dieu et du progrès.

N° 4. Conséquences morales de la doctrine bouddhique.

S'il fallait juger le bouddhisme d'après les déductions rigoureuses de la logique, il faudrait le condamner dans ses conséquences, comme dans son principe, de même que l'on doit réprouver le panthéisme comme doctrine morale aussi bien que comme doctrine métaphysique. La conception de Dieu étant fausse, tout le bouddhisme a dû s'en ressentir. En vain prescrit-il la charité et l'humanité ; ces vertus ne sont que des degrés inférieurs conduisant à une perfection plus haute, et cette perfection, c'est l'anéantissement de l'activité humaine. Aussi la religion du Bouddha, bien que ses tendances la rapprochent du christianisme, entraînée par le principe panthéistique qui la domine, s'est-elle perdue comme les autres religions de l'Inde, dans les extravagances du quiétisme [1]. La distinction du juste et de l'injuste, du bien et du mal n'existe plus pour celui qui a atteint au plus haut degré de perfection : « Pour l'ascète, un ennemi ou lui-même, sa femme ou sa fille, sa mère ou une prostituée, tout cela est la même chose » [2]! Que peut devenir la morale dans un pareil système ?

Le moindre mal qui en résulte, c'est un profond égoïsme : « L'ascète est ravi tout entier au monde dans lequel il vit, par le monde auquel il aspire; à qui sa sainteté, si sainteté il y a, peut-elle servir, sinon à lui-même? » Il est vrai que l'ascétisme sera toujours le lot du petit nombre; mais il suffit de la préoccupation du salut pour inspirer à tous les croyants ce même égoïsme qui flétrit jusqu'à la sainteté : « Le salut est purement individuel; il met l'homme dans un isolement complet. Plus il s'en préoccupe,

(1) *B. Saint-Hilaire,* dans le *Journal des Savants*, 1855, p. 56, s.

(2) « La plume se refuse, dit *Burnouf*, à transcrire des doctrines aussi misérables (Introduction, p. 558).

plus il s'éloigne de ses semblables, qu'il néglige tout au moins, quand il ne va pas jusqu'à les mépriser et à les fuir. Aussi les religieux qui sont comme la milice du bouddhisme et ses champions les plus accomplis, sont-ils à peu près étrangers à la société qui pourtant les nourrit. Ils croient pratiquer la vertu, tandis qu'en réalité ils ne pratiquent qu'un incessant égoïsme, qui se cache et se fortifie jusque dans les austérités les plus rudes et dans les détachements les plus orgueilleux » (1).

L'on ne peut pas mieux dire. Mais nous nous demandons si le philosophe chrétien dont nous transcrivons les paroles, a voulu faire la satire du christianisme ou la critique du bouddhisme. Le christianisme n'a-t-il pas eu, n'a-t-il pas encore ses ascètes et ses moines qui fuient le monde pour se livrer dans la solitude au travail de leur salut? Leur existence n'a-t-elle pas toujours été glorifiée comme la réalisation de la perfection évangélique? Et à qui profitent leurs pénitences et leurs austérités? Ainsi les reproches que l'on fait au bouddhisme retombent tout droit sur l'essence même du christianisme. Il y a mieux. L'idéal des moines chrétiens est encore plus faux que celui des moines bouddhistes. Le Bouddha a prêché le renoncement, mais il n'a pas dit à ses religieux de mépriser les liens de la famille, pour lesquels lui-même professait tant de respect; tandis que les disciples du Christ renient père et mère, pour se murer tout vivants dans leur saint égoïsme. Il est faux, de toute fausseté, que le Bouddha, en prêchant la *bonne loi* et la *voie du salut*, ait enseigné l'égoïsme à ses disciples : s'il y a un reproche à lui faire, c'est que la charité telle qu'il l'entend pousse l'abnégation jusqu'à la destruction de la personnalité. Il serait par contre très facile de trouver des leçons d'égoïsme, que dis-je? de haine chez les plus saints personnages du christianisme. A quoi aboutissait la charité chrétienne envers les Juifs, les hérétiques et les infidèles? A une odieuse persécution, à l'inquisition et aux bûchers, ou à une guerre à mort! Que l'on compare la tolérance constante, invariable des bouddhistes avec la fureur qui animait le zèle chrétien, tant que ce zèle a été vivace, et que l'on décide de

(1) *B. Saint-Hilaire*, dans le *Journal des Savants*, 1855, p. 122.

quel côté se trouvaient la vraie charité, le vrai dévouement, la vraie abnégation de tout sentiment personnel.

N° 5. Influence individuelle et sociale du bouddhisme.

La *bonne loi* est essentiellement une loi morale. On prétend que la morale bouddhique est viciée dans son essence, parce qu'elle repose non sur la règle du devoir, mais sur l'espoir d'une récompense, ce qui la réduit en définitive à un calcul d'intérêt bien entendu : « Toute cette morale, dit-on, a beau afficher le renoncement et l'abnégation; au fond, elle est étroite et intéressée. Le *nirvâna* est la récompense offerte à tous les efforts de l'homme, il n'agit jamais qu'en vue de la rémunération qu'il espère. Il y a là de quoi fausser la morale tout entière. Si l'homme ne cherche qu'une récompense dans le salut éternel, sa vertu n'est plus qu'un calcul; et, comme rien n'est plus mobile et plus changeant que l'intérêt, l'homme se trouve jeté sur une voie où il ne peut faire que de faux pas[1]. »

Nous applaudissons des deux mains à cette critique; mais va-t-elle à l'adresse du christianisme ou du bouddhisme? Le christianisme ne promet-il pas une récompense à ses élus? Toute la vie terrestre n'a-t-elle pas aux yeux des vrais chrétiens pour seul et unique but de mériter cette récompense? Cela ne s'appelle-t-il pas : *gagner le ciel?* c'est-à-dire faire un excellent marché, par lequel on renonce à quelques biens périssables pour obtenir en retour une éternité de bonheur? N'avons-nous pas d'innombrables donations provoquées et dictées par l'Église, dans lesquelles la chose est dite tout crûment? Le donateur cède ses biens à un saint, pour acheter la protection du donataire auprès de Dieu et pour obtenir par cette puissante intercession le bonheur éternel, voire même un bien de ce monde. Voilà le marché dans toute sa naïveté. Or, ce qui se disait naïvement au moyen-âge, se fait encore au dix-neuvième siècle. Cela ne veut pas dire que la piété soit un calcul chez tous les chrétiens. A mesure que l'homme s'élève en

(1) *B. Saint-Hilaire*, dans le *Journal des Savants*, 1855, p. 121.

moralité, le principe du devoir l'emporte sur celui de la récompense. Mais il reste vrai de dire que toute doctrine qui présente comme idéal et comme dernier terme de nos efforts un bonheur parfait, favorise le calcul, si elle ne le provoque pas. Il n'y a qu'un moyen de mettre fin à cette morale intéressée, c'est de donner un autre but à l'homme et un autre terme à sa destinée qu'un bonheur imaginaire et impossible; nous n'en connaissons pas d'autre que le développement progressif de ses facultés. Dans cette théorie, il n'y a pas de marché à faire, car le calcul, loin de conduire au perfectionnement, y serait un obstacle.

Les adversaires du bouddhisme conviennent que, malgré les défauts de sa morale, il a exercé une influence favorable sur les individus : la sainte existence des pèlerins chinois est un témoignage que l'on ne peut pas contester. Mais ils lui dénient toute action sur les sociétés et leur gouvernement : « Il a échoué dans l'Inde, dit-on, où il est né; et dans les pays où il s'est réfugié, il n'est pas parvenu à réformer les mœurs politiques. Il n'a pas arraché la Chine à son isolement volontaire, à son esprit exclusif, à sa haine de l'étranger. L'état social de l'Indo-Chine est encore plus défavorable au bouddhisme. La religion même y a dégénéré en un cérémonial purement matériel; les populations sont restées à demi sauvages; nulle part il n'y a tant de mépris pour la vie de l'homme, tandis qu'on recule devant le meurtre d'un animal, comme devant le plus grand des crimes. Le triste idéal d'une société bouddhique existe au Tibet : c'est une société de moines contemplatifs, pour lesquels le monde n'existe pas et qui ont oublié jusqu'à la charité de leur maître. C'est que le bouddhisme engourdit, au lieu de les développer, les forces vives de l'homme. Cette absence d'activité est la raison qui a empêché le bouddhisme de pénétrer dans l'Occident : c'est une religion indienne, orientale; malgré ses prétentions à l'universalité, elle partage le caractère local, national de tous les cultes de l'antiquité [1]. »

(1) Nous avons résumé les critiques de *B. Saint-Hilaire*, dans le *Journal des Savants*, 1855, p. 120; de *Nève*, dans la *Revue de Flandre*, T. I, p. 539, s., et les nôtres, dans la première édition de cet ouvrage, p. 199, s.

Il y a du vrai dans ces critiques; si nous les repoussons au nom de la justice historique, c'est que l'on veut en ce point, comme en tous les autres, exalter le christianisme aux dépens de la *bonne loi:* « L'une des marques les plus éclatantes de la grandeur du christianisme, dit-on, c'est d'avoir produit ces sociétés et ces gouvernements libres qui marchent chaque jour, sous les yeux et aux applaudissements de l'histoire, à de nouveaux progrès, à une nouvelle perfection. » (1) Cette glorification du christianisme est un préjugé que l'histoire dément à chaque page. De ce que la civilisation est progressive dans les pays où règne le christianisme, est-ce à dire que le progrès soit dû à la religion? Il y a encore d'autres éléments dans la civilisation moderne que le christianisme, et chacun a sa part d'influence. Or, précisément l'influence que l'on attribue au christianisme, il ne l'a pas eue: on lui fait honneur de l'esprit de liberté qui caractérise les sociétés européennes, tandis que l'esprit de liberté lui a toujours fait défaut. C'est une religion de l'autre monde; elle ne prend aucun intérêt à la vie politique, parce que sa patrie est au ciel. Elle accepte, elle sanctifie l'esclavage; elle consacre le droit divin des empereurs et des rois; elle s'arrange parfaitement du despotisme de Byzance. Quand au moyen-âge, la liberté se fait jour dans les communes, elle trouve pour adversaire décidé l'Église. Si la papauté semble prendre parti pour la liberté, c'est que l'intérêt de sa domination est en cause; là où elle agit d'après ses propres inspirations, elle lance ses foudres contre les peuples téméraires qui entreprennent de limiter le pouvoir des rois. Dans les temps modernes et jusqu'à nos jours, on a vu le christianisme arborer tantôt le drapeau de la république, tantôt se prosterner devant la force. Il se fait même gloire d'accepter tous les régimes, tant il est vrai qu'il est indifférent à la liberté. Qui nous a donné l'esprit de liberté qui distingue la civilisation européenne? Les Germains et non la Bible (1). Qui a régénéré le monde romain? Les Germains, et non l'Évangile. Du moins l'Évangile sans les Germains eût été impuissant.

(1) *B. Saint-Hilaire* dit que la Bible est le livre des peuples libres (*Journal des Savants*, 1860, p. 468, note 2).

Le Bas-Empire, où les Germains ne pénétrèrent pas, ne cessa de végéter dans la plus ignoble décrépitude, malgré le christianisme.

S'il est vrai que le bouddhisme est infecté du vice radical de toutes les doctrines indiennes, s'il ne lui a pas été donné de pénétrer dans le monde occidental, le christianisme aussi a été impuissant jusqu'ici à transformer l'Orient. Les missions ont échoué au point qu'un écrivain anglais a pu dire « que pas un seul Indien ne s'était sincèrement converti à la foi chrétienne » (1). Doutant de la force de l'Évangile, des Indianistes distingués n'ont pas hésité à déclarer que peut-être la *bonne loi* serait plus propre à régénérer l'Inde (2). En présence de ces faits, soyons sobres d'accusations et de reproches, et tout en déplorant l'impuissance actuelle des religions, ne désespérons pas de l'avenir, car ce serait nier la Providence. Mais aussi la décadence actuelle du bouddhisme ne doit pas nous empêcher de reconnaître les services qu'il a rendus à l'humanité dans le passé. Quand il n'aurait fait qu'introduire dans l'Orient l'idée de l'égalité, nous devrions y voir un immense progrès vers une meilleure organisation sociale pour tout un monde qui a gémi jusqu'ici sous le régime de l'inégalité. S'il n'a pas transformé entièrement les peuples au milieu desquels le zèle des missionnaires l'a répandu, il les a du moins arrachés à la barbarie primitive (3). Le bouddhisme a été un lien entre des peuples qui étaient séparés par les distances et divisés par la haine (4). Il a donc contribué dans l'Orient, comme le christianisme dans le reste du monde, à préparer l'unité du genre humain.

(1) *Montgomery Martin*, The political, commercial and financial condition of the Anglo Indian Empire in 1832, p. 194.

(2) *Benfey*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, II, 17, p. 158.

(3) *Klaproth*, Journal Asiatique, Ire Série, T. IV, p. 9: « Aucune autre religion, excepté celle de Jésus-Christ, n'a autant contribué à rendre les hommes meilleurs que celle du Bouddha. » — Comparez *W. Von Humboldt*, Ueber die Kawi Sprache auf der Insel Java, p. 95, 96.

(4) *Lassen*, T. II, p. 442, 443.

CHAPITRE VI.

CONCLUSION.

—

Nous avons dit que les Indiens sont un peuple théologique. Ce n'est pas assez dire. Il en était de même des Égyptiens et des Juifs; les Germains, frères des Aryens de l'Inde, se distinguaient également par leur caractère religieux. Mais chez aucune nation l'esprit de religion n'a dominé comme chez la race sanscrite : elle oublia la terre, pour ne penser qu'au salut éternel, elle rêva comme idéal de bonheur un état où elle serait à jamais délivrée du fardeau de vivre. L'on a accusé le christianisme d'un spiritualisme excessif, et le reproche est fondé; mais sauf les solitaires de la Thébaïde et quelques moines d'Occident, les populations chrétiennes ne prirent jamais le spiritualisme de leur divin maître au sérieux. Les Indiens réalisèrent, autant que la chose est possible, le spiritualisme le plus extravagant. Toutes les manifestations de leur vie en sont empreintes, jusqu'à la philosophie qui professe l'athéisme et au bouddhisme qui semble ignorer Dieu. L'on a cherché l'explication des vices qui déparent la pensée religieuse et philosophique de l'Inde, ainsi que la cause des misères de son état social dans l'ignorance de la notion d'un Dieu distinct du monde. Cela est vrai à certains égards; mais telle n'est pas, à notre avis, la véritable source du mal. Le panthéisme est plus ou moins le défaut de toute l'antiquité; cependant l'Inde seule s'est perdue dans un spiritualisme désordonné. Les chrétiens ont toujours adoré un Dieu créateur; toutefois, dans leur sein s'est développée la même tendance au mysticisme et à l'ascétisme qui déborde dans l'Inde; et s'ils ont

échappé à l'écueil contre lequel les Indiens ont échoué, c'est grâce à la réaction de la race germanique, race guerrière, active et remuante. Il importe d'insister sur le défaut de la conception religieuse que nous reprochons à l'Inde, parce que sa destinée nous montre à quoi aboutit le spiritualisme transporté dans la vie réelle.

Disons avant tout que par le spiritualisme que nous reprochons à l'Inde, nous n'entendons pas la doctrine qui dans l'homme sépare l'esprit de la matière; nous entendons par là cette conception de la vie qui cherche son idéal dans une existence autre que celle que Dieu a faite à l'homme, dans une existence délivrée des liens de la matière, toute spirituelle, dans une inaction toute contemplative ou toute passive, peu importe, et qui place cette existence imaginaire dans ce qu'on appelle l'autre monde. A ce point de vue la conception chrétienne de la vie future est identique au fond avec la conception indienne, même avec le *nirvâna* si décrié du bouddhisme. Dans le monde chrétien, la fausse notion de la vie que nous signalons, n'a guère influé sur l'existence réelle, et cela par une bonne raison, c'est que les populations d'origine européenne, qui seules professent jusqu'ici le christianisme, ne s'inquiètent pas beaucoup de l'autre monde; elles trouvent leur bonheur à vivre, c'est-à-dire à agir, à développer toutes les forces intellectuelles et morales dont Dieu les a douées; elles trouvent même leur satisfaction dans l'activité physique, dans l'industrie et le commerce, dans l'exploitation et la transformation de la terre qui leur est assignée comme séjour. S'il y a excès en un sens dans la société chrétienne, ce n'est certes pas qu'elle oublie de vivre de la vie réelle, à force de penser à la vie imaginaire de l'autre monde : le génie des races européennes, grecques, romaines, slaves et germaniques, l'a emporté sur le dogme, et il en faut rendre grâces à la Providence qui dirige les destinées humaines; car la conception que le christianisme se forme de la vie, si elle avait pris racine dans nos idées et dans nos sentiments, aurait conduit l'Europe là où nous voyons l'Inde.

Quand un peuple essentiellement religieux est bien imbu de la croyance que la vie de ce monde n'est pas la vie véritable, que l'existence de l'âme liée au corps est une existence inférieure, qui nous rapproche de la nature animale et nous éloigne de la seule

vraie existence, de la vie spirituelle, alors ce peuple n'a rien de mieux à faire que de négliger la vie réelle, pour se préparer à la vie future, de réaliser, autant que la chose peut se faire, une existence spirituelle déjà dans ce monde-ci, en attendant la réalisation complète de son idéal dans l'autre monde. Cependant le corps, ses besoins, ses instincts, s'opposent énergiquement à une existence purement spirituelle ; il faut donc combattre le corps, le détruire, l'annihiler ; c'est-à-dire qu'il faut lutter contre la vie telle que Dieu l'a faite, pour la remplacer par une vie autre, factice, impossible ; car quoiqu'il fasse, l'homme ne parvient jamais à ruiner l'œuvre du Créateur. Nous voilà en plein ascétisme, et sur la voie du mysticisme. Il suffit qu'un peuple prenne ces croyances au sérieux pour qu'il déserte la vie réelle, la seule vraie vie, et pour qu'il aboutisse aux folies du brâhmanisme et aux folies tout aussi grandes des solitaires de la Thébaïde. Que l'on imagine une société poursuivant tout entière l'idéal prétendu des moines du désert! Voilà l'image de l'Inde. S'il était au pouvoir de l'homme de détruire ce que Dieu a fait, la conception brâhmanique, comme la conception chrétienne, aurait conduit au néant ; ce qui eût bien été l'idéal du *nirvâna* bouddhique.

L'on voit quelle est l'importance, même au point de vue des relations sociales et politiques, de la conception de la vie. Grâce aux tendances des races européennes, il s'est développé en fait une notion de la vie, qui est en tout l'opposé de la notion chrétienne. Le christianisme, indifférent à la vie réelle, dit que sa patrie est au ciel. Est-ce là la conviction qui fait agir les Anglais, les Américains, les Français, et même le plus spiritualiste des peuples modernes, les Allemands? Il n'est pas besoin de répondre à une question qui a l'air d'une satire. Nous n'entrons pas ici dans le débat théologique ou philosophique. L'histoire nous offre les fruits des deux doctrines. L'Inde, sans cesse préoccupée du salut éternel, a oublié la vie présente et s'est abîmée dans un mysticisme dont la caste sacerdotale a su tirer un excellent parti au profit de sa domination. Les nations européennes ont obéi, sans en avoir conscience, à un dogme nouveau, qui nous enseigne que l'autre monde ne diffère pas en essence de celui dans lequel nous

vivons, que la vie future est la suite et la continuation de la vie actuelle, que le meilleur moyen de nous préparer à la vie future, c'est de développer dans celle-ci toutes nos facultés dans la plus riche harmonie. Cette conception de la philosophie moderne nous garantit tout ensemble des excès du spiritualisme et de ceux du matérialisme. La vie est infinie et progressive, mais elle est une; notre existence terrestre n'est donc pas le terme, mais un anneau dans une chaîne sans fin : elle est aussi sainte que la vie future, bien que moins parfaite : le moyen de mériter cette existence plus parfaite, c'est de nous perfectionner dans ce monde, et le perfectionnement implique le développement de l'homme tout entier, corps et âme. Tel est le principe de notre civilisation libre et progressive.

LIVRE SECOND.

L'EMPIRE ZEND ET LE MAZDÉISME.[1]

CHAPITRE I.

LA RACE ZENDE.

La race zende et la religion de la Lumière ont une destinée semblable à celle des Hébreux et du mosaïsme. Leur origine remonte au berceau du genre humain, et la puissance de l'idée religieuse paraît avoir donné l'immortalité aux peuples qui s'en inspirent; les législations de Zoroastre et de Moïse régissent encore aujourd'hui les Perses et les Juifs que les révolutions politiques ont chassés de leur patrie et rendus errants. Mais si nous en croyons la tradition, les ancêtres des Perses auraient eu une

(1) *Zend-Avesta*, traduit par *Anquetil Du Perron*. — *Spiegel*, Avesta, 2 vol. 1852-1859. — *Burnouf*, Commentaire sur le Yaçna. — *Rhode*, Die heilige Sage des Zendvolks. — *Röth*, Die zoroastrische Glaubenslehre (T. I de son *Histoire de la philosophie occidentale*). — *Flathe*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, IIIe Section, au mot *Perser*. — *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, au mot *Zoroastre*. — *Franck*, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, au mot *Perses*.

existence plus brillante et plus agitée que l'obscur peuple de Dieu. Sortis du nord de l'Asie, les Aryens, dit-on, fondèrent un immense empire dans la Bactriane. Leur domination différait essentiellement des états éphémères qui naissent et périssent dans l'Orient avec une rapidité qui rappelle la brièveté de la vie humaine. Elle avait un élément de durée qui manquait aux nomades, la religion. Les *Aryens* (1) étaient une race théologique comme les Indiens, les Égyptiens et les Hébreux. Tandis que les peuples pasteurs qui envahissaient le midi de l'Asie ne semblaient exercer qu'une puissance de destruction, les adorateurs d'*Ormuzd* (2) propagèrent une religion qui est devenue la source de la civilisation de l'Asie occidentale et dont les premiers germes ont pénétré jusqu'en Europe, avec les Celtes, les Scandinaves et les Germains (3).

Sur la formation de l'empire bactrien, sur son étendue et sa durée, nous n'avons rien que de vagues traditions conservées par les Perses (4). Dans l'histoire, telle que les écrivains grecs la rapportent, il ne paraît sur la scène que lorsqu'il est détruit par les Assyriens. La lutte des deux peuples est figurée sous les noms qui ont acquis le plus de célébrité chez les vainqueurs et les vaincus : Ninus combattit Zoroastre; le conquérant l'emporta. Mais il y avait dans les vaincus une vitalité que l'on rencontre rarement dans l'Orient, où les hommes plient sous la force, comme sous la loi de Dieu : le lien tout-puissant de la religion sauva la nationalité zende de la destruction. Ce furent des populations aryennes qui prirent l'initiative de l'insurrection contre les rois assyriens. Les Mèdes rétablirent la domination des mazdéisnans, mais un changement essentiel s'opéra dans la constitution politique du nouvel empire. Ce n'est plus un état théocratique ; le despotisme y prévaut, comme

(1) C'est sous ce nom qu'étaient connus les plus anciens sectateurs de la loi de Zoroastre (*Herodot.*, VII, 62. — *Rhode*, die Zendsage, p. 65, 66).

(2) *Ormuzd* est une altération du nom que Dieu porte dans les livres sacrés des Perses, *Ahura-Mazda*, l'être omniscient. De là le nom de *Mazdéisnans* pour désigner les sectateurs du dieu, et celui de *Mazdéisme* que les savants modernes donnent à la théologie de Zoroastre.

(3) *Von Hammer*, Wiener Jahrbücher der Literatur, 1820, T. I, p. 21.

(4) Voyez le résumé de ces traditions dans *Klaproth*, Tableaux historiques de l'Asie, p. 5 et suiv. — *Malcolm*, Histoire de Perse, ch. 1 et 2.

dans toutes les monarchies de l'Asie occidentale; les prêtres d'Ormuzd occupent encore un rang considérable, mais secondaire.

Des causes que nous ignorons brisèrent l'unité religieuse de la race zende, et par suite des divisions et des guerres éclatèrent entre les populations âryennes. Les Perses détruisirent l'empire des Mèdes. Bien qu'appartenant à la même famille que les vaincus, les nouveaux conquérants paraissent avoir eu avant la conquête une religion différente. Dans le récit d'Hérodote sur les origines de Cyrus, on voit les mages effrayés de la future puissance des Perses : ils craignaient de descendre au rang d'esclaves, et de ne jouir d'aucune considération auprès de leurs maîtres, à l'égard desquels ils étaient étrangers (1). L'hostilité des deux tribus subsista sous Cyrus et Cambyse; le massacre des mages signala encore l'avénement de Darius. Cependant les Perses, plus barbares, furent subjugés par la civilisation supérieure des Mèdes; le mazdéisme devint la religion du nouvel empire. Mais ce n'était plus la pure adoration de la Lumière, enseignée par Zoroastre. Les Perses se répandirent sur toute l'Asie; la même tendance qui les avait portés à adopter la religion des Mages, les disposa à s'assimiler les cultes de la nature qui s'étaient développés dans la partie occidentale de leur immense monarchie. Il se forma de ces éléments hétérogènes un mélange syncrétique dans lequel dominaient à la vérité les formes mazdéennes, mais qui au fond n'était plus qu'un polythéisme sans caractère propre. Tel fut le fondement du culte mithriaque qni envahit toute l'Asie et pénétra même en Europe (2).

La doctrine de Zoroastre dégénéra en un grossier matérialisme qui hâta la décadence de l'empire des Perses. Sous la domination macédonienne, les populations zendes disparurent de la scène; l'hellénisme régna dans l'Orient et jusque dans la Bactriane, ce siége antique de la puissance âryenne. Cependant le feu sacré brûlait toujours sur les autels d'Ormuzd. La décadence des Séleucides fut favorable aux nationalités déchues. La race zende se releva

(1) *Herod.*, I, 120.

(2) *O. Müller*, dans les *Goettingische gelehrte Anzeigen*, 1838, n° 24.

sous les Parthes. L'intérêt des nouveaux dominateurs de l'Asie était de prendre appui sur les populations âryennes. On vit en effet les Arsacides s'entourer de mages, s'associer même, comme les Achéménides, à leur ordre sacré (1). Mais la restauration de la nationalité et de la religion zendes fut incomplète. La civilisation grecque avait jeté des racines si profondes dans l'Orient, que les Parthes eux-mêmes en subirent l'influence toute-puissante; des rois *phillhellènes* (2) devaient être des adorateurs peu fervents d'Ormuzd. L'œuvre que les Parthes avaient commencée fut achevée par les Sassanides, issus d'une race âryenne (3). Le culte de la Lumière fut rétabli; les mages recouvrèrent leur antique influence; ils intervinrent même dans les affaires politiques, dans les questions de paix et de guerre (4). La nation âryenne régénérée, semblait avoir acquis des forces nouvelles : les rois des Perses osèrent disputer la domination de l'Asie et du monde aux Césars. Leurs sanglantes querelles remplissent les derniers siècles de l'Empire; alors paraissent les fougueux sectaires de Mahomet, les Sassanides succombent; la plus grande partie des vaincus embrassent la religion du vainqueur. Mais il y avait dans le mazdéisme une vitalité indestructible; les zélés adorateurs d'Ormuzd préférèrent l'exil avec toutes ses misères à l'apostasie; poursuivis de refuge en refuge, ils finirent par trouver un asile dans l'Inde, où ils suivent encore aujourd'hui la loi de Zoroastre, sous le nom de *Parsis* ou de *Guèbres*.

(1) *Real Encyclopaedie der classischen Alterthumswissenschaft*, T.V, p.1208.
(2) Des Arsacides prirent ce titre. Voyez le Tome II de ces *Études*.
(3) *Lassen*, Indische Alterthumskunde, T. II, p. 984-986.
(4) *Procop.*, De bello pers., I, 3, 5. — *Agathias*, IV, 25.

CHAPITRE II.

ZOROASTRE.

Telles furent les destinées de la race zende. L'antique empire qu'elle fonda dans l'Orient disparaît dans la nuit des temps ; quand elle ressaisit la domination avec les Mèdes et les Perses, son histoire se confond avec celle des *États despotiques*. Ce n'est donc pas de l'existence extérieure de la race âryenne que nous avons à nous occuper, mais de sa vie intérieure, de ses dogmes. L'étonnante persistance du culte d'Ormuzd, depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours, suffirait à elle seule pour attester l'importance de cette religion : elle en acquiert encore davantage, si nous considérons qu'elle a inspiré une grande partie du genre humain, et précisément les populations les plus progressives, celles qui se sont répandues sur l'Asie occidentale et sur l'Europe : le mazdéisme renferme les sources premières de notre civilisation. Malheureusement tout est obscur dans ces origines.

Le nom auquel se rattache le culte d'Ormuzd, Zoroastre, est une des grandes figures de l'humanité ; mais la tradition l'a entouré de fables au point que son existence même est devenue problématique (1). On l'a confondu avec tous les personnages célèbres qui remplissent l'histoire sacrée et profane ; il est devenu tour à tour *Cham*, le fils de Noë ; *Nemrod*, « le grand chasseur devant Dieu » ; *Abraham*, le patriarche révéré de tout l'Orient ; *Osiris*, le dieu de l'Égypte ; *Moïse*, le législateur des Hébreux. Pour concilier les témoignages contradictoires des anciens, les savants ont distingué

(1) *Herder* (Persopolitanische Briefe) nie son existence. — *Movers* (Die Phönizier, T. I, p. 350-353) l'identifie avec une divinité chaldéenne.

plusieurs Zoroastre; on en a énuméré jusqu'à six (1). Ceux qui n'admettent qu'un seul Zoroastre, ne s'accordent pas sur l'époque à laquelle il vécut; les uns le placent dans l'antiquité la plus reculée, les autres en font le contemporain de Darius Hystaspès (2). La même incertitude plane sur les livres sacrés, les *Naçkas*, qui sont pour les adorateurs d'Ormuzd, ce que la Bible est pour les Hébreux et le Vêda pour les Indiens. Révélés à l'Europe par les travaux héroïques d'*Anquetil*, mais incomplets et mal traduits, ils ont donné lieu aux systèmes les plus divers. D'après quelques orientalistes, ils sont antérieurs aux Vêdas et à la Genèse, ou au moins aussi anciens; d'autres croient qu'ils ne furent rédigés qu'après la destruction de l'empire persan par les Mahométans. Les travaux ingénieux de *Burnouf* sur la langue zende, et des orientalistes allemands sur les livres sacrés des Perses, s'ils ne dissipent pas toutes les obscurités, conduisent cependant à des résultats que la science peut accepter. En combinant les témoignages des anciens qui sont presque unanimes sur la haute antiquité de la doctrine des mages, avec le texte des *Naçkas* et les variations de la langue zende, les philologues sont arrivés à la conclusion, que la tradition mazdéenne est une des plus anciennes de l'Orient (3). Nous allons essayer, en nous aidant de leurs travaux, de tracer un système des doctrines morales et politiques de Zoroastre.

Zoroastre est représenté comme le révélateur d'une loi nouvelle qui vient compléter et remplacer une loi ancienne (4). Les croyances primitives de la race âryenne se perdent dans les temps antéhistoriques; une seule chose est certaine, c'est que la théologie

(1) *Brucker*, Historia critica philosophiæ, lib. II, c. 2. — *D'Herbelot*, Bibliothèque orientale, au mot *Zerdascht*.

(2) *Anquetil* place Zoroastre au sixième siècle avant Jésus-Christ. Cette opinion a perdu tout crédit. Elle est basée sur une conciliation des traditions mythiques des Perses avec les récits des historiens grecs; mais les travaux des orientalistes ont démontré qu'il n'y a aucun rapport entre le *Déjokès* d'Hérodote et le *Djemschid* des Perses, ni entre *Guschtâsp* ou *Vistâçpa* sous lequel parut Zoroastre, et *Hydaspès*, père de Darius (*Lassen*, T. I, p. 517, note 2, et 752, 753).

(3) *Spiegel*, Avesta, T. I, p. 10-44. — *Haug*, dans *Bunsen*, Ægypten, T. VI. (Das erste Kapitel des Vendidad. Einleitung, p. 213.)

(4) *Rhode*, die Zendsage, p. 112, 113, 126.

de l'Inde et le mazdéisme procèdent d'une souche commune ; cette parenté, dont il reste des traces dans les *Vêdas* et les *Naçkas*, est attestée par l'identité radicale des langues des deux races qui se sont partagé l'Orient ; le nom par lequel les populations se désignent est le même. Cependant une violente scission s'opéra entre les croyances des Aryens et celles des Indiens ; les dieux des uns devinrent les démons des autres (1). Nous ignorons la cause et l'époque de la rupture ; nous savons seulement que le culte d'*Ormuzd*, révélé par Zoroastre, y joua un rôle considérable : c'est le trait distinctif des deux religions (2).

CHAPITRE III.

DOCTRINE. SOLIDARITÉ RELIGIEUSE. ÉGALITÉ.

La théologie de Zoroastre se sépare entièrement du brâhmanisme par le dogme de l'origine du mal. Dans le panthéisme indien, le mal est une émanation de Dieu comme le bien. Dans la pensée de Zoroastre, telle qu'elle est exprimée dans le *Vendidad*, Dieu est toute bonté ; la terre, en sortant de ses mains, est parfaite (3) ; si le mal s'y introduit, il ne vient pas du Créateur, mais de la créature. Les autres livres sacrés ne s'expliquent pas aussi positivement ; mais il est certain que dans la doctrine mazdéenne le mal n'est pas coéternel au créateur, et qu'il ne jouit pas comme lui

(1) *Lassen*, Ind. Alt., T. I, p. 516 et suiv.
(2) *Encyclopédie Nouvelle*, T. VIII, p. 787-790.
(3) *Vendidad*, Fargard I, § 1-6. — *Spiegel*, Avesta, T. I, p. 61.

d'une puissance sans fin [1]. *Ormuzd* ne cesse d'inviter *Ahriman* à se soumettre; il combat sans relâche. La lutte finit par le triomphe du bien. La résurrection est précédée de la conversion de toute la terre à la loi de Zoroastre; l'empire du mal est détruit, *Ahriman* se prosterne devant *Ormuzd* et devient un zélé serviteur du dieu de la lumière : « Cet injuste, dit le *Yaçna*, ce roi ténébreux des darvands qui ne comprend que le mal, à la résurrection, il dira l'Avesta; exécutant la loi, il l'établira même dans le royaume des darvands » [2].

Le brâhmanisme et le mazdéisme, partant d'un principe opposé sur l'origine du mal, arrivent à une conception de la vie essentiellement différente. L'Indien accepte le mal comme divin; il ne songe pas à la résistance, il ne sait y échapper que par l'extinction de la personnalité; son idéal est de s'abstraire du monde. Le mazdéisnant combat le mal; à l'exemple d'*Ormuzd*, il doit s'appliquer à faire le bien sur la terre. Ce devoir est une source d'activité incessante; la mission de l'homme n'est donc pas la contemplation, l'inaction, mais le travail. Le but de ses efforts est de réaliser la perfection, telle qu'elle existait dans l'ordre physique et moral avant qu'*Ahriman* eût gâté la création.

Le mal a fait son apparition dans le monde, sous la forme de la pauvreté et de toutes les souffrances qu'elle entraîne. Les adorateurs d'*Ormuzd* y portent remède, en cultivant la terre, en la couvrant de végétaux et d'animaux utiles, en l'embellissant, en la rendant au bien-être et à la joie. Les livres sacrés des Perses donnent au travail agricole les éloges que le législateur indien prodigue à la contemplation [3]. Le principe de l'activité sauve le mazdéisme de l'écueil contre lequel le spiritualisme excessif des brâh-

(1) *Anquetil*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, T. XXXVII, p. 612. — *Rhode*, die Zendsage, p. 180, 382. — *Creuzer*, Symbolik, T. I, p. 195. — *Röth*, die Zoroastrische Lehre, p. 429. On n'est cependant pas d'accord sur ce point de la religion âryenne.

(2) *Yaçna*, Hymnes 44, 68, 30, 31.

(3) *Yaçna*, 31. — *Vendidad*, farg. 3. — *Yaçna*, 35. — *Encyclopédie Nouvelle*, p. 806 et suiv. — Les expiations imposées aux pécheurs ne consistent pas en pénitences, en mortifications, mais en œuvres utiles. Voyez le détail dans *Rhode*, p. 450-452; *Vendidad*, farg. 14 (*Spiegel*, Avesta, T. I, p. 203, ss.).

manes et des chrétiens a échoué. Pour lutter, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral, il faut des forces; il faut donc que le corps seconde l'âme. Les Indiens au contraire et les solitaires chrétiens traitaient le corps en ennemi; ils l'auraient tué volontiers à force de macérations et de jeûnes. Zoroastre pensait qu'énerver le corps était un mauvais moyen de fortifier l'âme; il dit dans le langage naïf des premiers temps : « Si l'on ne mange rien, on sera sans forces et l'on ne pourra pas faire d'œuvres pures. Il n'y aura ni forts laboureurs ni enfants robustes, si l'on est réduit à désirer la nourriture. Le monde, tel qu'il existe, ne vit que par la nourriture »(1).

Dans l'ordre moral, la lutte contre le mal a plus d'importance et plus de difficulté. Le christianisme enseigne que la source du mal est dans la division, dans le développement excessif de la personnalité; le remède doit par conséquent être cherché dans l'amour qui unit les hommes. La charité chrétienne est en germe dans le mazdéisme. Chez les anciens la religion était plutôt un culte individuel qu'un lien entre toutes les créatures émanées de Dieu. Les Grecs remarquèrent avec étonnement qu'il n'en était pas de même chez les Perses : « Il n'est pas permis, dit *Hérodote,* à celui qui célèbre le sacrifice, de prier pour lui seul, il doit demander que le bien se répande sur tous les Perses ensemble et sur le roi »(2). La solidarité religieuse est un dogme essentiel du mazdéisme; elle s'étend même à ceux qui se sont éloignés du bien; le mazdéisnant prie Dieu qu'il les éclaire de sa grâce : « Intelligence pure, donne-moi une sainteté inébranlable dans mes actions, dans mes paroles. Fais que je puisse exécuter à découvert tout ce que je désire. Je porte publiquement la parole à ceux qui sont instruits et aussi à ceux qui ne le sont pas et qui me font du mal... Que mon désir s'accomplisse! Ce que je te demande, ô Ormuzd, c'est que les méchants soient sans péchés, que bientôt où était le péché, on ne voie plus que les œuvres pures »(3).

(1) *Vendidad-Sadé*, farg. 3, § 112-115. (*Spiegel*, T. I, p. 85, s.).

(2) *Herod.*, I, 132.

(3) *Yaçna*, 31. — *Encyclopédie Nouvelle,* T. VIII, p. 808. — *Anquetil*, Zendavesta, T. II, p. 595.

Le dogme de la solidarité des hommes est destiné à modifier toutes les relations sociales. S'il était compris et pratiqué, le mal disparaîtrait réellement de la terre. Le révélateur de cette loi en a compris l'importance. La tradition le représente animé de cet amour des hommes qui inspirait le Bouddha et qui trouva, après bien des siècles, son idéal en Jésus-Christ : « Si quelqu'un était dans le besoin, Zoroastre le faisait venir en secret, le consolait, le soulageait et lui donnait ses habits, ses propres biens; il distribuait ses richesses à tous. Son nom devint célèbre chez les petits et chez les grands » (1). La charité occupe le premier rang dans les vertus recommandées par la morale de Zoroastre. « *Ormuzd* donne l'empire à celui qui soulage et nourrit le pauvre. Celui qui fait le bien, celui qui donne même peu de grains, attriste, détruit les *Dews;* l'homme au contraire qui ne fait pas part de ses biens, augmente les productions d'Ahriman. Le séjour de ceux qui n'aiment pas à donner est en enfer » (2). La charité est comme la marque caractéristique de la race âryenne; les derniers descendants des adorateurs d'*Ormuzd* se distinguent toujours par cette vertu; on ne rencontre pas un mendiant parmi les Parses et, ce qui est encore plus remarquable, leurs bienfaits s'étendent jusqu'aux pauvres de toutes les religions (3).

La charité n'est pas restreinte aux besoins physiques; elle embrasse l'homme moral, ses faiblesses et ses défaillances. La loi du monde gréco-romain est le mal pour le mal; les dieux de l'Olympe donnent eux-mêmes l'exemple de la vengeance. Zoroastre prêche le pardon des injures (4). La différence des deux morales a son fondement dans la conception théologique d'où elles découlent. Dans la doctrine du polythéisme, le mal est permanent, l'humanité tourne pour ainsi dire dans un cercle vicieux; si les dieux ne relèvent pas l'homme qui tombe, comment les hommes concevraient-ils le pardon des injures? Ormuzd combat le mal, et il en triom-

(1) *Anquetil*, Vie de Zoroastre, T. I, 2e partie, p. 19.
(2) *Anquetil*, T. II, p. 260, 261, 265; T. I, 2e partie, p. 81, 174, 284, 285, 407.
(3) *Warren*, l'Inde anglaise en 1843 et en 1844, 2e partie, ch. 13.
(4) *Anquetil*, T. I, 2e partie, p. 89.

phera; puisque Dieu pardonne, pourquoi les hommes seraient-ils ennemis? Tous seront sauvés; des inimitiés éternelles seraient par conséquent impies.

La raison de la supériorité théologique du mazdéisme se trouve dans le dogme de la solidarité humaine qui implique celui de l'égalité. Les Grecs et les Romains n'ont connu que l'égalité entre *citoyens;* ils ne l'ont pas respectée dans l'*homme*. Le brâhmanisme allait plus loin : il rendait le Créateur complice de ses erreurs, en faisant remonter l'inégalité à Dieu. Les livres religieux des Parses ne consacrent pas les castes; il est vrai qu'on y trouve les quatre classes de prêtres, de guerriers, de laboureurs et d'artisans; mais il y a une différence fondamentale entre cette division et l'institution indienne. Brahma lui-même est l'auteur des castes; d'après la tradition mazdéenne, telle qu'elle est rapportée dans le *Boun-Dehesch* (1), Ormuzd a créé un premier couple, d'où est descendu le genre humain. Ainsi il y a égalité originelle entre les hommes; si l'inégalité s'est établie, c'est une des faces du mal, c'est l'œuvre d'*Ahriman* qui doit disparaître, et de fait, elle a disparu; l'égalité règne aujourd'hui chez les Parses, tandis que les castes se sont perpétuées dans l'Inde. Déjà dans la conception religieuse de Zoroastre, l'égalité est un dogme : tous les adorateurs d'Ormuzd revêtent le cordon sacré et portent le titre de mazdéisnant, comme tout disciple de Jésus-Christ porte celui de chrétien. L'égalité religieuse a pour conséquence inévitable l'égalité politique: les mazdéisnans ne forment qu'une seule famille, au sein de laquelle doit régner la charité (2).

La fraternité s'étend-elle aussi aux étrangers, à ceux qui ne suivent pas la loi d'Ormuzd? Une pareille conception était impossible dans l'ordre d'idées de la théologie ancienne. C'est déjà un immense progrès que d'aimer comme frères tous ceux qui adorent le vrai Dieu; mais par cela même que la charité a sa source dans la communion religieuse, elle ne peut pas embrasser les infidèles, ceux qui aux yeux des sectateurs d'Ormuzd sont des enfants

(1) *Anquetil*, T. II, p. 376. — *Rhode*, p. 177, 178.
(2) *Encyclopédie Nouvelle*, T. VIII, p. 808.

d'Ahriman. Zoroastre adresse ses bénédictions à tous les croyants; il prononce une imprécation de tourments et de malheurs contre les adorateurs des *Dews*. Il désire que le roi pur vive longtemps et que le roi impur soit anéanti. Le législateur, si charitable pour les mazdéisnans, devient cruel quand il s'agit des infidèles; il leur souhaite « un roi usurpateur, tyran, qui détruise l'abondance et frappe continuellement les biens et les fruits ». Le mazdéisnant doit tout donner aux croyants, rien à ceux qui ne pratiquent pas le culte de la lumière (1). S'il est médecin, il doit d'abord exercer son art sur le corps des adorateurs des *Dews;* la vie d'un impur n'est comptée pour rien (2).

Ces prières et ces vœux nous paraissent impies; ils révoltent notre sentiment d'humanité. Mais n'oublions pas que nous sommes dans un âge de lutte violente contre le mal qui déborde dans le monde : tous ceux qui ne se joignent pas à Ormuzd pour le combattre, deviennent complices d'Ahriman; il faut les détruire, pour que le bien s'établisse (3). Cette conception théologique est la source de l'intolérance qui a toujours distingué les adorateurs d'Ormuzd. L'intolérance des Perses, comme celle des chrétiens, impliquait l'ardent désir d'amener tous les hommes à l'adoration du vrai Dieu. Les disciples de Zoroastre espéraient, ainsi que ceux du Christ, que leur foi deviendrait celle de la terre entière : ils ne voyaient pas que leur unité renfermait le principe d'une division éternelle.

Les *Naçkas* sont une loi purement religieuse, et faite pour un peuple dont les relations avaient encore la simplicité du monde primitif. Le *Code de Manou* traite du commerce, des rapports avec les peuples étrangers, de la guerre, de la diplomatie : tout dénote une société plus avancée, plus compliquée. Dans les livres sacrés des Perses il n'est pas parlé du commerce (4); la guerre

(1) *Anquetil*, T. I, 2e partie, p. 106, 202, 111, 177.

(2) *Burnouf*, Journal Asiatique, juillet 1840, p. 36, 37.

(3) « Il faut que les hommes aient soin de pratiquer toutes ces choses. S'ils ne se conduisent pas selon ce que vous annoncerez au monde, qu'on leur coupe le corps de haut en bas, avec un couteau de fer » (*Anquetil*, T. I, 2e partie, p. 296).

(4) *Rhode*, die Zendsage, p. 525-527.

même y paraît à peine ; les guerriers sont représentés comme destructeurs des méchants, comme défenseurs des faibles (1). Soumise à l'intelligence, la force a une mission morale. Le mazdéisme inspire des sentiments de douceur peu compatibles avec les luttes des champs de bataille ; c'est peut-être la seule religion qui soit constamment restée étrangère aux sacrifices sanglants. Ces tendances pacifiques se sont perpétuées à travers les âges parmi les sectateurs d'*Ormuzd*. Les grands guerriers ont peu de prix à leurs yeux. Il y a parmi les conquérants un nom qui s'est attiré l'admiration des peuples ; les Parses maudissent et détestent Alexandre le Grand : ils le regardent « comme un pirate, un brigand, comme un homme sans justice et sans cervelle, né pour troubler l'ordre du monde, et pour détruire une partie du genre humain » (2). Le voyageur auquel nous empruntons ces détails, dit que les Parses n'ont pas tort de détester les conquérants, puisque c'est à eux qu'ils doivent leur ruine. Le mazdéisme n'aurait-il donc laissé d'autre trace dans le monde que quelques tribus obscures qui conservent avec une admirable persévérance le culte de leurs ancêtres ?

CHAPITRE IV.

INFLUENCE DU MAZDÉISME SUR L'HUMANITÉ.

Bien que les destinées primitives du mazdéisme soient obscures, un fait est constant, c'est qu'il s'étendit sur une grande partie de l'Asie occidentale (3). Les orientalistes découvrent tous les

(1) *Anquetil*, Zend-Avesta, T. II, p. 614, 266, ss. — « Allumer la guerre est un péché dans la doctrine de Zoroastre » (*ib.*, p. 46).

(2) *Chardin*, Voyage en Perse, T. XVII, p. 8 (éd. Lecointe).

(3) *Real Encyclopaedie der Alterthumswissenschaft*, T. IV, p. 1366. — *Movers*, Die Phoenizier, T. I, p. 70. — *Lassen*, Ind. Alt., T. I, p. 751, 752.

jours de nouvelles affinités entre les langues de l'Orient; les racines appartiennent à la langue zende ou au sanscrit qui en est une sœur. *Burnouf* a trouvé dans l'idiome des *Naçkas* les radicaux des noms qui désignent les lieux les plus considérables entre l'Iaxarte, l'Indus et l'Euphrate; ces contrées ont donc été occupées dans les temps antéhistoriques par la race âryenne; son culte a été la religion dominante de cette partie du monde. Il existe même des vestiges de croyances mazdéennes chez les nombreuses tribus qui occupent les plateaux de l'Asie Centrale : les Mongols conservent plusieurs coutumes qui dérivent de cette source antique et qui résistèrent à l'influence toute puissante du bouddhisme (1).

Lorsqu'une des branches âryennes devint conquérante et ambitionna la monarchie universelle, le pur culte d'Ormuzd avait déjà dégénéré; cependant les traits principaux subsistaient; partout où les Perses s'établirent, on doit donc s'attendre à ce que leurs croyances se soient implantées à la suite de leurs victoires. L'invasion de l'Égypte mit deux peuples théocratiques en présence; les mages exercèrent-ils une action sur le sacerdoce égyptien? Nous n'avons que des conjectures sur ces questions intéressantes. Les guerres remplissent exclusivement les récits des auteurs anciens; mais les idées circulaient avec les armées. Il est probable que la fusion des dogmes, dont l'Égypte devait être le théâtre, commença dès lors par le contact de la religion d'*Ormuzd* et de la science égyptienne. On ne peut douter que les doctrines persanes se soient propagées dans l'Occident; à l'époque de la décadence du polythéisme, le culte de Mithra envahit presque tout l'empire romain, bien que la Perse proprement dite restât en dehors de la domination de Rome (2). Le dieu de la Perse manqua de devenir celui du monde, lorsqu'Éliagabale, revêtu de la robe des mages, la tiare sur la tête, image vivante du soleil, monta sur le trône. Le culte asiatique prit une extension immense : on découvre encore aujourd'hui

(1) *Schmidt*, Forschungen im Gebiete der Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, p. 146-153.

(2) *Tychsen*, De religionum zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis. (*Comment. Societ. Goetting.*, T. XII, p. 3-21.)

en Allemagne des monuments élevés en l'honneur du dieu persan. D'après une tradition recueillie par Pline, les druides tireraient leur origine des mages[1]. La parenté des langues grecque, latine et germanique avec le zend atteste au moins d'antiques liens entre les populations de l'Europe et la famille âryenne. Nos ancêtres, en émigrant de l'Asie, emportèrent comme héritage les croyances de l'humanité primitive. Ces dogmes avaient-ils des rapports avec ceux de Zoroastre? La nuit des temps couvre le berceau des religions de l'Europe et de l'Orient, mais la communauté de race et de langage suppose une communion d'idées et de sentiments.

De plus hautes destinées étaient réservées au mazdéisme. Il y a dans la tradition sur la naissance de Jésus-Christ et les événements miraculeux qui l'accompagnèrent un mythe qui au premier abord paraît inexplicable. Dieu révèle la naissance de Jésus-Christ aux mages; les prêtres d'Ormuzd devinent le signe céleste, ils se réjouissent et viennent se prosterner aux pieds de l'enfant divin. Pourquoi parmi toutes les religions de l'antiquité, Dieu choisit-il le mazdéisme pour le mettre en relation avec la loi nouvelle? La question a préoccupé les théologiens et les savants. L'historien de *la Religion des anciens Perses*[2] répond que la Providence seule a le secret de la faveur qu'elle leur accorda; *Hyde* présume que Dieu avait un amour particulier pour cette nation, parce que seule avec les Juifs elle conserva le dogme de l'unité divine. *Origène* soupçonnait dans ce rapprochement, des rapports entre le culte âryen et le christianisme. Un philosophe français, entrant plus profondément dans le sens de la tradition, y voit, outre la parenté des deux religions, une reconnaissance de la supériorité du christianisme sur les croyances dont il s'inspira, mais en les dominant[3].

Les Pères de l'Église remarquèrent les analogies qui existent entre le culte d'Ormuzd et celui des chrétiens; ne pouvant se les expliquer naturellement par la voie du progrès et de la filiation des idées, ils crurent que c'était l'œuvre du démon[4]. Le savant

(1) *Plin.*, H. N., XXX, 4. — *Reynaud, Encyclopédie Nouvelle*, T. V, p. 405 bis.

(2) *Hyde*, Historia religionis veterum Persarum, c. 31.

(3) *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, T. VIII, p. 792.

(4) *Justin* remarque l'analogie qui existe entre les deux religions pour ce qui

Hyde, frappé de la pureté des dogmes mazdéens, supposa que Zoroastre fut élevé dans la connaissance du vrai Dieu chez les Juifs; d'après cela, il n'hésita pas à admettre que la foi des Perses était orthodoxe (1). Ces hypothèses font sourire les critiques modernes; si nous les mentionnons, c'est qu'elles sont un témoignage naïf des liens qui rattachent la religion chrétienne au mazdéisme. Il y a bien des choses obscures dans ces rapports; mais de ce que nous ne pouvons pas toujours les expliquer d'une manière satisfaisante, est-ce une raison pour les nier? De grandes phrases débitées du haut de l'orthodoxie et repoussant dédaigneusement toute origine humaine des croyances chrétiennes, ne détruisent pas le fait de l'analogie qui se trouve entre un dogme ancien et un dogme nouveau. Dès lors la filiation est probable. Pour le mosaïsme, elle est certaine; non pas que Moïse ait été le disciple de Zoroastre, mais les livres sacrés des Hébreux portent l'empreinte ineffaçable de la théologie mazdéenne.

Le mosaïsme primitif ne parle pas de l'immortalité de l'âme; il ne la nie pas, mais il ne l'enseigne point : il ne connaît que les biens et les maux de cette vie (2). C'est après la captivité d'Israël, que la vie future, avec ses récompenses et ses peines, paraît pour la première fois dans les écrits des prophètes. Où puisèrent-ils cette croyance? Ce n'est pas dans la tradition hébraïque, puisque celle-ci l'ignorait. Le dogme nouveau a tous les caractères qu'il présente dans les livres sacrés des Perses; ce fut donc la race zende qui initia les Hébreux à une croyance inconnue de leurs ancêtres. Les Juifs, transplantés à Babylone et placés ensuite sous la domination persane, vécurent au contact des adorateurs d'Ormuzd; ils adoptèrent la distinction des deux principes, sans parler des anges dont ils peuplèrent le ciel (3). Il est inutile d'insister; pour tout homme libre de préjugés religieux, cela ne fait plus l'ombre d'un doute. Par cela même il est prouvé que le christia-

concerne l'eucharistie (*Apolog.*, I, 66), *Tertullien* pour ce qui regarde le baptême (*De baptismo*, c. 5).

(1) *Hyde*, I, 10. — *Stuhr*, Die Religionssysteme des Orients, p. 373-375.

(2) *Ewald*, Geschichte des Volkes Israël, T. II, p. 120-122.

(3) *Röth*, die Zendsage, p. 358. — *Matter*, Hist. du gnosticisme, T. I, p. 78-116.

nisme se rattache au moins indirectement au mazdéisme. C'est la foi en l'immortalité qui distingue surtout la doctrine évangélique du vieux mosaïsme; et que croyaient les disciples du Christ? Précisément ce que croyaient les mazdéisnans : le ciel et l'enfer, la résurrection des corps et le jugement dernier. Il y a encore des analogies plus remarquables entre les deux religions, comme nous le dirons ailleurs. Mais ici la liaison historique nous fait défaut. Peu importe après tout : la parenté du mazdéisme et du christianisme est dès maintenant constante; cela suffit à notre but.

Le récit évangélique sur les mages a fait dire à un philosophe français que le mazdéisme abdiqua devant le Christ. Cela est vrai en ce sens, que l'éclat de la nouvelle religion fit pâlir la pure lumière d'Ormuzd. Mais il n'est pas vrai que la doctrine de l'Évangile soit en tout supérieure à celle de Zoroastre. Le christianisme, tel que les théologiens l'ont formulé, enseigne la croyance désolante de l'éternité du mal : pour des fautes commises par des êtres finis et imparfaits, il inflige des peines infinies et éternelles. La conscience moderne recule devant cette énormité; elle se refuse à croire qu'un Dieu de charité et de justice soit plus cruel et plus injuste que les hommes. L'humanité peut prendre appui dans ses aspirations sur l'antique tradition de Zoroastre. Le dogme persan frappa déjà les anciens; ils y trouvaient une image de leur âge d'or : « Tous les hommes, dit *Plutarque*, ne formeront qu'une république; ils parleront le même langage et jouiront de la félicité suprême[1]. » La croyance des Perses était bien supérieure aux fables païennes. Les anciens plaçaient leur idéal dans un passé imaginaire; pour l'avenir, ils n'avaient aucune espérance; ils croyaient à la vérité que le monde avait ses périodes de destruction et de renaissance, mais aucune idée de progrès ni même de bonheur ne s'attachait à cette conception : chaque âge était la reproduction exacte de celui qui l'avait précédé; les hommes recommençaient la même existence, ils commettaient les mêmes fautes et ils étaient soumis aux mêmes maux. Nous comprenons que les Indiens aient essayé d'échapper à cette éternité de misères,

(1) *Plutarch.*, de Iside, c. 47.

par le néant. Zoroastre a une doctrine plus consolante : il place son idéal dans l'avenir, et il enseigne que la lumière l'emportera sur les ténèbres : « Le jugement dernier, dans la croyance des Parses [1], est suivi d'une punition temporaire des méchants; après cela s'ouvre un âge d'or, comme disaient les Grecs : tous les hommes seront revêtus de corps immortels et assurés pour toujours de la félicité des anges; à la place même de l'enfer, on verra une contrée d'abondance et de délices. » L'humanité ne croit plus à la victoire absolue du bien, mais elle croit encore moins au mal absolu du dogme catholique; elle se rapproche plutôt du mazdéisme par sa foi au salut final de toutes les créatures. Cette foi a tant de puissance, qu'elle emporte ceux-là mêmes qui restent attachés à la vieille orthodoxie.

Ainsi le mazdéisme n'abdiqua point définitivement devant le Christ, dans la personne de ses mages; il conserva le dépôt d'une croyance qui lui donne une incontestable supériorité sur le christianisme traditionnel. Pourquoi donc s'est-il comme effacé, en disparaissant de la scène du monde pour devenir le partage d'une secte obscure? Le dogme mazdéen sur Dieu n'a pas la netteté, la précision qui distinguent la croyance chrétienne; il n'a pu se détacher entièrement du panthéisme indien. Ormuzd est une émanation de l'éternité ou de l'infini, au sein duquel il était primitivement confondu avec les ténèbres, et le monde est une émanation d'Ormuzd [2]. Cette conception a eu pendant longtemps une grande faveur en Orient; elle inspira les sectes puissantes qui menacèrent d'absorber le christianisme. La doctrine chrétienne de la création finit par l'emporter sur le gnosticisme et le manichéisme. A ce point de vue, nous croyons que l'abdication du mazdéisme devant le Christ est définitive.

(1) *Anquetil*, Zend-Avesta, T. III, p. 411-415.

(2) *Franck*, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, T. V, p. 14.

LIVRE TROISIÈME.

L'ÉGYPTE.

CHAPITRE I.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

---

§ I. *Grandeur de la civilisation égyptienne.*

« Il n'y a point de pays, dit *Hérodote,* qui renferme autant de merveilles que l'Égypte, où l'on voie tant d'ouvrages admirables et au-dessus de toute expression » (1). Lorsque les œuvres du génie égyptien, longtemps oubliées dans de mystérieuses solitudes, furent révélées par l'expédition française, elles arrachèrent le même cri d'admiration à l'Europe étonnée. A l'aspect des ruines de Thèbes, l'armée de Desaix fit entendre de longs applaudissements (2). Les savants qu'un conquérant civilisateur appela à la découverte de ce monde ignoré, écrivirent « que les Égyptiens s'étaient placés par

(1) *Herod.*, II, 35.

(2) *Denon*, Voyage en Égypte, T. II, p. 27. — Comparez *Description de l'Égypte*, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française, édit. de Panckoucke, in-8°, T. III, p. 287.

leurs monuments, au premier rang des peuples de la terre » (1). L'enthousiasme a résisté au temps; il inspire tous les voyageurs que l'amour de la science conduit sur les bords du Nil (2).

L'architecture est aussi bien que la littérature l'expression de la société; les monuments de l'Égypte nous autorisent donc à croire qu'elle a été le siége d'une civilisation avancée. Les magnifiques édifices élevés en l'honneur des dieux font pressentir le génie particulier de la race égyptienne : la nation qui les a conçus devait être une nation essentiellement religieuse. Mais si nous sommes en droit de revendiquer pour les Égyptiens une haute culture intellectuelle, il est difficile d'en assigner l'étendue et les limites. Pays des merveilles, l'Égypte est aussi le pays des mystères. On connaît la célèbre inscription du temple de Saïs : « Je suis tout ce qui a été, ce qui est, ce qui sera, et personne n'a encore percé le voile qui me couvre » (3). On peut dire aussi de l'Égypte, que personne n'a encore percé le voile qui la couvre. En vain ses monuments attestent sa grandeur; dès que l'on sort des généralités pour pénétrer le mouvement religieux qui s'est développé à l'ombre des sanctuaires, la lumière fait défaut; les opinions les plus contradictoires se produisent, favorables ou hostiles, suivant le système qui inspire les écrivains. Quelle est la mission de l'Égypte? est-elle restée isolée, repliée sur elle-même? les méditations de ses prêtres sont-elles perdues pour l'humanité, ou ont-elles été communiquées à d'autres nations? Question capitale, dont la solution nous révèlera la mission du peuple égyptien et le caractère de ses relations internationales.

(1) *Description de l'Égypte*, T. V, p. 599.

(2) *Champollion* fut étourdi et comme foudroyé à l'aspect des ruines de Karnac : « Les Égyptiens, dit-il, concevaient en hommes de cent pieds de haut; l'imagination qui en Europe s'élance bien au-dessus de nos portiques, s'arrête et tombe impuissante au pied des cent quarante colonnes de la salle de Karnac. »

Le plus universel des géographes, *Ritter*, après s'être enquis de tous les monuments de la Grèce et de Rome, de l'antiquité et des temps modernes, avoue qu'il n'y en a aucun qui puisse être comparé aux ruines de Thèbes. (*Afrique*, p. 416 de la traduction française.)

(3) *Plutarch.*, de Isid., c. 9.

§ II. *D'où procède l'Égypte?*

Placée entre l'Asie et l'Europe, l'Égypte participe du génie de ces deux mondes. Des traits frappants de ressemblance établissent la parenté du sacerdoce égyptien et des castes orientales. Mais moins isolée que l'Inde, l'Égypte entre en communication avec les peuples destinés à changer la face de la terre. Elle nourrit pendant quatre siècles dans son sein la nation extraordinaire qui reçut en dépôt le dogme de l'unité de Dieu et qui devait donner naissance au Christ. Elle entra en rapport avec la Grèce, et finit par devenir grecque. Les relations de l'Égypte avec l'Orient, les Hébreux et les Hellènes ne seraient-elles pas la marque extérieure de sa vocation? N'aurait-elle pas transmis à Moïse et aux Grecs la civilisation dont elle reçut les germes de l'Asie et qu'elle développa dans ses temples? Consultons les traditions et les monuments pour nous éclairer sur les liens qui unissent les nations dominantes de l'antiquité.

Les Égyptiens disaient que leur pays était le berceau de l'humanité (1). Mais ils se sont chargés eux-mêmes de démentir cette haute ambition : leurs monuments constatent l'existence sur le sol de l'Égypte d'une population étrangère à l'Afrique. On a cru longtemps que les Égyptiens étaient une branche de la race qui peuple le centre et l'occident de ce continent. Cette opinion, fondée sur le témoignage d'Hérodote (2), a pour elle la ressemblance qui existe entre les Coptes, descendants des anciens Égyptiens, et les Nègres. L'étude des monuments, qui dépeignent avec une scrupuleuse exactitude les caractères des diverses nations qui y figurent, ne permet plus d'admettre l'identité absolue des habitants de l'Égypte et des Africains. Mais tout doute n'a pas disparu. Le savant *Heeren* dit que les castes des prêtres et des guerriers se distinguent par leur couleur des castes inférieures, que les premières appartiennent

(1) *Diodor.*, I, 10.

(2) *Hérodote* dit que la couleur des Égyptiens est noire, et leur chevelure crépue (*Herod.*, II, 104).

à l'Asie et les dernières à l'Afrique (1). Il y a des égyptologues qui vont plus loin, et revendiquent pour tout le peuple égyptien, une descendance caucasienne : si certains traits paraissent rappeler le type nègre, il faut, disent-ils, attribuer cette ressemblance à l'altération produite par le mélange des races ; ce fait explique aussi le sentiment du Père de l'Histoire (2). La physiologie paraît donner raison à *Heeren*. L'examen des momies a prouvé qu'il existait trois races en Égypte, une race africaine qui ressemble aux Nubiens modernes, une race caucasienne et une race sémitique ou arabe (3) : les deux derniers types appartiennent à une même souche. D'après cela, il est probable que les castes inférieures étaient indigènes, et que des émigrants venus de l'Asie formèrent les castes dominantes. L'existence des castes suffirait à elle seule pour établir le fait de l'invasion d'un peuple étranger, et de l'assujettissement des autochthones (4).

Quels étaient les conquérants? L'organisation sociale des Égyptiens remonte au moins à quatre ou cinq mille ans avant notre ère ; c'est assez dire que nous ne pouvons avoir des notions certaines sur leur histoire primitive. Cependant la science croyait avoir trouvé la solution de ce problème si intéressant pour la filiation ou la parenté des civilisations. Une opinion qui a pour elle l'autorité des savants les plus éminents, rattache l'Égypte à l'Inde.

« La population, sinon la civilisation de l'Égypte, dit-on, est descendue successivement de l'Éthiopie dans la vallée du Nil. D'où venaient les prêtres et les guerriers qui soumirent cette partie de l'Afrique à leur domination? Les traditions nous conduisent dans l'Inde. Philostrate dit que les Éthiopiens étaient une race indienne,

(1) *Heeren*, Ægypten, Sect. I. Supplem., p. 353, 355. — Cette opinion est suivie par *Von Bohlen* (Das alte Indien, T. I, p. 48).

(2) *Ampère*, Voyages et recherches en Égypte (*Revue des deux mondes*, 1848, T. II, p. 48; T. III, p. 647, s. — *Champollion*, dans l'Égypte, par *Champollion Figeac*, p. 26, 27. — *Wilkinson*, Manners and Customs of the ancient Egyptians, T. I, p. 2, 3.

(3) *Morton*, Crania ægyptiaca, cité par *Sharpe*, Geschichte Ægyptens, deutsch von Jalowicz, T. I, p. 3.

(4) *Niebuhr*, Vorträge über alte Geschichte, T. I, p. 66.

forcée de s'expatrier comme impure; ce témoignage, bien que vague, prouve que, dans l'opinion de l'antiquité, il y avait un lien de sang entre les deux peuples. Le Syncelle et Eusèbe s'expriment d'une manière plus positive. Il est vrai que les colonies dont parlent ces auteurs se rapportent à une époque postérieure à l'organisation de l'Égypte; mais les dates sont peu importantes, le fait essentiel est celui de l'émigration qui suppose une liaison entre l'Inde et l'Afrique. Ne serait-ce point par un souvenir de cette parenté que les côtes méridionales de la Mer Rouge reçurent souvent, même dans le langage historique et géographique des anciens, la dénomination d'*Inde*, ou l'épithète d'*indiennes?* Par une remarquable coïncidence, l'Inde, si peu soucieuse de l'étranger, a conservé une tradition d'après laquelle un de ses héros mythiques aurait conquis l'Égypte. Les relations commerciales qui avaient lieu entre l'Inde, l'Arabie et l'Afrique rendaient la colonisation possible; elle devient probable par les étonnantes analogies qui existent entre les Égyptiens et les Indiens. »

« La ressemblance physique est frappante. La constitution politique des deux peuples est la même. Un ordre sacerdotal domine dans l'Inde et en Égypte. Le culte se manifeste par les mêmes actes : sanctuaires, sacrifices, pèlerinages, pénitences, processions, sont identiques : on trouve chez les Indiens l'adoration des animaux que l'on croyait particulière à l'Égypte. Hérodote remarque comme un caractère distinctif des Égyptiens, leur croyance à la transmigration des âmes : ce dogme fait le fond de la religion indienne. Il n'y a pas jusqu'au célèbre jugement des morts qui existe dans l'Inde avec tous les détails que donnent les historiens grecs. Que chez deux peuples placés dans des climats différents, il n'y ait pas eu identité parfaite de développement, qui s'en étonnerait ? La littérature jeta sur les bords du Gange un éclat aussi vif que chez les Grecs, tandis que l'Égypte n'a laissé d'autres monuments de son activité intellectuelle que les hiéroglyphes. L'écriture et la langue diffèrent. Ces différences s'expliquent ; en admettant même que la civilisation égyptienne a ses racines dans l'Orient, la masse des habitants appartenait cependant à une race indigène ; les colons indiens, peu nombreux, n'ont pas eu la

puissance de faire de l'Afrique une reproduction de l'Inde. »

L'origine indienne de l'Égypte, appuyée sur l'autorité des savants les plus illustres (1), passa dans l'histoire comme une vérité incontestable. Cependant, d'après les dernières recherches sur l'Inde et l'Égypte il faut ranger cette opinion au nombre des erreurs historiques : aussi a-t-elle été abandonnée par ceux-là mêmes qui l'avaient soutenue avec le plus de chaleur (2). Le système de la colonisation indienne suppose l'antériorité de la civilisation de l'Inde. Ce fait paraissait certain, d'après la haute antiquité réclamée par les brâhmanes ; mais leurs milliers de siècles se sont trouvés fabuleux, tandis que les monuments de l'Égypte prouvent que son histoire remonte à une époque où la race âryenne n'occupait pas encore l'Inde (3). L'hypothèse de la filiation indienne de l'Égypte tombe devant ce simple rapprochement. Une étude plus attentive des deux peuples a aussi fait ressortir des différences profondes, là où dans le principe on n'avait aperçu que des ressemblances.

Il y a entre les grandes nations de l'Orient des analogies qui tiennent à la vie intime des peuples. Leurs traditions s'ouvrent toutes par un déluge ; on en trouve le souvenir chez les Hébreux,

(1) *Meiners*, Commentatio de veterum Ægyptiorum origine (*Comment. Societ. Goetting.*, T. X, p. 57-59). — *Heeren*, des Indiens, Sect. II ; Ægypten, Sect. II. — *Creuzer*, Symbolik, T. I, p. 415. — *F. Schlegel*, Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, p. 112. — *Goerres*, Mythengeschichte, T. II, p. 435, 436. — *Leo*, Universalgeschichte, T. I, p. 80, 81. — *Raumer*, Vorlesungen über die alte Geschichte, T. I, p. 89. — *Von Bohlen*, Das alte Indien (la parenté des civilisations de l'Inde et de l'Égypte est l'idée dominante de ce savant ouvrage). — *Jones*, Asiatic Researches (T. I, p. 18 de la traduction allemande). — Cette opinion, abandonnée aujourd'hui par les égyptologues, se trouve encore dans des ouvrages récents : *Cantu*, Histoire universelle, T. I, p. 468-472. — *Munk*, Palestine, p. 153.

(2) *Von Bohlen*, le partisan le plus décidé de la filiation indienne, a fini par abandonner son opinion (*Lepsius*, Chronologie der Ægypter, T. I, p. 3, note).

(3) La haute antiquité des Égyptiens est attestée par des témoignages irrécusables. Leur chronologie est authentique dès l'époque de Ménès, quatre mille ans avant notre ère ; il faut supposer plus d'un millier d'années avant Ménès pour le développement d'une culture qui avait atteint son plus haut degré, lors de la construction des Pyramides (3430 ans avant notre ère). L'histoire certaine de l'Orient (des Chinois, des Indiens, des Babyloniens) ne va pas au-delà de 2300 à 2500 ans avant Jésus-Christ (*Lepsius*, Chronologie der Ægypter, T. I, p. 3).

les Babyloniens, les Chinois [1]. Au déluge se rattache l'idée des quatre âges de l'humanité qui existe également chez tous les peuples de l'Asie, chez ceux qui appartiennent à la famille sémitique, aussi bien que chez les nations indo-germaniques [2]. La division du temps qui touche tout ensemble aux croyances, aux institutions et aux habitudes de l'existence journalière, est la même dans tout l'Orient [3]. Voilà des marques certaines d'une origine commune. L'Égypte se sépare en tous ces points de l'Asie. Il n'y a pas de trace d'un déluge chez les Égyptiens; à l'époque où les peuples orientaux placent ce cataclysme mémorable, l'Égypte entre déjà dans une nouvelle ère de sa civilisation. Le mythe de la création qui est presque identique dans tous les livres sacrés de l'Orient, manque chez les Égyptiens. La division du temps diffère [4].

L'antique culture de l'Égypte, les différences qui la distinguent de l'Asie, seraient-elles une preuve qu'il n'y a aucun rapport entre ces deux mondes? Quelques savants, voyant les Égyptiens prendre un développement original dans leur vallée solitaire à une époque où les autres peuples n'avaient pas encore conscience d'eux-mêmes, ont soutenu qu'ils étaient autochthones [5]. La conclusion que l'on tire de l'ancienneté des traditions de l'Égypte à l'antériorité de son existence ou du moins de sa civilisation nous paraît hasardée. La race égyptienne était douée à un haut degré du sens historique qui fait défaut à l'Orient [6]; les popu-

(1) Par une coïncidence remarquable, la date de ce déluge est à peu près la même chez tous ces peuples (*Lepsius*, Chronologie der Ægypter, T. I, p. 20, 21).

(2) *Ewald*, Geschichte des Volkes Israël, T. I, p. 304, 305.

(3) Tous les peuples de l'Orient avaient des mois lunaires et des semaines de sept jours (*Lepsius*, ib., T. I, p. 21, 22).

(4) L'année des Égyptiens est l'année solaire; leurs semaines sont de dix jours (*Lepsius*, ib., T. I, p. 21-24).

(5) *Röth*, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, T. I, p. 82, 84.

(6) *Lepsius* (T. I, p. 33-39) a mis dans tout son jour ce trait caractérisque des Égyptiens. Le sol de l'Égypte est couvert de monuments. Ces ouvrages attestent le sens historique de la nation; ils sont tous littéralement couverts d'inscriptions. On reproche aux peuples modernes l'abus de l'imprimerie; si nous avons la manie des livres, les Egyptiens avaient celle des inscriptions; il n'y avait pas de colosse, pas d'amulette, pas de meuble qui ne portât au moins le nom de son propriétaire.

lations asiatiques ont donc pu exister, se développer même, sans laisser de souvenir de leur vie intellectuelle et politique. Qui oserait assurer d'ailleurs que les monuments manquent entièrement à l'Asie, et que de nouvelles découvertes ne viendront pas renverser un édifice reposant sur des hypothèses? Déjà Ninive est sortie de son tombeau séculaire et l'ingénieux investigateur de ses ruines revendique en faveur de l'Assyrie une antiquité aussi haute que celle de l'Égypte (1).

L'autochthonie des Égyptiens n'a point trouvé faveur, pas même auprès des égyptologues. Ils les considèrent comme une branche du tronc oriental, détachée de bonne heure et prenant dans un pays à part un caractère original, mais gardant néanmoins dans sa langue et dans sa religion des traces de son origine asiatique (2). La langue égyptienne, cet hiéroglyphe de la science, commence enfin à nous dévoiler ses mystères : elle a dû renoncer à ses prétentions d'originalité; on lui a trouvé une double affinité avec les langues indo-germaniques et avec les langues sémitiques (3). L'identité du langage est la marque la plus certaine d'une souche commune. Les progrès étonnants de la philologie orientale légitiment l'espoir qu'un jour la filiation et la parenté des peuples, qui jusqu'ici ne reposent que sur des conjectures, entreront dans le domaine des faits historiques. Tant que la science des langues comparées ne sera pas parvenue à sa dernière perfection, les origines de l'Égypte resteront un sujet de discussion. Les probabilités, qui il y a un demi-siècle portaient les savants à chercher le berceau de sa civilisation dans l'Inde, semblent aujourd'hui nous appeler à Babylone.

Les Égyptiens disaient que les Chaldéens de Babylone étaient une de leurs colonies (4). La parenté des deux peuples, que cette prétention atteste, est confirmée par la tradition hébraïque : *Nem-*

(1) *Layard*, Nineveh and its Remains, T. II, p. 225.

(2) *Bunsen*, Ægyptens Stellung in der Weltgeschichte, T. I, p. 515. — *Lepsius*, Chronologie, T. I. — *Wilkinson*, Manners and Customs, T. I, p. 3.

(3) *Lassen*, Ind. Alterth., T. I, p. 25. — *Von Bohlen*, Das alte Indien. T. II, p. 455-461. — *Bunsen*, T. IV, p. 114, 133.

(4) *Diodor.*, I, 81.

rod, le fondateur de Babylone, descend de *Kusch*, frère de *Mizraïm;* le nom de *Nemrod* est égyptien, de même que celui de *Nitokris*. Les égyptologues ont signalé des rapports remarquables entre les Égyptiens et les Babyloniens. Les poids et les mesures sont identiques. La science astronomique des Chaldéens, devenue si célèbre, repose sur les mêmes fondements que l'astronomie égyptienne (1). D'après les Égyptiens, les Chaldéens puisèrent ces connaissances chez leurs prêtres. Les anciens rapportent également à l'Égypte l'origine de la religion assyrienne (2).

Les analogies sont constantes et elles sont tellement spéciales qu'elles doivent découler d'une même source. Mais est-ce l'Égypte qui procède de la Chaldée, ou est-ce la Chaldée qui procède de l'Égypte? Si l'on s'en tient aux faits connus, on serait tenté de se prononcer pour l'Égypte : les documents nous montrent les Égyptiens civilisés à une époque où la Babylonie n'est pas encore constituée. Cependant le savant *Lepsius*, à qui nous empruntons ces observations, ajoute qu'il est possible que les Chaldéens et les Égyptiens tiennent leur civilisation d'une source commune (3). Mais ici toute base historique nous fait défaut; nous n'avons qu'une probabilité, c'est la croyance générale que la culture intellectuelle a son berceau dans l'Orient.

Au milieu de ces incertitudes, un fait reste acquis à la science, c'est que les racines de l'Égypte sont en Asie. La théocratie qui caractérise l'Orient est aussi l'élément essentiel de la société égyptienne; mais elle se transforma en se rapprochant de l'Occident. Si nous comparons l'Égypte avec l'Inde, nous verrons qu'un progrès considérable a été accompli dans la vallée du Nil.

(1) *Lepsius*, Chronologie, T. I, p. 222, s.

(2) *Diodor.*, I, 28. — *Lucian.*, De Syria Dea, § 2.

(3) *Lepsius*, Chronologie, T. I, p. 233. — Telle est aussi l'opinion de *Letronne*, Origine du zodiaque grec, p. 58, et de *Bunsen*, Ægypten, T. VI, p. 19, ss.

§ III. *Progrès de l'Orient à l'Égypte.*

N° 1. Différences entre les castes de l'Égypte et celles de l'Inde. Germe d'unité.

Au premier abord, les castes égyptiennes paraissent être la reproduction de celles de l'Inde, tant les analogies sont nombreuses. Les grandes divisions étaient les mêmes (1). Les prêtres formaient l'ordre dominant; ils étaient dépositaires des sciences qui, dans les idées de l'Orient, se lient à la religion ou en dérivent : la philosophie, les lois, l'astronomie, les mathématiques, la médecine, étaient le vaste domaine abandonné au sacerdoce. La supériorité d'intelligence entraînait une suprématie politique : la plus grande, la plus riche partie du sol appartenait aux prêtres : les grands pontifes étaient les égaux des pharaons. Les rois étaient choisis dans la caste des guerriers; ceux-ci formaient en quelque sorte un peuple à part, qui habitait des districts particuliers. Dans les sociétés théocratiques, les guerriers occupent un rang secondaire. Les rois passaient leur vie dans la compagnie des prêtres; ils dépendaient d'eux par le cérémonial; les oracles et l'astrologie les guidaient dans toutes leurs entreprises. Le sacerdoce était donc le véritable maître de l'État. Les castes inférieures ont peu d'importance. Il y avait aussi en Égypte, comme dans l'Inde, une classe d'êtres abjects, impurs, objet du mépris universel : les gardeurs de pourceaux étaient exclus des temples; les Égyptiens détestaient en eux les terribles Nomades qui menaçaient continuellement leur repos et qui longtemps avaient foulé en vainqueurs insolents leur sol sacré.

Cependant malgré la ressemblance entre les castes de l'Égypte et celles de l'Inde, il y a des différences essentielles. La destinée des castes supérieures dans les deux pays est la marque d'un développement différent. Prêtres et guerriers ne peuvent coexister

(1) *Herod.*, II, 36, sqq., 164, sqq.; *Diodor.*, I, 69, sqq.

sans combattre pour la suprématie. Quel fut le résultat de cette lutte sur les bords du Nil et du Gange ? Au moment où l'Égypte sort de son isolement pour figurer dans l'histoire du monde, l'élément guerrier l'emporte sur l'élément sacerdotal, la domination des prêtres est en pleine décadence; bientôt la théocratie fait place à une monarchie grecque. Les annales de l'Inde présentent un tout autre spectacle. Les kchattriyas luttent vainement contre la caste protégée des dieux ; ils finissent par disparaître, au point qu'aujourd'hui il est difficile de trouver des traces de leur existence dans les mêmes contrées où les brâhmanes sont encore révérés. Un prêtre égyptien voulut donner à son ordre la domination exclusive que les brâhmanes avaient dans l'Inde ; il s'empara du trône et accabla la caste guerrière de mépris et d'outrages ; mais, chose remarquable, Séthos figure dans l'histoire comme un usurpateur (1); son règne, loin d'arrêter la ruine de la caste sacerdotale, ne fit que la précipiter. Les idées grecques ne tardèrent pas à envahir l'Égypte, en attendant que les soldats d'Alexandre vinssent s'asseoir sur le trône des pharaons.

A quelle cause tient la destinée différente du sacerdoce en Égypte et dans l'Inde? Chez les Indiens, les castes ont une sanction religieuse; l'inégalité procède de Dieu : de là cette persistance et cette immobilité qui nous étonnent. En Égypte, les prêtres ne paraissent pas avoir rapporté l'institution des castes au Créateur. Dieu fait le brâhmane; un kchattriya ne peut s'élever à la caste sacerdotale que par une intervention divine. Il n'en était pas de même en Égypte ; les membres des deux classes privilégiées pouvaient occuper indifféremment des fonctions religieuses ou militaires ; le mariage entre les deux ordres était permis (2). Quant aux castes inférieures, elles se sont pour ainsi dire formées naturellement, sous l'influence de circonstances locales. Une partie du territoire ne se prêtant pas à l'agriculture était destinée à servir de demeure aux pasteurs ; les riverains du Nil restèrent pêcheurs et bateliers ; les plaines devinrent le séjour de ceux que leur génie appelait

(1) *Herod.*, II, 141, 147.

(2) *Ampère*, dans la *Revue des deux mondes*, 1848, T. III, p. 648.

aux travaux de l'agriculture et de l'industrie. La différence d'origine, jointe aux occupations diverses que commandait la nature du sol, explique suffisamment la division des Égyptiens en castes [1].

Ainsi la religion n'était pas, comme dans l'Inde, un obstacle invincible à ce que l'idée de l'unité et de la solidarité des hommes pénétrât dans les esprits. Cette doctrine s'est effectivement fait jour chez les Égyptiens; nous croyons l'entrevoir dans une de leurs pratiques religieuses : les habitants, en offrant des sacrifices, priaient les dieux de détourner les malheurs qui pourraient arriver à toute l'Égypte ou à eux-mêmes [2]. Il y avait encore un autre peuple dans l'Orient chez lequel les individus comprenaient la nation entière dans leurs prières, les Perses; et chez les Perses, l'institution des castes n'existait point. Ces sentiments supposent une conception de l'humanité toute différente de celle qui fait le fond de la religion brâhmanique. N'y a-t-il pas là le germe du dogme de l'*unité*, tandis que les castes sont l'expression de la *division?*

La différence entre l'Inde et l'Égypte est fondamentale. Si l'idée de l'égalité n'a pas transformé la société égyptienne, elle s'est cependant manifestée dans la religion et dans les lois. Les castes supérieures de l'Inde étaient seules initiées à la doctrine religieuse; il n'y avait entre elles et les autres castes aucun rapport ni de justice, ni d'humanité. La condition des tchândâlas dépasse tout ce que l'on peut imaginer de dégradant. Les Égyptiens ne connaissaient point le privilége odieux de la *double naissance :* la loi religieuse était une, la même pour toutes les classes; il n'y avait qu'un culte, les fêtes étaient communes à toute la nation [3]. L'Égypte avait, il est vrai, une caste méprisée, que l'on a comparée aux parias, mais on ne voit pas qu'elle ait admis les conséquences que les Indiens dérivaient du dogme révoltant de l'impureté. Quelques débris de lois

(1) *Hérodote* les appelle γένεα, terme dont il se sert habituellement pour désigner les différentes *tribus* d'un peuple (*Herod.*, II, 164; cf. I, 101, 125. — *Heeren*, Ægypten, Sect. I, p. 526-529).

(2) *Herod.*, II, 39.

(3) *Bunsen*, Aegypten, T. VI, p. 570.

conservés par Diodore semblent dénoter au contraire chez les Égyptiens une tendance à l'humanité envers tous les êtres, sans distinction de caste. Celui qui pouvant sauver un homme attaqué ne le faisait pas, était puni aussi rigoureusement que l'assassin. Une loi plus remarquable encore infligeait la peine capitale pour le meurtre d'un esclave, aussi bien que pour celui d'un homme libre (1). Chose étonnante, c'est un peuple à castes qui partage avec les Athéniens la gloire d'avoir porté la seule loi d'égalité qui ait été faite dans l'antiquité païenne pour les esclaves.

Les Égyptiens avaient donc l'instinct de l'unité humaine. Les castes sont de l'essence de l'Inde; en Égypte elles n'étaient qu'une institution politique, dont le cours naturel des choses devait amener la dissolution. Moïse, élevé par des prêtres égyptiens, consacra l'égalité religieuse; des colonies égyptiennes portèrent la civilisation en Grèce, sans y implanter les castes. Ainsi l'Égypte est une transition entre l'Orient et l'Occident : elle tient à l'Asie par le régime théocratique : elle se rapproche de la Grèce parce que sa constitution porte en elle des germes de transformation.

N° 2. Doctrine religieuse. La sagesse égyptienne.

S'il y a progrès de l'Orient à l'Égypte, il est probable qu'il est dû à une conception religieuse, car dans les théocraties, la politique et le droit ne sont qu'une manifestation de l'idée théologique. Mais quels étaient les dogmes du sacerdoce égyptien? Cette question nous conduit dans un champ d'interminables controverses. On sait que le culte populaire était le plus grossier polythéisme : l'adoration des animaux se rapproche du fétichisme des sauvages plus que de la religion de Rome et de la Grèce. La caste sacerdotale ne s'est-elle pas élevée au-dessus de ces ignobles superstitions? Les anciens la croyaient en possession d'une doctrine secrète.

(1) *Diodor.*, I, 77. Nous citerons encore la loi qui défend au créancier de porter atteinte à la liberté personnelle de son débiteur. Les Égyptiens sont peut-être le seul peuple de l'antiquité qui n'ait pas admis l'emprisonnement ou la servitude pour dettes (*Diodor.*, I, 79).

Plutarque dit que les mystérieux sphynx, placés au seuil des temples, étaient le symbole de la doctrine cachée que l'on y professait. Saint *Clément d'Alexandrie*, si bien placé pour s'instruire des antiquités égyptiennes, nous apprend que la science des choses divines n'était communiquée qu'aux rois et à ceux des prêtres qui méritaient cette initiation par leur sagesse. *Origène* croit également que le sacerdoce enseignait ses dogmes dans les mystères, tandis que la masse du peuple ne connaissait que les fables (1). A raison même du voile qui couvrait la sagesse égyptienne, l'on s'en faisait une idée exagérée. Les derniers représentants de la philosophie, les néoplatoniciens, attribuèrent à l'antique Égypte la connaissance de toutes les vérités que la philosophie et la religion avaient révélées à l'Orient et à l'Occident (2) : pour créer des titres à cette superbe prétention, ils se mirent à écrire des livres sous le nom d'Hermès, le Thoth égyptien, bizarre mélange de doctrines philosophiques, de croyances orientales et de sentiments chrétiens (3).

Les savants modernes ont longtemps ajouté foi aux traditions anciennes, même aux livres apocryphes d'*Hermès* (4). Si on leur demandait ce qu'était devenue la sagesse tant vantée des Égyptiens, ils répondaient que les prêtres ne l'enseignaient que dans les mysstères, et qne cet enseignement oral se perdit avec l'indépendance et la civilisation de l'Égypte (5). D'autres supposaient que l'écriture hiéroglyphique était destinée à voiler la science sacerdotale aux yeux des profanes (6). La clef des hiéroglyphes étant perdue, le champ

(1) *Plutarch.*, De Isid., c. 9. — *Clement. Alex.*, Strom., V, 7, p. 508 (670). — *Origen.*, c. Cels., I, 12; *Id.*, De principiis, III, 3.

(2) *Real Encyclopædie der classischen Alterthumswissenschaft*, T. I, p. 104, 110. C'est d'après ces sources que *Creuzer* a cherché à reconstruire les dogmes égyptiens (*Symbolik*, T. II, ch. 3).

(3) *Baehr*, Real Encyclopædie der Alterthumswissenschaft, au mot *Hermes*. — *Egger*, Dictionnaire des sciences philosophiques, T. III, p. 77-83.

(4) Le plus célèbre défenseur de la sagesse des Égyptiens est le théologien anglais *Cudworth*, qui se fit une arme de leur religion contre l'incrédulité de ses contemporains (*Systema intellectuale*, c. IV, § 8).

(5) *Kircher*, Œdipus ægyptiacus, p. 115.

(6) *Cudworth*, p. 371. — *Kircher*, ib., Préface de *Schott*.

était ouvert aux hypothèses. Les savants ne doutaient pas que le sacerdoce ne connût un Dieu créateur (1); ils allaient jusqu'à lui attribuer la connaissance du dogme de la Trinité (2). Pour expliquer la sublimité de ces croyances chez une nation païenne, on supposait des communications entre l'Égypte et les patriarches. *Kircher* a là-dessus toute une histoire, qu'il rapporte sans manifester le moindre doute, comme s'il s'agissait d'un fait contemporain, authentique. *Thaut* ou *Hermès* était disciple des patriarches; le savant jésuite donne l'année, presque le jour de la naissance de ce sage, que « Dieu envoya au genre humain encore inculte pour l'instruire ». Il fut initié à la vérité par Noë et ses descendants; après avoir passé quelque temps en Italie, il alla en Égypte, où régnait alors le roi Mizraïm; il lui enseigna la science et la politique qui servirent de base à la constitution égyptienne (3).

La réaction qui se fit au dix-huitième siècle contre tout ce qui s'appelle théocratie, ébranla également l'autorité séculaire des prêtres égyptiens. Le sentiment religieux s'étant altéré, on ne chercha plus dans les cultes anciens l'adoration d'un être suprême; les uns, renouvelant le système d'Evhémère, firent de la religion égyptienne une histoire symbolique (4); d'autres, une représentation des travaux de la vie civile, notamment de l'agriculture (5). Une opinion qui trouva faveur en France et en Allemagne ne vit dans tous les cultes, et surtout dans celui de l'Égypte, qu'un système astrologique ou astronomique (6).

Le dix-neuvième siècle respecte les croyances religieuses, quelles qu'en soient les aberrations; mais poussant jusqu'à l'extrême l'es-

(1) *Jablonski*, Pantheon Aegyptiorum, Prolegomena, p. 46, et P. I, p. 38-41, 81-83. — *Cudworth*, T. I, p. 371. — *Kircher*, T. I, p. 147, 149.

(2) *Cudworth*, d'après *Jamblique*, p. 412, 413. — *Kircher*, T. I, p. 154. — *Maurice*, Indian Antiquities, T. IV, p. 294-326.

(3) *Kircher*, T. I, p. 114, 115. — Comparez *Jablonski*, Pantheon ægypt., Prol., p. 46. — *Wilkinson* reproduit les idées fondamentales de *Kircher*, de *Cudworth* et de *Jablonski* (T. IV, p. 185-188).

(4) *Zoëga*, De origine et usu obeliscorum (1797).

(5) L'abbé *Pluche*, Histoire du ciel (1758).

(6) *Dupuis*, De l'origine des cultes. — *Gatterer*, De theogonia ægyptiaca, dans les *Comment. Soc. Goetting.*, T. VI.

prit critique qui le distingue, il a la prétention de refaire l'histoire ancienne, et de connaître, mieux que les anciens, les origines des choses et les mystères les plus cachés. Cette audace a produit des travaux remarquables, mais elle a aussi son écueil. Dès que l'on part d'un doute préconçu, il n'y a rien que l'on ne puisse contester : où sont les témoignages qui donnent une conviction complète à l'esprit? où sont les autorités qui n'ont point leur côté faible et attaquable? De là il est arrivé que les écrivains modernes ont rejeté des faits universellement admis par l'antiquité. Des savants allemands, anglais, hollandais[1] représentent la religion égyptienne comme une adoration des éléments de la nature; ils nient que les prêtres aient eu une doctrine supérieure, enseignée dans les temples; si on leur oppose l'autorité de Plutarque, des néoplatoniciens, de saint Clément, d'Origène, ils répondent que les philosophes ont attribué leurs propres sentiments aux Égyptiens.

Les égyptologues protestent contre cet abaissement systématique de la science sacerdotale. Tous ceux qui ont visité l'Égypte, se sont refusés à croire que les prêtres n'aient eu d'autre croyance qu'un polythéisme plus ou moins matériel. Nous ne parlons pas de Champollion; il s'est exagéré, pourrait-on dire, l'importance de ses découvertes; comme tout inventeur, il a présenté sous le jour le plus favorable l'antique science dont il a retrouvé la clef. Mais on ne recusera pas le témoignage des savants français qui accompagnèrent le général Bonaparte en Égypte; quoique nourris de l'esprit du dix-huitième siècle, ils se sont dit, à la vue des ruines de l'ancienne société égyptienne, que tant de grandeur dans les arts destinés à célébrer les dieux ne pouvait s'allier à tant de petitesse dans les idées religieuses. Un des derniers voyageurs anglais, le savant *Wilkinson*, admet que les prêtres égyptiens avaient des dogmes secrets enseignés dans les mystères; il leur reproche seulement de n'avoir pas communiqué au peuple une science « estimée si haut par le christianisme

(1) *Haakh*, Real Encyclopædie der Alterthumswissenschaft, au mot *Ægyptische Religion*. — *Prichard*, Darstellung der ægyptischen Religion, übersetzt von *Haymann*. — *Van Limburg Brouwer*, Gedachten over het verband tusschen de godsdienstige en zedelyke beschaving der Egyptenaren.

naissant, qu'il glorifia le grand législateur des Hébreux d'y avoir été initié » (1). Mais quelle était cette doctrine ? Sur cette question le doute règne toujours. Les livres où les prêtres déposèrent leur science sont perdus. Les inscriptions hiéroglyphiques dans lesquelles les savants espéraient trouver le trésor de la sagesse égyptienne, sont étrangères aux mystères de la religion. Nous n'avons que les rapports des écrivains grecs, mais leurs récits datent de la décadence de l'Égypte ; lorsqu'elle était au faîte de sa puissance, lorsque sa civilisation avait atteint son plus haut degré de développement, elle vivait isolée et les autres peuples étaient encore dans la barbarie. Le royaume des Pharoons est donc toujours une terre inconnue. Dans cette obscurité, et au milieu de ces incertitudes, il ne nous reste qu'une chose à faire, c'est de nous en tenir aux rapports de l'antiquité, en les contrôlant, quand la chose est possible, par les découvertes des égyptologues.

La science de l'Égypte était l'objet d'une admiration universelle chez les anciens. Quand le poëte hébreu veut glorifier le roi représenté dans les livres sacrés comme le plus sage des hommes, il dit que la sagesse de Salomon surpassait toute celle des Égyptiens (2). Parmi les Grecs, les riverains du Nil jouissaient également d'une haute estime (3). Cette réputation était évidemment l'apanage des prêtres (4) ; elle attira dans leurs sanctuaires les législateurs, les philosophes, les poëtes, les artistes de la Grèce (5). Peu importe que la tradition de ces voyages ne soit pas à l'abri de la critique ; même fabuleuse, elle ne peut avoir pour fondement que la croyance universelle de la Grèce et du monde ancien à une

(1) *Wilkinson*, Manners and Customs, T. I, p. 273 ; T. IV, p. 164.

(2) I *Rois*, IV, 30.

(3) *Herod.*, II, 160 : « Les Éléens se vantaient d'avoir établi les lois les plus justes pour les jeux olympiques ; ils s'imaginaient que les Égyptiens mêmes, *quoique réputés les plus sages de tous les hommes* (τοὺς λεγομένους εἶναι σοφωτάτους), ne pourraient rien inventer de mieux.

(4) Tous les écrivains grecs les représentent comme des philosophes. *Diodore*, passim. — *Isocrat.*, Busiris laud. §§ 21, sqq. — *Strab.*, XVII, p. 541, 544, 561. — *Dion. Chrysost.*, Or. XLIX, p. 538, C. ed. Morellus. — *Porphyr.*, de Abstin., II, 5, 26.

(5) *Plutarch.*, De Isid. et Osir., 10. Voyez plus bas, ch. III, § 2, n° 2.

science secrète cultivée par le sacerdoce égyptien. Quel était l'objet de cette science? Elle embrassait toutes les connaissances humaines, comme l'atteste *Clément d'Alexandrie*. Le témoignage du Père de l'Église que l'on a voulu suspecter, a reçu une éclatante confirmation. *Diodore* parle d'une bibliothèque égyptienne remontant au quatorzième siècle avant notre ère; *Champollion* en a retrouvé les ruines : nous possédons des papyrus datés de cet antique dépôt des connaissances humaines (1). Parmi les diverses classes de prêtres, saint *Clément* nomme les *prophètes*, dépositaires des connaissances théologiques que les philosophes de la Grèce allaient puiser dans leurs enseignements (2). C'est à eux que l'on doit rapporter ce que le stoïcien *Chérémon* dit des prêtres : « Ils négligeaient tous les travaux humains, pour vouer leur vie entière à la contemplation et à la connaissance des dieux » (3).

La méditation des choses divines n'était pas le partage exclusif du sacerdoce : le sentiment religieux était commun à toute la nation. Les témoignages des auteurs anciens, unanimes sur ce trait caractéristique des Égyptiens, nous donneront quelques indications sur leurs croyances. « Ils sont très-religieux, dit *Hérodote*, et surpassent tous les hommes dans le culte qu'ils rendent aux dieux. » Ils avaient la prétention d'avoir les premiers élevé des autels, des statues et des temples, d'avoir les premiers établi des fêtes religieuses et, ce qui est plus important, d'avoir les premiers enseigné que l'âme de l'homme est immortelle (4). Que les Égyptiens aient eu une foi profonde en l'immortalité, personne ne le conteste; le soin qu'ils prenaient à conserver les cadavres s'y rattache; c'est encore la croyance de la transmigration qui explique le culte qu'ils rendaient aux animaux. Cette conception est-elle un dogme sacerdotal ou une superstition populaire? Nous l'ignorons. Ce qui est certain, c'est que la transmigration à travers les animaux n'était que la peine des damnés; les élus n'étaient pas assujettis à cette condition

(1) *Lepsius*, Chronologie der Aegypter, T. I, p. 45-48, 33-39.
(2) *Clem. Alex.*, Stromat., I, 15, p. 359, ed. Potter.
(3) *Chaerem.*, ap. *Porphyr.*, de Abstin., IV, 6.
(4) *Herod.*, II, 37, 4, 58, 123, 135.

humiliante. Quel était leur sort? les prêtres d'Égypte plaçaient-ils le salut final dans le néant, comme les bouddhistes, ou, ce qui revient presque au même, dans l'absorption en Dieu, comme toutes les sectes philosophiques et religieuses de l'Inde? La question est fondamentale. Les Égyptiens croyaient que les âmes rentreraient dans les corps qu'elles avaient quittés; c'est pour cette raison qu'ils les embaumaient avec tant de sollicitude. Cela a fait dire à saint *Augustin* que seuls parmi les anciens ils croyaient à la résurrection (1). C'est la preuve la plus certaine que dans le sentiment des Égyptiens, l'individualité humaine est indestructible (2).

Le progrès sur l'Inde est immense. N'aurait-il point sa source dans la conception de Dieu? Le panthéisme indien et le *nirvâna* sont étroitement liés. A en juger sur les apparences, le culte des Égyptiens était un polythéisme extravagant. Si les prêtres étaient imbus de ces folles superstitions, il faudrait que l'antiquité se fût bien lourdement trompée sur la sagesse sacerdotale. N'est-il pas plus probable qu'ils les trouvèrent établies chez les indigènes africains, et qu'ils les maintinrent par politique? De là la nécessité d'une science cachée dans les mystères et enseignée seulement aux initiés. Les prêtres s'étant réservé toutes les connaissances, jusqu'aux sciences pratiques, ils avaient intérêt à en conserver le monopole, puisque leur domination en dépendait. Le fait d'une science supérieure, inconnue du vulgaire, n'a donc rien que de probable. Les spéculations sur Dieu devaient occuper le sacerdoce chez un peuple essentiellement théologique. Quelle était la théodicée des prêtres égyptiens?

Nous avons cité la fameuse inscription de Saïs; on en a contesté l'antiquité (3), elle prouve du moins que la croyance de l'unité de Dieu était généralement attribuée au sacerdoce égyptien (4). Des

(1) *S. Augustin.*, Serm. 361.

(2) *Uhlemann*, Aegyptische Alterthumskunde, T. II, p. 226, ss. — *Rosellini*, Monumenti civili, T. III, p. 285-333.

(3) *Mosheim*, sur *Cudworth*, T. I, p. 398, note 123.

(4) Le traité de *Plutarque* sur Isis et Osiris a pour objet de montrer que les Égyptiens adoraient un seul Dieu. — Comparez *Jamblich.*, De Myster. Aegypt., VII, 2; VIII, 3.

philosophes français et allemands sont allés plus loin, et ont essayé de reconstituer toute la théologie égyptienne [1]. Nous n'osons pas nous aventurer sur un terrain où les preuves historiques nous abandonnent. Cependant les égyptologues, à quelqu'école qu'ils appartiennent, affirment que le Dieu suprême de l'Égypte, Ammon-Ra ou Osiris, est appelé le dieu créateur de l'univers dans d'innombrables inscriptions; ils disent qu'il y a d'étonnantes analogies entre la cosmogonie des Égyptiens et celle de Moïse [2]. Le sacerdoce aurait donc connu un Dieu créateur, ce qui implique le dogme de l'unité humaine. Nous pouvons admettre ces conclusions comme probables, sans grand risque de nous tromper. Les Égyptiens professaient l'égalité religieuse des hommes, or cette égalité suppose l'unité des hommes en Dieu. D'après cela, la science sacerdotale aurait été d'accord avec les principes fondamentaux du christianisme et de la philosophie.

Il y a encore un trait remarquable dans les traditions recueillies en Égypte par les écrivains grecs : la religion y est représentée comme puissance civilisatrice. Osiris trouve les hommes au plus bas degré de barbarie, se dévorant les uns les autres, comme des animaux féroces : il leur enseigne la culture des fruits; en leur procurant une nourriture nouvelle et agréable, il leur fait abandonner la vie sauvage. Le droit du plus fort désolait les sociétés primitives : Isis leur donne des lois, elle introduit la justice et fait cesser l'abus de la force par la crainte du châtiment. Les dieux égyptiens n'apportent pas seulement la civilisation aux riverains du Nil, ils la répandent dans le monde entier. Sur une colonne élevée à Osiris, on lisait, d'après *Diodore*, l'inscription suivante, en caractères sacrés : « Je suis le roi Osiris, qui, à la tête d'une expédition, ai parcouru toute la terre jusqu'aux lieux inhabités des Indes et aux régions inclinées vers l'Ourse, jusqu'aux sources de l'Ister, et de là dans d'autres contrées jusqu'à l'Océan... Il n'y a pas un endroit de

(1) *Leroux*, Revue sociale, T. III, p. 35, s. — *Röth*, Histoire de la philosophie occidentale.

(2) *Uhlemann*, Thoth, p. 27, ss. — *Id.*, Aegyptische Alterthumskunde, T. IV, p. 152, ss. — *De Rongé*, Études sur le rituel funéraire des Égyptiens (*Revue Archéologique*, 1860, T. I, p. 356, s., 360, s.).

la terre que je n'aie visité, en prodiguant à tous mes bienfaits » [1]. Ainsi, au dire des prêtres égyptiens, leur Dieu aurait civilisé le monde. Ne serait-ce pas un symbole de l'influence bienfaisante que les colonies parties de l'Égypte ont exercée sur les peuples étrangers [2]?

§ IV. *Rapports de l'Égypte avec l'humanité.*

On se représente ordinairement l'Égypte sacerdotale isolée, ne pratiquant pas la mer qui est pour elle le symbole du mal, n'ayant de rapports avec le monde ni par la guerre, ni par le commerce. L'isolement des Égyptiens n'était pas aussi absolu qu'on le croit. L'empire des Pharaons a eu son époque héroïque; Sésostris étendit ses conquêtes jusque dans le lointain Orient. Les temples étaient des centres commerciaux aussi bien que religieux. Cependant ce ne fut ni par les armes, ni par le négoce que les Égyptiens entrèrent en communication avec les autres nations; leurs conquêtes furent passagères et leur commerce plutôt passif qu'actif. Mais la Providence veilla à ce que les fruits de la civilisation égyptienne ne fussent pas perdus pour l'humanité. La tradition universelle de l'antiquité atteste que des relations existèrent entre l'Égypte et les peuples qui devaient préparer de nouvelles destinées au monde. L'Égypte se disait le berceau du genre humain : quelque vains qu'ils fussent, les Grecs semblaient la croire sur parole; leurs institutions nationales leur paraissaient plus vénérables, quand ils en pouvaient rapporter l'origine à cette source antique et sacrée. Des colonies, dit-on, parties de l'Égypte, eurent la gloire d'initier les Hellènes à la vie intellectuelle, et l'on prétend que les philosophes de la Grèce puisèrent leurs doctrines dans les enseignements de ses prêtres. Là ne s'arrêta pas l'influence de la sagesse égyptienne; le plus grand législateur de l'antiquité, Moïse, fut élevé

(1) *Diodor.*, I, 13-20, 27. — *Plutarque* ajoute que les conquêtes d'Osiris ne furent pas l'ouvrage de la violence, mais le fruit de la persuasion et de l'enseignement (*De Isid. et Osir.*, c. 13).

(2) C'est la conjecture de *Heeren* (Aegypten, IIe Sect., p. 563).

dans les temples de l'Égypte. Ainsi, d'après la croyance des anciens, le sacerdoce aurait transmis sa science si renommée aux Grecs et aux Hébreux.

Les hommes n'aperçoivent jamais qu'une partie de la vérité, et toujours l'erreur s'y mêle. Hérodote et Diodore, frappés des analogies qui existent entre l'Égypte et la Grèce, exagérèrent tellement ces rapports, qu'on les a accusés d'égyptomanie. Des savants modernes allèrent encore plus loin que les historiens grecs dans la voie dangereuse des hypothèses sur la filiation des peuples. Non contents de revendiquer pour la sagesse égyptienne la gloire d'avoir civilisé le monde occidental par l'intermédiaire des Phéniciens et des Grecs (1), ils voulurent faire des Égyptiens les initiateurs de l'humanité tout entière. Il y a dans l'Orient un peuple également célèbre par sa sagesse et par la haute antiquité qu'il réclame : les brâhmanes furent transformés en disciples de l'Égypte (2). On prétendit que la nation la plus originale et la plus exclusive était une colonie égyptienne; *Kircher* trouvait une si grande ressemblance entre la Chine et l'Égypte, que la première lui parut être l'image de la seconde (3). Les Chinois étant des Égyptiens, il n'y avait plus de difficulté d'admettre la même origine pour les Japonais et les Tartares (4). L'Asie entière devenait ainsi une dépendance de la vallée du Nil. Le savant jésuite ne s'étonne pas de cette extension extraordinaire de la religion égyptienne; ce qui lui semble extraordinaire, admirable, c'est qu'elle se soit propagée jusqu'en Amérique; ne sachant comment expliquer ces rapports surprenants, il a recours à une puissance surnaturelle : c'est l'ennemi du genre humain, dit-il, le diable qui a répandu les superstitions de l'Égypte dans le nouveau monde (5). Ces exagérations furent persiflées par le grand railleur du dix-hui-

(1) *Jablonski*, Panth., Aegypt., Prolegom., p. 3. — *Kircher* (T. I, p. 142) dit que les Grecs et les Romains étaient les *singes de l'Égypte*.

(2) *Jablonski*, Prol., p. 20, 98, 100; I, 285; III, 201. — *Kircher*, I, 412.

(3) *De Guignes*, Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne. — *Kircher*, T. I, p. 403.

(4) *Kircher*, p. 403.

(5) *Kircher*, p. 417.

tième siècle. *Voltaire*, inspiré par le bon sens, déclara « qu'il n'y avait pas plus de parenté entre les Chinois et les Égyptiens, qu'entre les Allemands et les Hurons; que, s'il y avait quelque analogie entre la religion de l'Inde et celle de l'Égypte, il se pourrait bien que les prêtres des deux peuples eussent été également ridicules, sans rien imiter les uns des autres » (1).

L'influence exagérée que l'on attribuait à la culture égyptienne provoqua une inévitable réaction. Des écrivains allemands mirent une science profonde au service d'une opinion tout aussi paradoxale que celle des admirateurs de l'Égypte. A les entendre, la révélation explique la législation de Moïse, et la civilisation hellénique, si elle n'est pas tout-à-fait autochthone, n'a du moins rien emprunté aux prêtres égyptiens. Que resterait-il alors à l'Égypte? quelle serait sa mission? Un des peuples les plus remarquables qui aient paru dans le monde, y aurait vécu pendant des milliers d'années, et n'aurait laissé d'autres traces de son passage que des pierres, monuments de mort! Une pareille opinion nous paraît plus qu'erronée; elle est en opposition avec les desseins de la Providence. La solidarité qui unit les membres du genre humain ne permet pas d'admettre que des individus ou des peuples passent sur cette terre sans que leur existence modifie celle de leurs semblables. L'Égypte n'est isolée qu'en apparence; elle se lie à l'humanité par les idées (2).

(1) Fragments historiques sur l'Inde, art. VI et XXXV.

(2) *Ewald* (Geschichte des Volkes Israël, T. I, p. 441) dit que l'Égypte a été comme une haute école pour les autres peuples.

CHAPITRE II.

LE DROIT DES GENS.

§ I. *Influence du régime théocratique sur le droit des gens.*

Les Égyptiens n'ont pas eu, comme les Perses, les Macédoniens et les Romains, l'ambition de fonder une monarchie universelle. Les conquêtes des Pharaons ne sont qu'un accident dans le développement de la civilisation égyptienne ; cependant elles sont d'une haute importance pour le droit international. C'est pour la première fois que nous rencontrons dans nos études un peuple régi par une caste sacerdotale, sortant de son isolement, pour entreprendre des expéditions lointaines. L'Inde a eu, il est vrai, son époque héroïque, mais nous ne pouvons pour ainsi dire qu'en soupçonner l'existence; les faits manquent pour en apprécier le caractère. Les témoignages qui restent de l'histoire égyptienne, bien que mutilés, suffisent pour constater l'influence du régime théocratique sur le droit des gens.

La question est d'un haut intérêt pour l'histoire des progrès de l'humanité. Nous entrerons bientôt dans un âge de violence et de force brutale. Des peuples nomades, à demi sauvages, se ruent sur le midi de l'Asie ; quand leurs invasions sans cesse renouvelées finissent par l'établissement de la monarchie persane, les peuples de l'Occident se présentent sur la scène, et les annales du genre humain n'offrent plus qu'un spectacle uniforme de carnage et de destruction. Les sociétés théocratiques de l'Inde et de l'Egypte semblent au premier abord moins entachées de sang. Nous avons dit pourquoi les états despotiques et conquérants ont pris la place des états sacerdotaux, et quels progrès ils étaient appelés à réali-

ser. Si dans ce passage d'une condition paisible à un mouvement désordonné, il y a eu beaucoup de sang versé, gardons-nous de croire qu'il y ait eu plus d'humanité véritable dans les théocraties. Les guerres des Égyptiens nous montreront autant de cruauté qu'il y en a eu dans les conquêtes des Barbares, et ces atrocités n'ont pas pour excuse les indomptables passions des peuples guerriers. Tel est l'enseignement que nous offre le droit des gens de l'Égypte.

§ II. *Conquêtes des Pharaons.*

Bossuet dit que l'Égypte aimait la paix parce qu'elle aimait la justice (1). L'esprit pacifique des riverains du Nil a déjà frappé *Strabon*, mais il en cherche la cause dans les circonstances physiques et géographiques, plutôt que dans les dispositions des habitants : se suffisant à eux-mêmes, dit-il, ils ne pouvaient avoir le désir de se répandre au dehors par la conquête (2). Nous n'attribuerons pas l'humeur paisible des Égyptiens à leur amour de la justice, mais elle était trop profondément empreinte dans leur caractère pour que des influences extérieures l'expliquent suffisamment. Il en est des nations comme des individus ; elles naissent avec des facultés diverses que nous pouvons constater, mais dont la cause nous échappe : c'est le mystère de la création. Les Égyptiens étaient un peuple agriculteur et théologique, comme les Indiens et les Hébreux. Les inondations merveilleuses du Nil, la fertilité extraordinaire qu'elles donnent au sol, développèrent le goût des travaux agricoles ; la caste des prêtres le favorisa, et s'en fit un instrument pour civiliser les indigènes de l'Afrique. L'agriculture fut considérée comme le fondement de l'état social ; les prêtres ne l'envisageaient pas seulement sous le rapport économique, ils y voyaient une manifestation de la vie divine ; un lien intime l'unissait à la religion (3). Comme les idées religieuses se mêlaient aux

(1) *Bossuet*, Discours sur l'histoire universelle, IIIe partie, § III.

(2) *Strab.*, lib. XVII, p. 563 (ed. Casaub.).

(3) *Heeren*, Aegypten, Sect. II, p. 605-607. — *Real Encyclopaedie der Alterthumswissenschaft*, T. V, p. 1012, 1013 ; T. IV, p. 276.

actions journalières des Égyptiens, elles imprimèrent à ce peuple un esprit tout particulier. Il semblait moins préoccupé de la réalité que de la pensée de la mort. Aux festins, on portait autour de la salle un cercueil, pour rappeler la brièveté de l'existence au milieu des plaisirs (1). « Les Égyptiens regardaient la vie actuelle comme fort peu de chose. Ils appelaient leurs habitations des hôtelleries, les tombeaux leurs demeures éternelles » (2). Les constructions les plus remarquables de l'Égypte sont des monuments funéraires (3).

Il serait difficile d'imaginer des dispositions plus contraires à l'esprit guerrier. Si en outre on considère que les Égyptiens étaient régis par une caste sacerdotale, pacifique de sa nature, on conçoit que les conquêtes des Pharaons aient paru peu probables. Les expéditions de Sésostris ont trouvé plus d'incrédules que celles de tous les conquérants à demi fabuleux de l'Asie. « Je n'y crois pas plus, dit *Voltaire*, qu'au million de soldats qui sortaient par les cent portes de Thèbes. » Le grand douteur ajoute : « En lisant dans Diodore, comme quoi le père de Sésostris destina son fils à subjuguer le monde, on pense lire l'histoire de Picrocole; les Égyptiens, le plus lâche des peuples, étaient plus faits pour être subjugués que pour conquérir la terre » (4). Les historiens les plus graves partagent ces doutes. *Robertson* signale tout ce qu'il y a de circonstances merveilleuses et incroyables dans le récit de Diodore; il lui paraît impossible de concilier ce que l'écrivain grec raconte des guerres maritimes de Sésostris avec le génie égyptien, hostile à la navigation (5). Un des grands savants de l'Allemagne poussa le scepticisme plus loin : d'après *Heyne*, Sésostris est

(1) *Hérodote* (II, 78) paraît croire que cet usage avait pour objet d'engager les convives à se réjouir, tant que durerait la vie. *Plutarque*, qui rapporte le même fait, en donne une explication plus conforme au génie égyptien (*Sept. Sapient. Conviv.*, c. 2). — Cf. *Plutarch.*, De Osir., c. 17.

(2) *Diodor.*, I, 51.

(3) Les pyramides étaient les tombeaux des rois (*Diodor.*, I, 64). — *Letronne*, dans le *Journal des Savants*, 1841, p. 450. — *Bunsen*, Aegypten, T. II, p. 361.— Une partie de la chaîne libyque a été creusée pour servir de tombeaux ou plutôt de demeures aux morts; ce sont les fameuses *hypogées* qui font l'admiration de tous les voyageurs (*Description de l'Égypte*, T. III, ch. IX, Sect. 10 et 11).

(4) *Voltaire*, Philosophie de l'histoire, chapitre de l'Égypte.

(5) *Robertson*, Recherches sur l'Inde ancienne, note 1.

un personnage mythique; ses actions sont des faits astronomiques présentés sous la forme d'histoire, son expédition en Orient est une figure du cours du soleil (1).

Nous rapportons ces doutes, manifestés par les esprits les plus éminents, parce qu'ils nous offrent un enseignement salutaire. Il est devenu de mode de mettre toute l'antiquité en question. Malheur à celui qui ajoute foi aux récits des anciens, quand ils ne sont pas plus qu'authentiques! Il passe pour un simple, et on le renvoie aux contes de vieilles femmes. Eh bien! voici un fait qui par lui-même est peu probable, qui devait paraître impossible à raison des fables que Diodore y a mêlées, et qui est cependant vrai : il se trouve confirmé par la plus incontestable des preuves, des témoignages contemporains. Sésostris éleva des colonnes triomphales en Asie et en Afrique, pour éterniser le souvenir de ses victoires. Hérodote déclare les avoir vues; elles existaient encore du temps de Strabon (2).. Des voyageurs modernes ont retrouvé les inscriptions qui étaient gravées sur ces monuments (3). Nous possédons, dit *Champollion,* des statues, peut-être de véritables portraits d'un roi dont on contestait naguère l'existence (4).

Les conquêtes des Pharaons ne peuvent plus être révoquées en doute. On n'a qu'à jeter les yeux sur les monuments de l'Égypte pour se convaincre qu'ils célèbrent les actions glorieuses de rois guerriers. Tantôt c'est le commencement d'une bataille, tantôt la victoire des Égyptiens et la fuite des ennemis; ici la lutte des masses, là les combats des chefs, soit à pied, soit sur des chariots, comme dans les poëmes d'Homère; à l'assaut d'une citadelle succède le sac d'une ville avec toutes ses horreurs. C'est la représentation de tout un âge héroïque, une Iliade en pierres (5).

Jusqu'où s'étendirent les conquêtes des Égyptiens? Ici l'incertitude reparaît. Les savants semblent céder à regret à l'évidence

(1) *Comment. Soc. Goetting.*, T. V, p. 123.

(2) *Herod.*, II, 103, 106. —*Strab.*, XVI, p. 529; XVII, p. 543, ed. Casaub.

(3) *Lepsius* (Annali dell' Instituto archeologico, T. X, p. 12) y a lu deux dates qui correspondent à l'époque à laquelle Diodore place les conquêtes de Sésostris.

(4) *Champollion*, Lettres relatives au musée égyptien de Turin, p. 14.

(5) *Heeren*, Aegypten, Sect. III (Supplem., p. 464, 465, 477).

des faits ; obligés d'admettre l'existence de Sésostris, on dirait qu'ils s'efforcent de diminuer l'importance de ce personnage : « Le sacerdoce, dit-on, a voulu élever le grand Pharaon au-dessus des conquérants persans et grecs qui envahirent successivement l'Égypte. Ses guerres, d'abord circonscrites dans des limites assez étroites, s'étendent, dans les récits des prêtres, à mesure que leurs rapports avec l'étranger prennent de l'extension. Sésostris conquiert l'Asie jusqu'à l'Inde, parce qu'Alexandre avait conquis l'Asie jusqu'à l'Indus » (1). Il est vrai qu'il y a des variations dans les récits des auteurs anciens sur les expéditions de Sésostris, mais les savantes recherches de *Lepsius* ont donné la solution de ces difficultés. Le *Sésostris* des Grecs est le *Séthosis* de Manéthon ; un passage de l'historien égyptien conservé par Josèphe atteste qu'il conquit l'île de Chypre et la Phénicie, et qu'il vainquit les Assyriens et les Mèdes. Le fils de *Séthosis*, le célèbre *Ramsès*, surnommé *Miamoum*, poursuivit les entreprises de son père; il porta ses armes plus loin, mais dans la même direction. Les Grecs rapportèrent à Sésostris toutes les victoires de son fils ; ainsi s'expliquent les relations, non pas contradictoires, mais en apparence exagérées des historiens (2).

Les monuments confirment la véracité des écrivains grecs et des prêtres égyptiens, qui leur servent d'autorité. *Tacite* raconte (3) que Germanicus, visitant l'Égypte, s'arrêta devant les ruines de l'antique Thèbes; l'immensité des constructions frappa le général romain de cet étonnement mêlé d'admiration qu'éprouvèrent dix-huit siècles plus tard les légions de la république française. Il voulut connaître le sens des inscriptions qui couvraient les monuments. Un prêtre lui dit qu'elles rapportaient les expéditions de Ramsès : il avait, à la tête de 700,000 hommes, conquis la Libye, l'Éthiopie, vaincu les Mèdes, les Perses, les Bactriens, les Scythes ; il tenait sous sa domination la Syrie, l'Arménie et la Cappadoce.

(1) *Letronne*, Mémoire sur le monument d'Osymandyas, dans les *Mémoires de l'Institut*, T. IX, p. 365.

(2) *Lepsius*, Chronologie, T. I, p. 283.

(3) *Tacit.*, Annal., II, 60.

L'interprète lui dit encore quel était le montant des tributs payés par les vaincus, en argent, ou en produits; ils égalaient, ajoute l'historien, ceux que Rome impose aujourd'hui aux nations. Ces inscriptions, qui constatent les victoires remportées par un roi égyptien quatorze siècles avant notre ère, existent encore. Le récit de *Diodore* qui a provoqué les plaisanteries de Voltaire s'accorde au fond avec celui de *Tacite*. Il n'y a qu'un fait mentionné par l'écrivain grec dont jusqu'ici l'on n'a pas trouvé la confirmation sur les monuments. D'après lui, des flottes auraient pris possession des îles situées dans la Mer Rouge, ainsi que de tout le pays littoral jusqu'à l'Inde; le héros égyptien aurait poussé ses conquêtes plus loin qu'Alexandre (1). Il est probable que cette partie du récit de Diodore est une glorification de Sésostris, due au patriotisme ou à la vanité des prêtres.

L'ambition qui poussa les rois d'Égypte en Asie s'est transmise comme un héritage à tous les princes qui ont voulu fonder un empire puissant sur les bords du Nil : les Ptolémées et les sultans mameluks, Saladin et Méhémet-Ali n'eurent pas d'autre politique que Sésostris et Ramsès (2). Cependant les Pharons n'échappèrent pas à la malédiction que le dernier siècle prononça contre les conquérants : *Volney* appelle Sésostris le *roi fléau* (3). Les philosophes ont méconnu la mission civilisatrice de la guerre dans l'antiquité; en réprouvant la conquête égyptienne, ils ont de plus condamné des hommes et des choses qu'ils ne connaissaient point et que nous commençons à peine à connaître aujourd'hui. Pour apprécier les conquêtes des Pharaons, nous devrions savoir l'état où se trouvaient les peuples avec lesquels ils entrèrent en contact. Si ces peuples étaient barbares, l'Égypte, qui au quatorzième siècle avant notre ère avait atteint un haut degré de culture, a dû exercer sur les vaincus l'influence que la civilisation a toujours sur la barbarie. D'après les rapports des auteurs anciens, des établis-

(1) *Diodor.*, I, 53-55.

(2) *Niebuhr*, Vorträge über alte Geschichte, T. I, p. 91. — *Movers*, Die Phoenizier, T. II, Ire part., p. 329, 348, 415, 416.

(3) *Volney*, Chronologie des Égyptiens, ch. 2.

sements durables auraient déposé en Asie des semences de la culture égyptienne. *Hérodote* dit que Sésostris fonda une colonie aux environs du Palus Méotide; ces colons donnèrent naissance aux Colchidiens; encore du temps de l'historien grec, la parenté des deux peuples se montrait dans la constitution physique, les usages et la langue (1). Les monuments de Ninive confirment ces témoignages. Ils portent l'empreinte évidente du style égyptien; des emblèmes particuliers à l'art égyptien sont reproduits dans les sculptures assyriennes; les sphynx énigmatiques sont les gardiens des temples de Ninive, comme de ceux de Thèbes. Des vases, parfaitement semblables à ceux qu'on découvre dans les tombeaux d'Égypte, existent dans les ruines de Ninive; des tombeaux mêmes, présentant tous les caractères des sépultures égyptiennes, ont été trouvés, et jusqu'à des inscriptions hiéroglyphiques (2).

Nous dirons plus loin qu'il y avait d'antiques relations commerciales entre l'Égypte et les peuples asiatiques; les conquêtes des Pharaons favorisèrent ces liaisons. Si la tradition n'a pas exagéré la gloire du héros égyptien, il fut aussi grand dans la paix que dans la guerre. Nous ne parlons pas des gigantesques monuments de Ramsès, les plus magnifiques, dit *Champollion*, qu'ait jamais élevés la main des hommes (3); il y a une œuvre plus grande et plus utile que les palais, c'est le canal qui devait joindre le Nil à la Mer Rouge. Aristote, Strabon et Pline disent que Sésostris conçut le projet de cette communication et qu'il en commença l'exécution (4). Ainsi ce roi *fléau* ne se serait pas borné à conquérir les peuples, il aurait eu l'idée de les unir.

(1) *Herod.*, II, 102, 103. — *Niebuhr*, Vorträge, T. I, p. 74.

(2) *Layard*, Nineveh and its Remains, *passim*.

(3) *Champollion*, Notice sur l'Égypte (*Dictionnaire de la conversation*).

(4) *Letronne*, Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte, T. I, p. 190-198. — *Lepsius*, Chronologie der Aegypter, T. I. p. 349-355.

§ III. *Droit de guerre.*

Nous ne voulons pas idéaliser les rois d'Égypte, dont les exploits font la gloire du nom de Sésostris. Le traitement que ces conquérants superbes infligèrent aux vaincus, révèle des despotes de l'Orient plutôt que des émules d'Alexandre. Si nous admirons le palais de Karnac et le Ramesseum, notre admiration ne nous fait pas oublier que ces monuments furent élevés par des prisonniers de guerre : le vainqueur prit soin de constater dans ses inscriptions « qu'aucun indigène n'y avait travaillé » (1). Le préjugé du droit du plus fort est tellement enraciné dans les esprits, que *Bossuet* loue Sésostris d'avoir suivi en cela l'exemple du sage Salomon : le roi des Hébreux employa également les peuples tributaires aux ouvrages qui ont rendu son nom immortel (2). Peut-être le grand écrivain n'aurait-il pas célébré la conduite de Sésostris, s'il avait su que le héros, objet de ses louanges, était ce même Pharaon dont la tyrannie souleva les Hébreux (3). *Bossuet* ajoute qu'il eût été plus digne de gloire s'il n'avait pas fait traîner son char par des rois vaincus (4). Ce trait caractérise le conquérant asiatique. Les monuments et les témoignages des auteurs représentent également les anciens Égyptiens comme un peuple cruel.

N° 1. Sacrifice des prisonniers.

Les Égyptiens ont-ils pratiqué les sacrifices humains? Quelles étaient les victimes de cette horrible superstition? La question divisait déjà les auteurs anciens et le dissentiment continue parmi les savants modernes. Le fait des sacrifices est certain; mais

(1) *Diodor.*, I, 56. — *Rosellini*, Monumenti, III, 2, p. 185.

(2) Discours sur l'histoire universelle, IIIe partie.

(3) L'identité du Pharaon qui employa les Juifs aux plus rudes corvées et de Ramsès, est établie par *Lepsius*, Chronologie, T. I, p. 358, 359.

(4) *Diodor.*, I, 58. — *Herod.*, II, 108.

étaient-ce les prisonniers que l'on immolait, comme chez les Celtes? Les analogies historiques rendent la chose probable. Les monuments semblent aussi attester que les Égyptiens usaient dans toute sa barbarie du droit de vie et de mort reconnu au vainqueur par l'antiquité; mais les égyptologues ne sont pas d'accord sur le sens qu'il faut donner à ces représentations. Dans l'obscurité qui règne encore sur l'antique Égypte, nous devons nous borner au rôle de rapporteur et nous contenter de probabilités.

Hérodote prétend que les Grecs ont calomnié les Égyptiens en leur imputant l'usage des sacrifices humains : comment croire, dit-il, qu'un peuple à qui il n'est pas permis de sacrifier un animal, voulût tuer des hommes (1)? L'historien oublie que la nature humaine cache dans son sein d'éclatantes contradictions. Les Indiens, les plus doux des hommes, étaient humains envers les animaux et souvent cruels envers leurs semblables. Que doit-on attendre des habitants de l'Égypte, dont le naturel n'était pas porté à la douceur?

Les riverains du Nil se distinguaient par un génie farouche : la superstition les portait à la cruauté. Celui qui tuait, même involontairement, un chat ou un ibis, était condamné à mourir; parfois le peuple, sans attendre le jugement, se jetait sur le coupable et le massacrait (2). Une barbarie asiatique éclate dans leurs lois. Rien de plus horrible que la punition de ceux qui étaient coupables d'infanticide : ils devaient pendant trois jours et trois nuits demeurer auprès du cadavre de leur enfant et le tenir embrassé. Le législateur était à la recherche de supplices : on coupait les mains aux parricides avec des joncs aigus, et on les brûlait vifs sur des épines. La mutilation était un principe dominant de la législation égyptienne : on punissait chacun par la partie du corps avec laquelle il avait commis le crime (3). Les châtiments corporels étaient prodigués; on appliquait la bastonnade même aux femmes et aux enfants. Le bâton servait d'encouragement au travail; bientôt il fallut cet

(1) *Herod.*, II, 45.
(2) *Diodor.*, I, 83.
(3) *Diodor.*, I. 77, sq.

ignoble traitement pour forcer les Égyptiens à remplir les obligations que l'État impose aux citoyens (1). La barbarie des lois, loin de moraliser les hommes, les dégrade et les abrutit. Les Égyptiens finirent par avoir la réputation d'une nation cruelle et féroce dans ses vengeances (2). L'invasion des idées et des sentiments de la Grèce ne parvint pas à les humaniser. Encore sous l'empire romain, ils étaient notés pour leur manque d'humanité.

Hérodote s'est donc fait illusion sur la douceur des mœurs égyptiennes. Tout ce que l'on peut conclure de son témoignage, c'est que les sacrifices humains étaient depuis longtemps tombés en désuétude. Généralement pratiqués dans la haute antiquité, ils disparurent partout avec les progrès de la civilisation. Pour les temps anciens, nous opposerons à l'apologie de l'historien grec le témoignage d'un écrivain indigène. *Manéthon* dit que les Égyptiens brûlaient dans la ville d'Ilithyia des hommes appelés *typhoniens* et qu'ils jetaient leurs cendres aux vents. Le même historien nous apprend qu'on immolait aussi des hommes à Héliopolis. Le sang coula sur les autels, jusqu'à ce que le roi Amosis ordonnât de substituer aux victimes humaines des figures de cire de grandeur naturelle; avant lui les hommes *typhoniens* étaient choisis et marqués avec le même soin et les mêmes formalités que les animaux destinés aux sacrifices (3).

Quelle est l'origine de ces cruelles superstitions? Il nous est impossible de pénétrer ce mystère horrible. Les sacrifices humains étaient usités chez tous les peuples de l'antiquité; chez les nations soumises à une caste sacerdotale, ils se perpétuèrent; l'idée de l'expiation, plus profondément empreinte dans les religions domi-

(1) *Wilkinson*, Manners and Customs, T. II, p. 40, 41. Les Égyptiens étaient honteux quand ils ne pouvaient pas montrer sur leurs corps des marques nombreuses attestant leurs efforts pour échapper au tribut (*Ammian. Marcellin.*, XXII, 16). Le bâton est encore aujourd'hui considéré en Égypte comme « un don de Dieu. »

(2) *Polyb.*, XV, 33, 10 : δεινὴ γάρ τις ἡ παρὰ τοὺς θυμοὺς ὠμότης γέγνεται τῶν κατὰ τὴν Αἴγυπτον ἀνθρώπων.

(3) *Maneth.*, ap. *Plutarch.*, De Is. et Osir., c. 73. — *Maneth.*, ap. *Porphyr.*, De Abstin., II, 55. Les hommes *typhoniens* étaient ceux qui avaient des cheveux roux comme *Typhon* (*Schmidt*, De sacrificiis Aegyptiorum, p. 181, 276, 289).

nées par les prêtres, fit taire la voix de l'humanité. Quelques savants ont voulu laver le peuple égyptien de cette tache [1]. Se fondant sur ce que le roi qui abolit les sacrifices est le même qui expulsa les Hycsos, ils attribuent cette barbare coutume aux conquérants de l'Égypte; ils croient concilier ainsi l'opinion d'Hérodote, d'après lequel il n'y aurait jamais eu de sacrifices sanglants chez les Égyptiens, avec le témoignage de Manéthon qui en constate l'existence. L'explication ne nous paraît pas satisfaisante. Rien dans le texte de Manéthon n'indique qu'il parle des Nomades. S'il s'agissait d'un usage des Hycsos, pourquoi Amosis en aurait-il conservé la substance en remplaçant les hommes par des figures de cire? Cela prouve que cette superstition était enracinée dans l'Égypte; le législateur dut lutter contre la barbarie populaire, et lui donner une espèce de satisfaction, en maintenant des sacrifices symboliques destinés à tenir lieu des sacrifices réels.

Les monuments ne sont pas aussi explicites que le témoignage de Manéthon. Si nous en croyons les auteurs de la *Description de l'Égypte*, les Égyptiens auraient immortalisé leur cruauté par les arts. Les tombeaux des rois, dans les ruines de Thèbes, offrirent aux savants français une vue qui les glaça d'épouvante : « Dans la grande salle sépulcrale règne une frise couverte de peintures qui représentent une suite d'hommes rouges et bleus, ayant la tête tranchée; au-dessus on voit des bourreaux, armés de couteaux, et coupant des têtes; les victimes sont liées dans les attitudes les plus pénibles; le sang jaillit de tous côtés; des serpents coupés par morceaux sont mêlés à toutes ces scènes d'horreur et de dégoût » [2]. D'autres sculptures ne semblent laisser aucun doute sur la condition des malheureux que l'on sacrifiait : « A Thèbes on remarque un sacrificateur dont la main droite, armée d'une massue, est levée pour assommer un homme que l'on tient devant deux divinités. Aux vêtements et à la barbe de la victime, on reconnaît qu'il

(1) *Jablonski*, Panth. Aegypt., T. II, p. 72-77. — *Röth*, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, T. I, p. 216.

(2) *Description de l'Égypte*, T. III, p. 198.

appartient à une nation dont les combats contre les Égyptiens et la défaite sont sculptés sur les murs du grand édifice de Karnac » (1).

Cependant beaucoup d'égyptologues refusent de croire à l'existence de sacrifices humains chez un peuple aussi civilisé que les Égyptiens. Les uns supposent que les monuments représentent le supplice des criminels (2), ou les tourments des enfers ; d'autres conjecturent que le sacerdoce a voulu flétrir la tyrannie des rois (3); le plus grand nombre voient dans les représentations qui paraissent indiquer des sacrifices, des groupes hiéroglyphiques exprimant l'idée de la soumission absolue au vainqueur, du droit de vie et de mort dont celui-ci était investi (4). Nous croyons volontiers qu'à l'époque héroïque des Sésostris et des Ramsès les autels des dieux n'étaient plus souillés du sang des victimes humaines et que les sculptures n'avaient dès lors qu'un caractère symbolique. Mais cette supposition ne lave pas les Égyptiens de l'accusation qui pèse sur leur mémoire. Les tableaux qui tachent les monuments de l'Égypte ne seraient-ils pas une image du passé? Un peuple n'ayant jamais pratiqué les sacrifices humains, aurait-il eu l'idée de chercher dans ces affreuses superstitions l'expression de sa pensée, les caractères de son écriture (5)?

N° 2. Traitement des vaincus.

Dans le tombeau d'Osymandias on voit la représentation d'un siége. Un héros égyptien se précipite sur les ennemis et les contraint de fuir dans le plus grand désordre. Les vaincus se retournent en élevant les mains, comme pour implorer sa clémence. Mais

(1) *Description de l'Égypte*, T. VI, p. 151, 152.

(2) *Ibid.*, T. II, p. 60.

(3) *Hamilton*, Aegyptiaca, p. 157.

(4) *Champollion*, Lettres écrites de l'Égypte, p. 233, 346. — *Champollion-Figeac*, l'Égypte, p. 43-45. — *Wilkinson*, T. V, p. 341-344.

(5) *Heeren* admet le sacrifice des prisonniers comme un fait incontestable. — Comparez *Schwenk*, Die Mythologie der Aegypter, p. 15.

le vainqueur est inexorable : les guerriers égyptiens prennent par les cheveux les ennemis qu'ils rencontrent et les tuent à coups de massue, de poignard ou de sabre ; les femmes, les enfants mêmes ne sont pas épargnés (1).

Ce tableau est une image de la cruauté des Égyptiens. A voir leurs usages de guerre, tels qu'ils sont représentés sur les monuments, on se croirait au milieu des sauvages de l'Amérique. Les têtes des ennemis morts forment l'ornement du char du vainqueur (2) ; les rois se glorifient dans les inscriptions de ces horribles trophées (3). La manière de dénombrer les vaincus tombés sur le champ de bataille, rappelle les coutumes des conquérants les plus barbares : les Turcs comptent les oreilles, les Égyptiens coupent les mains et les parties génitales et les enregistrent (4).

Wilkinson, le savant égyptologue, tout en présentant les mœurs égyptiennes sous le jour le plus favorable, est obligé d'avouer que les prisonniers étaient traités avec une dureté qui lui paraît en contradiction avec l'humanité des vainqueurs (5). Ils avaient les mains liées derrière le dos ou sur la tête ; une corde passée autour du cou les attachait entre eux ; parfois le roi enchaînait les prisonniers de ses propres mains, comme des criminels (6) ; l'instrument qui servait de menottes s'est conservé dans les usages de l'Égypte jusqu'à nos jours. Les princes vaincus partageaient le sort commun ; le haut rang qu'ils avaient tenu les exposait à des outrages d'autant plus sanglants après leur défaite : le triomphateur les attachait sous l'axe de son char (7). Si les Pharaons abusaient à ce point des droits de la guerre, quelle devait être la conduite des masses? Les guerriers égyptiens maltraitaient leurs prisonniers à

(1) *Description de l'Égypte*, T. II, p. 266.

(2) *Rosellini*, Monumenti, III, 1, p. 158. — *Description de l'Égypte*, T. II, p. 481.

(3) « Ecco il dio buono che rallegrasi in vedere il sangue, avendo resciso le teste al corpo degli uccisi » (*Rosellini*, ib., et p. 379).

(4) *Description de l'Égypte*, T. II, p. 83, 294.

(5) *Wilkinson*, Manners and Customs, T. I, p. 39.

(6) *Rosellini*, Monumenti Storici, T. III, P. I, p. 329.

(7) *Wilkinson*, T. V, p. 285.

coups de javelot (1). L'on voit même sur les monuments des captifs qui ont le poing droit coupé (2).

L'empire des Pharaons en Asie a été de trop courte durée pour que nous puissions apprécier leur politique à l'égard des peuples subjugués. Le peu de renseignements que les monuments fournissent nous font croire que le régime des conquérants était celui de tous les despotes asiatiques. Ce n'est pas la clémence des princes qui est célébrée dans les inscriptions emphatiques destinées à immortaliser leur nom, c'est leur colère; on les compare à des lions irrités, inexorables (3). Comment auraient-ils été humains envers des ennemis qu'ils considéraient comme une race *impure* et *perverse?* L'Égypte seule mérite l'attention des Pharaons. Les nations barbares qui osent leur résister sont des coupables. Une inscription de Sésostris résume la politique égyptienne : il *gouverne l'Égypte,* il *châtie la terre étrangère* (4).

Les peuples conquis étaient soumis à des tributs : la charge devait être lourde, car à chaque moment ils se révoltaient (5). Une partie des vaincus étaient traînés en esclavage et employés à élever ces gigantesques monuments, que l'on peut à peine admirer, quand on sait que des nations entières furent sacrifiées à la gloire du vainqueur. L'histoire a conservé quelques souvenirs de leur malheureuse condition. L'excès de l'oppression poussa des captifs à se révolter contre leurs tout-puissants maîtres ; la tradition rattacha à cette insurrection la fondation d'une cité égyptienne, portant le nom de Babylone (6). Le sort des Hébreux établis en Égypte donne une idée de la domination des Pharaons. Méprisés comme impurs, détestés comme nomades, ils furent relégués dans un espace de terre trop étroit pour contenir une population nombreuse ; l'encombrement et la malpropreté engendrèrent la terrible maladie qui fut dans l'antiquité comme la marque distinctive des

(1) *Description de l'Égypte,* T. II, p. 107.
(2) *Cailliaud*, Voyage à Méroë, T. III, p. 285.
(3) *Rosellini*, T. IV, p. 18; T. III, P. 2, p. 54.
(4) *Ibid.*, T. III, P. 1, p. 350; T. III, P. 2, p. 163, 215.
(5) *Ibid.*, T. III, P. 1, p. 444, 445; P. 2, p. 107.
(6) *Diodor.*, I. 56.

Juifs; la lèpre augmenta le dégoût qu'ils inspiraient; traités en brutes plutôt qu'en hommes, ils furent accablés des travaux les plus humiliants (1). On poussa la tyrannie jusqu'au meurtre des enfants mâles, pour amener l'extinction de cette race maudite. La profonde dégradation des Israélites, lorsque Moïse, à la voix de Dieu, les appela à l'indépendance, est la condamnation de la politique des Pharaons (2).

Les Égyptiens ont laissé sur leurs monuments une image de leur droit international. On reproche à Louis XIV les statues enchaînées représentant les nations qu'il foule aux pieds. Le grand roi ne se doutait pas qu'il était l'imitateur de conquérants barbares. Une tradition recueillie par *Vitruve* (3) donne une origine grecque aux *Cariatides*. Les auteurs de la *Description de l'Égypte* croient que les Grecs les empruntèrent aux Égyptiens : « Dans le pavillon de *Medynet-Abou*, des ouvrages sont portés par quatre figures d'hommes dont on ne voit que la moitié du corps; elles sont étendues sur le ventre, et avec leurs mains péniblement appuyées sur une dalle inférieure, elles paraissent faire de violents efforts pour soulever le poids dont elles sont accablées; leur poitrine est revêtue de cottes d'armes, ce qui prouve que ce sont des captifs qu'on a voulu représenter dans cette position humiliante » (4). Nous laisserons la question d'origine indécise : les cariatides de l'Égypte, comme celles de la Grèce et du Louvre expriment la même idée, l'ignominie du vaincu et l'insolence du vainqueur. Ces sentiments ne se manifestaient pas seulement dans la sculpture. L'on a trouvé dans les tombeaux des sandales qui portent en-dessous des figures coloriées de pasteurs ayant les membres garrottés : ainsi les conquérants foulaient à la lettre l'image de leurs ennemis vaincus (5).

(1) Il y a un tableau dans les catacombes de l'Égypte qui représente les Hébreux occupés à faire des briques; des Égyptiens les surveillent, tenant en main le bâton qui en Égypte ne servait pas seulement de marque de commandement (*Rosellini*, T. II, p. 254).

(2) *Genèse*, XLIII, 32. — *Joseph.*, Antiquit., II, 9.

(3) *Vitruv.*, De architect., I, 1.

(4) *Description de l'Égypte*, T. II, p. 60, 77-79.

(5) *Cailliaud*, Voyage à Méroë, T. I, p. 260. — *Champollion*, Lettres relatives au musée égyptien de Turin, Ire lettre, p. 58.

Le langage répondait aux représentations des arts : les dieux promettaient aux rois *de placer toute la terre sous leurs pieds* (1). Si le symbole est l'expression fidèle de l'idée, il est difficile d'imaginer des conquérants plus insolents que les Pharaons, et une condition plus dégradante que celle des peuples qu'ils subjuguaient.

N° 3. Cause de la barbarie du droit de guerre des Égyptiens.

Tel fut le droit de guerre de l'Égypte théocratique. Il n'est pas moins barbare que celui des peuples nomades qui envahirent et dévastèrent si souvent l'Asie. Faut-il imputer la cruauté des Égyptiens à la caste sacerdotale? Le sacerdoce pas plus que la royauté ne crée le génie d'un peuple. Il est probable que les castes supérieures, sorties de l'Orient, trouvèrent une race indigène en possession des rives du Nil. Quelles étaient les mœurs et la culture des habitants primitifs? Aucun document historique ne nous éclaire sur cette importante question; mais nous ne leur ferons pas injure en supposant qu'ils étaient à peu près sauvages. Il existe encore aujourd'hui des analogies remarquables entre les coutumes des populations africaines et celles que nous avons rencontrées dans l'empire des Pharaons. Les nègres de la Nubie ont l'usage de prendre les parties génitales sur les morts; les vainqueurs apportent ces dépouilles obscènes à leurs femmes qui s'en parent comme de trophées (2). Il est probable que le droit de guerre des Égyptiens est un débris de la barbarie africaine.

Mais si l'on ne peut imputer à la caste sacerdotale la cruauté des Égyptiens, n'est-elle pas du moins coupable d'avoir donné la sanction de la religion aux horribles sacrifices des sauvages? Ce n'est qu'en hésitant que nous risquons cette accusation. Pour apprécier l'influence des prêtres sur la civilisation de l'Égypte, il faudrait sur

(1) *Sotto i tuoi calzari* (*Rosellini*, Monumenti Storici, T. III, P. 1, p. 344, 404); ou *Sotto i tuoi sandali* (*ib.*, P. 2, p. 117). L'expression a passé dans la poésie hébraïque : « Ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum » (*Psaum.* CX, 1).

(2) *Cailliaud*, T. III, ch. 41.

le développement moral du peuple des témoignages précis qui nous manquent. Cependant l'histoire des théocraties nous force à reconnaître que la caste sacerdotale ne recule pas devant le sang; son génie n'est pas celui de la douceur, mais un esprit sombre et farouche qui s'allie facilement à tous les excès. Les sacrifices humains disparurent à la vérité de l'Égypte, au point que du temps d'Hérodote on pouvait révoquer en doute qu'ils eussent jamais existé. Mais ce n'est pas le sacerdoce, c'est un roi, un guerrier qui a la gloire de cet acte d'humanité.

CHAPITRE III.

RELATIONS INTERNATIONALES.

§ I. *Considérations générales.*

N° 1. Isolement. Mœurs inhospitalières des Égyptiens.

Si l'on s'en tient aux relations apparentes, on peut dire avec *Montesquieu* que l'Égypte était le Japon de l'antiquité [1]. Ses mœurs et ses institutions, fruit d'un développement original, l'éloignaient de tout commerce avec les nations étrangères. On a cherché la cause du caractère individuel de la civilisation égyptienne dans la constitution physique du pays. *Hérodote* en a déjà fait la remarque : « Comme le climat de l'Égypte diffère de tous les autres climats, et que le Nil est d'une nature différente des autres fleuves, de même les habitants suivent des usages et des lois qui

(1) *Montesquieu*, Esprit des lois, XXI, 6.

sont contraires à ceux des autres nations » (1). Un géographe éminent a donné d'ingénieux développements à cette idée : « Le Nil, dit *Ritter*, est le seul fleuve des tropiques qui se décharge dans une mer méditerranée. Tous les cours d'eau de l'Inde, de la Chine et de l'Amérique aboutissent à l'Océan; la vue de l'immensité des mers appelle leurs riverains à une vie d'expansion. En Égypte, ce n'est pas la mer qui attire les regards des habitants; le seul phénomène qui les frappe, c'est le débordement du Nil, d'où leur vient la fécondité et la vie. L'activité des Égyptiens était liée à leur vallée étroite, et rien ne les sollicitait à franchir ces limites : concentrée dans cet espace resserré, la force intérieure de ce peuple se développa avec d'autant plus de puissance et d'originalité. La nation égyptienne est le produit du sol; elle en est sortie comme les statues des dieux du porphyre de ses carrières » (2).

L'influence du climat sur le caractère particulier de la civilisation égyptienne est incontestable; mais elle n'explique pas à elle seule l'éloignement que les riverains du Nil montraient pour toute communication avec l'étranger. Les Égyptiens, de même que les habitants de l'Inde, se croyaient un peuple élu : ils se disaient autochthones, la *race humaine* par excellence : le langage hiéroglyphique identifie l'*Égypte* avec le *monde*, les *Égyptiens* avec l'*humanité* (3). L'orgueil religieux est la source de ces prétentions. Le sacerdoce a la possession exclusive de la vérité : les riverains du Nil sont des hommes *purs*, leur sol sacré est la *région de la pureté*, le reste de l'univers est le *séjour de l'impureté* (4). De là une horreur profonde pour les étrangers. Un Égyptien aurait cru se souil-

(1) *Herod.*, II, 35.

(2) *Ritter*, Géographie, Afrique, p. 478-480 (édition de Bruxelles).

(3) Les Égyptiens sont désignés dans les inscriptions sous le nom de *race* ou d'*espèce humaine* (*Rosellini*, T. IV, p. 230). L'Égypte est le *monde* (*ib.*, T. III, P. 1 p. 107, note 3 et passim).

(4) L'Égypte est toujours désignée dans les inscriptions comme la *terre de la pureté et de la justice* (*Rosellini*, T. III, P. 1, p. 37, 51, 39, 361; T. IV, p. 89, 90). Les pays étrangers sont la *terre des impurs* (*ib.*, T. III, P. 1, p 346). Les alliés mêmes des Égyptiens n'échappent pas à cette flétrissure (*Champollion*. Grammaire égyptienne, p. 138).

ler, en mangeant avec un Hébreu [1]. Cette exclusion injurieuse ne frappait pas seulement les pasteurs, race maudite, immonde; tous les peuples étaient mis sur la même ligne : « Il n'y a point d'Égyptien ni d'Égyptienne, dit *Hérodote*, qui voulût embrasser un Grec, ni même se servir du couteau d'un Grec, de sa broche ou de sa marmite, ni goûter de la chair d'un bœuf qui aurait été coupée avec le couteau d'un Grec. » Ce sentiment de répulsion s'étendait jusqu'aux objets de la nature physique : il était défendu aux prêtres égyptiens de toucher à des aliments ou à des boissons de provenance étrangère [2].

La séparation religieuse qui existait entre les Égyptiens et le reste du genre humain fut consacrée par une marque extérieure : la circoncision fit des habitants de l'Égypte, de même que des Hébreux, une race privilégiée. C'était la source d'un orgueil immense. Les Égyptiens avaient un superbe dédain pour les institutions étrangères. *Hérodote* remarque comme un trait caractéristique de la nation, son éloignement pour les usages de tous les autres peuples [3]. Le grand pontife faisait jurer aux rois, en les consacrant que, sous aucun prétexte, ils n'introduiraient une coutume étrangère. Si le vœu du sacerdoce avait pu s'accomplir, les Égyptiens n'auraient pas connu d'autre pays que la vallée du Nil. Les prêtres s'étaient interdit à eux-mêmes les voyages maritimes; ils les considéraient comme une action impie et ne les permettaient que lorsque l'intérêt de l'État les commandait [4]. Les habitants de l'Égypte attachaient des idées tellement lugubres aux voyages, qu'ils laissaient croître leurs cheveux en signe de deuil jusqu'au retour dans leur patrie; cette coutume subsistait encore du temps de Diodore [5].

(1) *Genèse*, XLIII, 32 : « Et on servit Joseph à part, et les Égyptiens qui mangeaient avec lui furent aussi servis à part, parce que les Égyptiens ne pouvaient manger avec les Hébreux; car c'est une abomination aux Égyptiens. »

(2) *Herodot.*, II, 41. — *Chaeremon*, ap. *Porphyr.*, De Abstin., IV, 7.

(3) *Herodot.*, II, 91 : Ἑλληνικοῖσι δὲ νομαίοισι φεύγουσι χρᾶσθαι, τὸ δὲ σύμπαν εἶπαι, μηδ' ἄλλων μηδαμὰ μηδαμῶν ἀνθρώπων νομαίοισι.

(4) *Synes.*, De Provid., p. 73. — *Plutarch.*, Sympos. Quæst., VIII, 8. — *Chaeremon*, ap. *Porphyr.*, De Abstin., IV, 8.

(5) *Diodor.*, I, 18.

A leur tour, les Égyptiens inspiraient peu de sympathie aux autres peuples. Mille superstitions, mille usages particuliers créaient d'inévitables antipathies. Ceux-ci s'abstenaient de manger des lentilles, ceux-là des fèves, du fromage ou des oignons; les uns méprisaient ce que les autres avaient en honneur. Ces observances devenaient souvent une cause de désunion entre les diverses provinces de l'Égypte; à plus forte raison devaient-elles séparer les Égyptiens des nations étrangères. *Diodore* raconte comme témoin oculaire qu'un Romain, ayant tué un chat, fut assailli dans sa maison par la populace et ne put être soustrait à sa fureur; cependant le crime était involontaire, et les Égyptiens avaient tout à craindre de la vengeance de Rome (1). Comment communiquer avec des hommes fanatiques à ce point?

L'aversion des riverains du Nil pour tout ce qui était étranger explique un trait peu honorable de leurs mœurs. Seuls de tous les peuples, ils n'ont pas pratiqué la plus belle vertu du monde ancien, l'hospitalité : qui ne connaît les autels sanglants du cruel Busiris (2)? Cette tradition a donné une triste célébrité aux Égyptiens; mais déjà dans l'antiquité elle était l'objet de vives controverses. *Hérodote* nia les sacrifices humains. *Isocrate* écrivit un plaidoyer en règle en faveur de Busiris. *Ératosthène* soutint qu'il n'avait pas existé de roi portant ce nom (3). Parmi les savants modernes, les uns font de Busiris un personnage mythique ou astronomique (4); d'autres le considèrent comme une invention des Grecs (5). Il est possible qu'il n'y ait pas eu de roi Busiris, mais on n'invente pas de pareilles fables pour des peuples hospitaliers. Les sacrifices humains sont attestés par le témoignage des Égyptiens eux-mêmes; les victimes ne pouvaient être que des vaincus ou des étrangers. En tout cas le mythe est l'expression du caractère des Égyptiens : leurs mœurs inhospitalières étaient proverbiales (6).

(1) *Diodor.*, I, 83.
(2) « Quis inlaudati nescit Busiridis aras? » *Virgil.*, Georg., III, 5.
(3) *Isocrat.*, Busir., § 36, sq. — *Strab.*, XVII, p. 552.
(4) *Real Encyclopaedie der Alterthumswissenschaft*, T. I, p. 1202.
(5) *O. Müller*, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, p. 174.
(6) *Strab.*, XVII, 549, 552 : Αἴγυπτον δ' ἔνναι δολιχὸν ὁδὸν ἀμαλέαν τε.

Tant que la constitution théocratique fut en vigueur, ainsi à l'époque la plus florissante de sa civilisation, l'Égypte resta fermée aux étrangers. Il est probable que dans les temps reculés l'exclusion était générale (1). Tel était du moins l'idéal du sacerdoce; mais l'isolement est si contraire aux lois de la nature, qu'aucune puissance humaine ne peut le rendre absolu. Là où la religion l'impose, le commerce vient le briser. Les Phéniciens trafiquèrent en Égypte dès la plus haute antiquité (2). Il en fut des Égyptiens comme des Chinois, le plus exclusif des peuples; ils furent forcés d'ouvrir une ville aux étrangers : *Naucratis* était le *Canton* de l'Égypte. « C'était autrefois, dit *Hérodote,* la seule ville de commerce; si un étranger abordait à une autre bouche du Nil, il devait jurer qu'il n'y était pas entré de son plein gré, et se rendre ensuite avec son vaisseau à l'embouchure Canopique; si les vents contraires s'y opposaient, il était obligé de transporter ses marchandises autour du Delta, jusqu'à ce qu'il arrivât à Naucratis » (3). En accordant un port aux commerçants, les Égyptiens n'entendaient pas permettre aux étrangers de s'établir sur leur sol. Ce ne fut qu'après la dissolution de la constitution sacerdotale que la *région de la pureté* s'ouvrit aux *impurs*. Psammétique assigna des terres à des mercenaires grecs en reconnaissance de leurs services : *Hérodote* dit que les Ioniens et les Cariens furent le premier peuple que les Égyptiens eussent reçu chez eux (4).

(1) *Strab.*, XVII, p. 545 : οἱ μὲν οὖν πρότεροι τῶν Αἰγυπτίων βασιλεῖς ἀγαπῶντες οἷς εἶχον... διαβεβλημένοι πρὸς ἅπαντας τοὺς πλέοντας. — *Diodor.*, I, 67 : οἱ μὲν πρὸ τούτου (Psammétique) δυναστεύσαντες ἄβατον τοῖς ξένοις ἐποίουν τὴν Αἴγυπτον, τοὺς μὲν φονεύοντες, τοὺς δὲ καταδουλούμενοι τῶν καταπλεόντων.

(2) Il y a des traces d'établissements phéniciens en Égypte dès le quinzième siècle avant Jésus-Christ (*Movers*, die Phoenizier, T. II, p. 131).

(3) *Herod.*, II, 179.

(4) *Ibid.*, 154. Il faut cependant faire exception pour les Phéniciens.

N° 3. Navigation. Commerce.

Ératosthène a essayé de justifier la conduite des Égyptiens : « Se suffisant à eux-mêmes, dit-il, par la merveilleuse fertilité de leur territoire, ils devaient voir avec peu de faveur des étrangers aborder sur leurs côtes. Qu'y venaient-ils faire? Dans ces temps de violence les marchands étaient le plus souvent des pirates qui enlevaient les hommes et les biens » (1). Nous croyons qu'il faut chercher la raison de l'isolement de l'Égypte dans sa constitution théocratique (2). Ce régime explique aussi l'éloignement de ses habitants pour la navigation.

Les théocraties ne sont pas favorables au commerce extérieur. L'Inde brâhmanique fut visitée par les peuples étrangers, mais elle ne prit qu'une part passive à ces relations. Les Juifs furent, jusqu'à leur dispersion, un peuple essentiellement agriculteur. Il en était de même des Égyptiens. Ils avaient la mer en horreur; des circonstances locales augmentèrent cette aversion. L'Égypte, couverte entièrement par la mer dans les temps primitifs, sortit successivement du sein des eaux, grâce aux terres que le Nil charrie dans ses inondations annuelles : l'Égypte, dit *Hérodote*, est un présent du fleuve (3). Formé de ses alluvions, le Delta était sans cesse menacé par les envahissements de la mer, jusqu'à ce que les digues l'eussent mis à l'abri des flots. La mer représentait donc pour les Égyptiens une puissance hostile; elle devint l'emblème de Typhon, l'ennemi d'Osiris : « La mer, dit *Plutarque*, n'est pas un élément aux yeux des prêtres; elle ne fait pas partie de l'univers; c'est un excrément étranger, quelque chose de corrompu, une source de maladies. La mer est le produit du feu, qui dessèche toutes choses et empêche la production; c'est le domaine de Typhon, tandis qu'Osiris est le principe de toute vie, de toute

(1) *Strab.*, XVII, p. 545. — *Heeren*, Aegypten, p. 677.

(2) *Kircher* explique aussi l'isolement de l'Égypte par la politique sacerdotale, mais là où nous trouvons matière à blâme, le savant jésuite ne voit qu'un sujet d'éloges (*Oedip. Aegypt.*, p. 159).

(3) *Herod.*, II, 4, sq.

croissance. » Tout ce qui vient de la mer était en horreur aux Égyptiens, même le sel et les poissons (1).

Comment concilier l'horreur de la mer avec les traditions sur les conquêtes de Sésostris, les colonies des Égyptiens et leur commerce avec les peuples du midi de l'Asie? Laissons de côté pour le moment la colonisation, objet d'une éternelle controverse. Les monuments attestent les expéditions maritimes des pharaons; l'éloignement des riverains du Nil pour la navigation est tout aussi certain. Pour expliquer cette contradiction, nous n'avons que des conjectures. On pourrait dire que les rois guerriers firent violence au génie égyptien, et qu'ils créèrent une marine malgré les préjugés populaires. Mais cette hypothèse est peu satisfaisante; une marine ne s'improvise pas plus que l'esprit d'une nation ne se change d'un jour à l'autre; d'ailleurs, pour armer des flottes, il faut du bois et du fer, et l'Égypte en manque. Il est plus naturel de supposer que les pharaons se servirent des flottes des vaincus. Les Perses avaient pour la mer et la navigation une antipathie qui rappelle en tout les sentiments du sacerdoce égyptien; ce qui ne les empêcha pas d'avoir des flottes puissantes et de livrer des batailles navales qui seront à jamais célèbres dans les annales de la liberté. Leurs préjugés toutefois étaient restés les mêmes; ce n'étaient pas les vainqueurs qui montaient les vaisseaux, mais les vaincus, les marins de Tyr et de Sidon. Tous les conquérants de l'Asie se servirent des Phéniciens pour se créer une marine; il est probable que les rois d'Égypte obéirent à la même nécessité (2).

L'existence d'un commerce considérable dans la vallée du Nil se conçoit plus facilement, même en admettant que les Égyptiens n'eussent pas de marine. Le spectacle que l'Inde nous a offert se reproduit en Égypte : la nature l'a destinée à être un des centres commerciaux de l'univers. Les institutions religieuses et politiques n'ont pu contrarier les desseins de la Providence. Le sol égyptien, célèbre pour sa fertilité, est arrosé par un fleuve navigable dans

(1) *Plutarch.*, De Isid. et Osir., 7, 33, 32.

(2) La tradition le dit de Sémiramis : la chose est certaine pour Salomon, Nékos et Alexandre (*Movers*, Die Phoenizier, T. II, P. 1, p. 263, 299).

la plus grande partie de son cours. Ces éléments de prospérité se développèrent de bonne heure. Il se faisait un commerce actif dans l'intérieur du pays. Des relations commerciales existaient entre les nations du midi de l'Asie ; l'Égypte, placée entre deux mers, dont l'une baigne les rivages de l'Inde, fut entraînée dans le mouvement. Les monuments ne laissent aucun doute sur ce point. On trouve dans les tombeaux les objets les plus variés servant aux commodités de la vie et au luxe, et les matières premières dénotent une origine asiatique. Les meubles en bois de mahagoni (1) et les vases chinois (2) prouvent qu'il y avait des communications suivies avec l'Inde et la Chine. Ce furent ces relations qui donnèrent l'idée aux pharaons de relier le Nil avec la Mer Rouge par un canal (3).

Le commerce avec l'Orient ne doit pas nous surprendre, aujourd'hui que les expéditions guerrières des Égyptiens sont certaines. Ces conquêtes supposent des liaisons entre les peuples de l'Afrique et de l'Asie. Qu'importe que l'empire des pharaons ait été passager ? les conquérants passent, les liens qu'ils créent, subsistent. L'éloignement que les Égyptiens avaient pour la mer était un obstacle ; mais dans l'antiquité, le commerce se faisait principalement par voie de terre. Située entre l'Asie et l'Afrique, l'Égypte était pour ainsi dire la route naturelle des marchands. Cela est si vrai que, même dans les temps modernes où le commerce est devenu essentiellement maritime, de nombreuses caravanes parcourent encore la vallée du Nil. Méroë était le rendez-vous et l'entrepôt des voyageurs. Le commerce s'étendait plus loin, jusqu'aux riches pays du sud de l'Afrique ; les Égyptiens en recevaient l'or, l'ébène et les esclaves ; de l'Arabie ils tiraient l'encens, de l'Inde les épices, de la Phénicie et de la Grèce les vins, le sel des dé-

(1) On a trouvé dans les tombeaux beaucoup de meubles faits avec du bois de l'Inde (*Rosellini*, Monumenti, T. III, p. 464; T. II, p. 31).

(2) *Rosellini* (T. II, p. 337) et *Wilkinson* (T. III, p. 106-109) ont trouvé des vases chinois en faïence vernie dans les tombeaux égyptiens.

(3) L'existence de cette communication, dit *Saint-Martin*, suppose un trafic constant, et prouve que l'Égypte était, dès la plus haute antiquité, le centre d'un commerce actif entre les deux extrémités de l'ancien monde (*Mémoires de l'Institut, Belles-Lettres*. T. XII. p. 171).

serts de l'Afrique. Ils livraient en échange leurs tissus de lin et de laine et leurs grains. Déjà dans le siècle de Moïse, l'industrie de l'Égypte avait atteint un haut degré de perfection. Ses toiles étaient très-estimées des Grecs ; les Carthaginois en faisaient l'objet d'un commerce lucratif sur les côtes de l'Afrique occidentale. On voit par la tradition sur la migration hébraïque que dès les temps les plus reculés, la vallée du Nil était le grenier des contrées voisines (1).

Bien que l'Égypte ait été le centre d'un trafic considérable, les Égyptiens ne furent jamais un peuple commerçant. *Montesquieu* a déjà remarqué combien ils étaient indifférents pour le commerce du dehors : ils en étaient si peu jaloux, dit-il, qu'ils laissèrent celui de la Mer Rouge à toutes les nations qui y eurent quelque port (2). Le régime théocratique les éloignait des peuples étrangers. Cependant l'Égypte était si heureusement située, qu'elle n'attendait qu'un changement dans sa constitution pour devenir le siége le plus important du commerce des anciens. Les Perses préparèrent la révolution, Alexandre l'acheva ; mais la mission de l'Égypte sacerdotale était dès lors remplie. Quelle fut cette mission ? Si l'Égypte n'a été ni commerçante, ni conquérante, comment est-elle entrée en communication avec l'humanité ?

Les plus vieilles traditions nous montrent l'Égypte en relation avec les peuples auxquels se rattache plus particulièrement la civilisation occidentale. Homère y fait aborder Ménélas, et le héros grec est bien accueilli : Pâris y vient avec Hélène ; si le Pharaon repousse le prince troyen, ce n'est pas comme étranger, mais parce qu'il est souillé d'un crime. Les enfants de Jacob y reçoivent d'abord une hospitalité généreuse. Ces traditions nous indiquent les voies par lesquelles la Providence a mis l'Égypte sacerdotale en rapport avec les autres nations.

(1) *Heeren*, Aegypten, IVe Sect.; Ethiop., ch. III.
(2) Esprit des lois, XXI, 6.

§ II. *L'Égypte et la Grèce.*

La Grèce doit-elle les germes de sa civilisation à l'Égypte? C'est une de ces questions d'origine et de filiation des idées qui par leur nature même n'admettent pas une preuve complète. Au milieu de l'obscurité qui règne et qui régnera toujours sur le berceau des nations, l'on doit se contenter de quelques faibles lumières. Dans les récits des auteurs anciens sur les rapports de l'Égypte et de la Grèce, il importe d'abord de séparer les faits incertains et contestables des faits historiques. Parmi les premiers nous rangeons les colonies égyptiennes; parmi les seconds, les relations qui s'établirent entre les deux peuples à dater du septième siècle avant notre ère.

N° 1. Colonisation.

Les peuples de l'antiquité étaient doués d'une admirable vertu d'expansion. Les uns, animés de passions guerrières, conçurent l'ambitieux projet de conquérir le monde, et ils ne se reposèrent que lorsqu'une grande partie de la terre forma un seul empire; d'autres étendirent à la fois leur domination et leurs idées par des colonies. Les théocraties n'échappèrent pas à cette loi divine. Les Aryens de l'Inde civilisèrent les îles de l'Archipel. Si nous en croyons la tradition sacerdotale, les Égyptiens envoyèrent des colonies dans toutes les parties du monde : Osiris parcourut la terre et répandit partout l'agriculture et la civilisation. Les prêtres rapportaient des faits plus positifs à l'appui de leurs prétentions. Selon eux « des colons, partis de l'Afrique, établirent sur les rives de l'Euphrate une société semblable à celle de l'Égypte : les Chaldéens étaient, comme les prêtres égyptiens, exempts de charges publiques, comme eux ils s'occupaient de sciences et de l'observation des astres. Les Colchidiens et les Juifs avaient la même origine; l'usage de la circoncision, commun à ces peuples, attestait leur parenté. Des Égyptiens fondèrent la plus ancienne des villes

grecques, Argos, et la plus célèbre, Athènes. Enfin, dit *Diodore*, ils se vantent d'avoir dispersé leur race dans une grande partie du monde » (1).

Les Grecs, de leur côté, faisaient remonter la source de leur civilisation à l'Égypte. Nous ne parlons pas d'Inachus, premier prêtre-roi d'Argos; quelques historiens voyaient dans ce personnage mythique, fils de l'Océan, le symbole d'une colonie venue par la mer, probablement des rives de l'Afrique (2). Nous rangeons aussi parmi les mythes la colonie égyptienne d'Ogygès, qui introduisit le culte de Neptune dans l'Attique (3). Passons encore l'Égyptien Lélex, que les Mégariens comptaient parmi leurs anciens rois (4), pour arriver aux établissements plus célèbres de Cécrops et de Danaüs. Le premier partit, dit-on, de Saïs pour l'Attique, vers le milieu du seizième siècle avant notre ère. Cinquante ans plus tard, « Danaüs, laissant les belles eaux du Nil, qui s'enfle lorsque le soleil fond les neiges de l'Éthiopie, vint à Argos, où il s'établit dans la ville d'Inachus, et il donna le nom de Danaens à ceux qui portaient jadis celui de Pélages » (5). La postérité reconnaissante exalta les bienfaits de la civilisation que les étrangers portèrent en Grèce; des écrivains modernes embellirent encore le tableau. Cécrops défendit, suivant *Pausanias*, de sacrifier aux dieux rien qui eût vie; il voulut qu'on leur offrît seulement des gâteaux et des parfums. Il fonda le culte de Minerve, de Saturne et de Rhéa. La religion lui servit à humaniser les mœurs : il institua le mariage : il réunit les hommes et bâtit des villes (6). « A l'abri de leurs remparts, dit *Barthélemy*, les Athéniens furent les premiers des Grecs à déposer, pendant la paix, ces armes meurtrières qu'auparavant ils ne quittaient jamais » (7).

(1) *Diodor.*, I, 28, 29.

(2) *Real Encyclopaedie der Alterthumswissenschaft*, au mot *Inachus*.

(3) *Raoul Rochette*, Histoire de l'établissement des colonies grecques, T. I, p. 95.

(4) *Pausan.*, I, 39, 5. — *Raoul Rochette*, T. I, p. 101-109.

(5) *Eurip. fragm.*, ap. *Strab.*, V, 221; VIII, 371.

(6) *Pausan.*, VIII, 2, 1. — *Macrob.*, Saturn., I, 10. — *Athen.*, Deipnos., XIII, 2. — *Strab.*, IX, p. 274.

(7) *Barthélemy*, Voyage du jeune Anacharsis, Introduction.

Danaüs est aussi représenté comme initiateur : il introduisit le culte de Minerve et d'Aphrodite : les célèbres Danaïdes, ses filles, établirent les Thesmophories (1). D'après ces traditions, le polythéisme grec serait d'origine égyptienne. Telle est en effet la conviction qu'*Hérodote* puisa dans les conversations des prêtres d'Égypte (2).

Jusque dans les temps modernes, on avait admis comme un fait certain que la civilisation grecque a sa source en Orient. L'esprit critique du dix-neuvième siècle attaqua les traditions de Cécrops et de Danaüs, ainsi que tant d'autres qui avaient cours sur l'origine des institutions et la filiation des peuples. Une école de savants, plus Grecs que les Grecs eux-mêmes, rejeta l'influence de l'Égypte comme une fable inventée par les prêtres égyptiens et acceptée trop facilement par les crédules Hellènes. *Otfried Müller,* dont la science regrettera toujours la mort prématurée, se mit à la tête de ces philhellènes. Son *Histoire des tribus helléniques* commence par un véritable manifeste :

« Pausanias reprochait déjà aux Grecs d'admirer les choses étrangères et de négliger les monuments de la Grèce. Ce reproche frappe surtout la manie orientale d'Hérodote. Le père de l'histoire a eu des imitateurs parmi les savants modernes. De même que les écrivains des derniers siècles trouvaient les origines de toutes choses chez les Juifs, nos orientalistes les cherchent chez les Égyptiens, les Phéniciens et les Indiens. Avant tout, il faudrait étudier la Grèce et l'Orient, au lieu de s'égarer dans de vagues hypothèses qui n'avancent en rien les progrès de la science » (3). L'auteur soumet ensuite la tradition de Cécrops et de Danaüs à une vive critique :

« Cécrops l'Égyptien vient de Saïs en Égypte. »

Quels sont les garants de cette émigration? Ni Homère, ni les poëtes cycliques n'en font mention. D'après les logographes,

(1) *Pausan.*, II, 19, 3-5. — *Herod.*, II, 182, 171.
(2) *Herod.*, II, 50. — Cf II, 43, 49, 51, 58.
(3) *O. Müller*, Orchomenos und die Minyer, p. 1-3.

Cécrops est autochthone, fils de la terre. Hérodote lui-même ne connaît pas l'Égyptien Cécrops. Il faut descendre jusqu'à Théopompe pour rencontrer le fait d'une colonisation de l'Attique par l'Égypte, et jusqu'aux scoliastes d'Alexandrie pour apprendre que Cécrops est le fondateur d'Athènes. Qui donc a inventé la fable du *Cultivateur* (1) Cécrops, passant la mer malgré l'antipathie des Égyptiens pour la navigation et les voyages? Les prêtres, qui sous les Ptolémées se consolaient de leur décadence, en imaginant que la moitié du monde avait été civilisée par les riverains du Nil. » *Müller* conclut que l'origine égyptienne de Cécrops est un sophisme historique. Quant à Danaüs, il le considère comme la représentation mythique de la souche achéenne des Danaens, et qui pourrait croire que ceux-ci fussent des Africains? Ce mythe n'a pas plus de fondement que celui de Cécrops (2).

Si la colonisation est fabuleuse, que deviennent les prétendus rapports que l'on dit exister entre la Grèce et l'Égypte? « Lorsque Hérodote vint en Égypte, deux siècles s'étaient écoulés, depuis que Psammétique avait concédé des terres aux Ioniens; les Grecs, race active, s'étaient répandus sur tout le pays. Quel fut le résultat du contact des deux nations? L'Égypte marchait vers une rapide décadence; le sacerdoce fut frappé de la civilisation hellénique qui avait toute la force de la jeunesse et qui bientôt allait jeter un immortel éclat. Imbus de l'idée de leur supériorité, et se fondant sur l'ancienneté de leurs institutions, les prêtres prétendirent que la religion, la philosophie et les arts de la Grèce étaient d'origine égyptienne. Les voyageurs grecs, que la réputation de la sagesse sacerdotale attirait dans les temples, étaient tout disposés à recevoir des traditions qui rattachaient la civilisation hellénique à une nation aussi célèbre. Ainsi s'explique l'égyptomanie d'Hérodote et de Diodore et l'opinion qui s'accrédita dans les deux pays sur la parenté des deux peuples (3). Mais quand on pénètre au fond

(1) Ce mot est en français dans le texte allemand; Müller aurait-il pensé au tableau idyllique tracé par Barthélemy?

(2) *Müller*, Orchomenos, p. 99-107; Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, p. 175, 176, 182-187.

(3) *Müller*, Orchomenos, p. 97-99.

de la religion égyptienne et du polythéisme grec, on ne trouve aucun indice de filiation [1]. L'Égypte est théocratique, tandis que la Grèce développe librement ses sentiments religieux, comme ses arts, sa littérature et sa philosophie. Il n'y a pas même de ressemblance dans les noms; si quelques mythes, tels que ceux d'Osiris et de Bacchus, paraissent avoir de l'analogie, rien ne nous autorise à croire que les Grecs les aient empruntés à l'Égypte. N'ont-ils pas plutôt leur source en Orient, berceau des Hellènes aussi bien que des Égyptiens? Cette origine commune explique mieux qu'une colonisation, dénuée de toute preuve historique et de toute probabilité, les rapports qui pourraient exister entre les religions de l'Égypte et de la Grèce. »

Nous admirons la science et la sagacité d'*Otfried Müller*. Si nous osons le combattre, c'est en nous appuyant sur les noms les plus célèbres dans le domaine de la philologie, de l'histoire et des arts [2]. Que les détails de la colonisation ne soient pas authentiques, que les récits soient vagues et parfois contradictoires, qui pourrait s'en étonner? il s'agit de faits remontant à plus de seize siècles avant notre ère. Il est probable que l'*agriculteur* Cécrops et que Danaüs n'ont jamais existé; mais cela prouve-t-il qu'il n'y a eu aucune relation entre l'antique Égypte et la Grèce barbare? En dépouillant les traditions des circonstances fabuleuses qui les entourent, il reste néanmoins ce fait que, d'après la croyance des Grecs et des Égyptiens, la civilisation de la Grèce a des liens avec celle de l'Égypte [3]. Dire que cette parenté est une invention des prêtres, c'est avancer une hypothèse ingénieuse, mais gratuite. Nous ne croyons plus que les corps sacerdotaux en ont toujours

(1) *Haakh*, Real Encyclopaedie der Alterthumswissenschaft, T. I, p. 121.

(2) La colonisation égyptienne est admise par *Heeren*, Griechenland, p. 90; *Creuzer*, Symbolik, T. III, p. 5, 152; *Raumer*, Vorlesungen über alte Geschichte, VIIIe leçon; *Plass*, Geschichte Griechenlands, T. I, p. 293; *Hoeck*, Kreta, T. I, p. 47-52; *Ulrici*, Geschichte der hellenischen Dichtkunst, T. I, p. 47; *Boettiger*, Ideen zur Kunstmythologie, T. I, p. 205; *Fréret*, Mémoire sur l'origine et l'ancienne histoire des premiers habitants de la Grèce (*Histoire de l'Académie des Inscriptions*, T. XXI, p. 7).

(3) Nous avons été heureux de voir cette opinion partagée par *Niebuhr*, le grand douteur (*Vorträge über alte Geschichte*, T. I, p. 96-97).

et partout imposé à la crédulité populaire dans leur enseignement religieux; nous ne croirons pas davantage que le monde savant a été depuis l'antiquité jusqu'au dix-neuvième siècle la dupe des fables historiques forgées par le sacerdoce.

Si l'on nous demande de sortir de ces généralités et de produire des preuves positives, nous citerons Platon, Hérodote et les écrivains alexandrins dont les témoignages nous paraissent suffisants pour attester l'existence de rapports antiques entre l'Égypte et la Grèce. Platon raconte dans le *Timée* que Solon, voyageant en Égypte, fut en grande considération à Saïs ; les habitants de cette ville aimaient beaucoup les Athéniens, comme ayant la même origine. Solon avouait qu'en conversant sur les temps primitifs avec les prêtres les plus instruits dans les antiquités, il s'était aperçu que ni lui, ni aucun autre Grec, n'en savait pour ainsi dire rien. Un jour, voulant les amener à s'expliquer sur les vieux âges, il leur parla de la fable de Deucalion et de Pyrrha, de leur conservation après le déluge, de l'histoire de leur race ; il cherchait à calculer le nombre d'années qui s'étaient écoulées ; alors un des vieux prêtres s'écria : « O Solon, Solon, vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants ; aucune vieille tradition n'a mis dans vos âmes ni opinion ancienne, ni connaissance mûrie par les années » (1). Pourquoi voir dans cette scène remarquable une momerie sacerdotale ? Ceux qui avaient bâti les pyramides à une époque où la Grèce était encore à demi sauvage, n'étaient-ils pas en droit d'appeler les Grecs des enfants ? Mais laissons la forme du récit ; bornons-nous à constater que dès le temps de Solon la tradition rattachait Athènes à l'Égypte. Théopompe n'a donc pas inventé cette fable, et les scoliastes d'Alexandrie ont pu posséder sur ces relations des documents que dans notre ignorance des antiquités égyptiennes nous aurions mauvaise grâce de mépriser.

La colonie de Danaüs repose sur des témoignages plus précis que celle de Cécrops. On trouve dans l'histoire de l'Égypte un fait qui paraît s'y rapporter. Hérodote et Manéthon racontent qu'une dissension s'éleva entre Séthosis (Sésostris) et son frère Hermaïs;

(1) *Plat.*, Tim., p. 21, sq.

ce dernier émigra. Manéthon rattache cette émigration à l'établissement de Danaüs en Grèce; il n'affirme pas que la colonisation fût constatée dans les annales des prêtres; mais la discorde des deux frères et la fuite d'Hermaïs donnent quelque probabilité à la tradition de Danaüs, surtout si l'on considère le mouvement d'expansion qui emportait à cette époque les Égyptiens. Vers le même temps fut établie la colonie des Colchidiens, que l'on ne peut révoquer en doute (1). La colonisation étant prouvée pour l'Asie, elle devient possible au moins pour la Grèce; la croyance des Grecs la rend probable. La rejeter en la traitant de mythe, ce n'est pas résoudre la difficulté. Le mythe réduit à son essence dit que Danaüs et Égyptus étaient frères (2) : c'est l'expression de la parenté des deux civilisations.

Si Hérodote a erré en cherchant l'origine de tout le polythéisme hellénique dans la théologie égyptienne, nous ne pouvons croire qu'il se soit fondamentalement trompé. On écarte son témoignage ainsi que celui de Diodore en les accusant d'égyptomanie; on représente leurs récits comme le produit de la vanterie sacerdotale et de la crédulité hellenique. Mais les Grecs aussi passaient pour les plus vains des hommes. A-t-on oublié le mépris qu'ils affectaient pour tout ce qui n'était pas grec, la séparation qu'ils établissaient dans le genre humain, plaçant d'un côté la race élue des Hellènes, et confondant le reste sous la dénomination injurieuse de Barbares? Tacite et Pline disent que les Grecs n'admiraient qu'eux-mêmes et qu'ils étaient de tous les peuples les plus fiers de leur gloire (3). Il est difficile de concilier cette excessive vanité, ce dédain des choses étrangères avec la prétendue manie que l'on suppose non-seulement à un ou deux historiens, mais à toute une nation, de chercher chez des Barbares l'origine de son culte, de ses arts et de sa philosophie.

On dit que les témoignages historiques, insuffisants pour attester la colonisation, sont aussi en opposition avec ce que nous

(1) *Lepsius,* Die Chronologie der Aegypter, T. I, p. 281, 282. — *Rosellini,* T. II, p. 1-4. — *Wilkinson,* T. I, p. 57-58.

(2) *Buttmann,* Mythologus, T. II, p. 177 et suiv.

(3) *Tacit.*, Ann., II, 88. — *Plin.*, H. N., III, 6 (5).

savons du caractère et des tendances des sociétés théocratiques, et spécialement de l'Égypte. L'isolement est à la vérité une loi fatale des théocraties, mais c'est une erreur de croire qu'il ait été absolu. L'Égypte s'est trouvée placée dans des circonstances qui auraient provoqué des émigrations, même chez un peuple étranger à toute idée de colonisation. Des Nomades subjuguèrent les paisibles riverains du Nil; la conquête fut rude et la domination oppressive : quoi de plus naturel que de quitter une patrie foulée par un vainqueur barbare? N'est-ce pas à des invasions et à des conquêtes que sont dues en grande partie les colonies grecques? Les Nomades furent chassés : cette époque de mouvement et de vie surabondante était également favorable à de nouveaux établissements. Or, les colonies dont on attribue la fondation aux Égyptiens, coïncident avec la domination et l'expulsion des Hycsos. Elles supposent à la vérité la pratique de la mer, et l'horreur de l'Égypte pour la navigation est certaine. Mais la difficulté disparaît devant les monuments qui attestent les expéditions maritimes des Pharaons. Un peuple qui a livré des combats sur mer a aussi pu envoyer des colons en Grèce.

L'étude des antiquités égyptiennes, qui a fait des progrès si inespérés, semblerait devoir mettre un terme à la division qui règne encore dans la science sur les rapports de l'Égypte et de la Grèce. Si, comme nous le croyons, les Grecs doivent les germes de leur culture intellectuelle à des colonies, il faut qu'il reste des traces de cette initiation dans la religion hellénique. Malheureusement il est impossible de comparer les systèmes religieux des deux peuples. La théologie égyptienne est encore couverte de ténèbres; les égyptologues ne sont pas même d'accord sur l'interprétation des hiéroglyphes. Cependant il y a une croyance que tous les écrivains, anciens et modernes, rapportent à l'Égypte, celle de l'immortalité de l'âme. Les Égyptiens, quoique préoccupés de l'idée de la mort, n'avaient pas le dégoût de l'existence individuelle qui caractérise les sectes religieuses et philosophiques de l'Inde; ils n'aspiraient point, comme les Indiens, à s'en débarrasser pour se confondre dans l'être universel; ils maintenaient l'individualité de la créature en face du créateur. Dans leur croyance, la vie future

se liait de plus à un principe moral : les morts subissaient un jugement auquel personne ne pouvait échapper; leurs actions étaient pesées dans une balance infaillible, et les peines ou les récompenses distribuées en proportion du mérite ou du démérite (1). Les Grecs avaient la même croyance. La tenaient-ils des Égyptiens? Il y a des rapports si particuliers entre la forme du dogme égyptien et les mythes helléniques, qu'il est presque impossible de ne pas admettre un lien de parenté. Nous laissons la parole aux auteurs de la *Description de l'Égypte :* « Comment ne pas reconnaître dans l'Osiris que l'on voit ici, le type original de ce Minos que les Grecs nous montrent remplissant, armé d'un sceptre d'or, les fonctions de juge dans les enfers? Ce monstre qui précède Osiris, n'aurait-il pas pu fournir la première idée de Cerbère défendant l'entrée des sombres lieux? Et quand Homère nous montre Mercure introduisant les âmes dans les enfers, comment n'en point reconnaître le type original dans le *Thot,* ce Mercure égyptien, qui paraît enregistrer, sous les yeux d'Osiris, le résultat de la pesée qui se fait des bonnes et des mauvaises actions des morts?... Si l'on veut pousser plus loin ces rapprochements, on trouvera dans les sculptures des grottes d'Élethyia, l'origine du nocher Charon, de sa barque fatale et des fleuves de l'enfer »... Ces mythes n'ont pas pu prendre naissance en Grèce, ils tiennent à des localités de l'Égypte : « On ne pouvait aller déposer les morts dans leur dernier asile, sans traverser le Nil, ou quelques canaux qui en étaient dérivés, ou quelques lacs formés de la surabondance de ses eaux. De là est venu tout ce que nous voyons peint dans les hypogées, et tout ce que les Grecs nous ont appris de Charon et de sa barque, du fleuve et du marais fangeux du Cocyte » (2).

En signalant ces rapports entre la religion des Égyptiens et la mythologie des Hellènes, nous ne prétendons point que la Grèce ait emprunté sa religion et sa culture à l'Égypte. Nous constatons

(1) *Bunsen*, Aegypten, T. VI, p. 547-558.

(2) *Description de l'Égypte*, T. II, p. 330. — *Wilkinson* signale encore d'autres analogies entre les deux mythes (T. V, p. 433-435). D'après le savant égyptologue, le nom même de *Charon* est égyptien; il est identique avec *Horus* (*ib.*, p. 484). Comparez *Uhlemann*, Thoth, p. 61, s.

tons seulement un fait. Des relations ont existé entre les deux peuples, et à l'époque où elles eurent lieu, les Égyptiens étaient plus civilisés que les Grecs. Ne résulte-t-il pas de là que l'Égypte initia la Grèce aux bienfaits de la civilisation? Après cela nous nous garderons bien de faire des Hellènes une copie des riverains du Nil. La langue, les institutions, les mœurs diffèrent. Dans les desseins de la Providence, la Grèce était appelée à civiliser le monde; pour cette haute mission, il lui fallait un génie particulier. Race d'artistes, les Grecs modifièrent, nationalisèrent en quelque sorte les idées et les sentiments importés de l'étranger.

N° 2. Rapports entre l'Égypte et la Grèce dans les temps historiques.

La colonisation était un fait accidentel, isolé; elle ne mit pas la Grèce en rapport avec l'Égypte. Des relations commerciales et politiques ne s'établirent entre les deux pays qu'à l'époque où l'Égypte sacerdotale était déjà en décadence. Vers le milieu du septième siècle avant notre ère, un changement de dynastie ouvrit la terre du Nil aux Hellènes. Dans la discussion sur les origines de la civilisation hellénique l'on n'a pas assez insisté sur l'influence que cet événement exerça [1]. Les auteurs anciens disent que les hommes les plus éminents de la Grèce passèrent la mer, pour s'instruire dans les sciences et les arts des Égyptiens. Vers ce même temps l'on voit paraître chez les Grecs, la philosophie, l'astronomie, les sciences exactes qui jusque là étaient restées étrangères à leur génie poétique. Les Hellènes ne furent-ils pas les disciples des prêtres d'Égypte, mais des disciples qui surpassèrent bientôt leurs maîtres?

Recueillons d'abord les traditions que l'antiquité nous a léguées sur ces communications entre l'Égypte et la Grèce. Le fait seul de voyages entrepris dans un but intellectuel, a quelque chose de

(1) *Al. Humboldt* (Cosmos, T. II, p. 174) dit que le contact de la Grèce avec l'Égypte, depuis le septième siècle, a exercé une influence plus durable sur la civilisation hellénique que les colonies de Cécrops et de Cadmus.

remarquable. Les anciens n'eurent guère de voyageurs allant à la découverte de terres inconnues. Mais de la Grèce sortirent des philosophes, des hommes d'état, des historiens, des poëtes, des artistes pour aller puiser, chez une nation renommée par sa sagesse, des vérités religieuses, des connaissances physiques et politiques, des inspirations pour l'imagination.

Les anciens font remonter l'origine de la philosophie à Thalès, et ils constatent en même temps qu'il se livra à l'étude de la sagesse chez les Égyptiens : les prêtres du Nil, dit-on, furent ses seuls maîtres (1). Un autre des sept sages, le plus grand des législateurs grecs, voyagea aussi en Égypte. Solon rappelle lui-même dans ses poésies son séjour

« Sur un bras du Nil, près des rives de Canope. »

Il y eut de fréquents entretiens sur la philosophie avec Psénophis l'Héliopolitain, et Sonchis le Saïte, les plus savants d'entre les *prophètes*. Ce fut d'eux qu'il entendit le récit sur l'Atlantide qu'il se proposait de mettre en vers pour le faire connaître à la Grèce (2). Avant lui, Lycurgue avait visité les Égyptiens; il admira leur gouvernement; on prétend même qu'il l'imita, en séparant dans sa constitution les guerriers des manœuvres et des artisans (3).

On dirait que les sanctuaires de l'Égypte étaient les écoles de l'antiquité; les Grecs ne cessaient d'y affluer. Le premier philosophe qui enseigna l'immortalité de l'âme, Phérécyde, puisa ce dogme fondamental dans les enseignements des prêtres (4). Son disciple Pythagore fit un long séjour en Égypte. C'était l'époque des relations intimes entre le trop heureux Polycrate et Amasis. Le philosophe reçut des lettres de recommandation du tyran de Samos pour le Pharaon, mais la protection royale ne suffit pas pour lui ouvrir l'accès des temples : il fallut, dit-on, qu'il se fît en quelque sorte Égyptien, en se soumettant à la circoncision. Alors il n'y eut plus rien de caché pour cet ardent investigateur de la

(1) *Plutarch.*, De Plac. Phil., I, 3; De Iside, c. 10. — *Clem. Alex.*, Strom., I. 14, p. 352. — *Diog. Laërt.*, I, 27.

(2) *Plutarch.*, Sol. 26; de Iside, c. 9.

(3) *Plutarch.*, Lycurg., c. 4. Cf. *Isocrat*, Busir., § 17, sq.

(4) *Cicer.*, Tuscul., I, 16. — *Clem. Alex.*, Strom., I, 14. p. 352.

sagesse; il apprit la langue sacrée et lut les livres dans lesquels les prêtres avaient déposé leurs observations et leurs méditations (1). L'histoire a conservé le nom du *prophète* avec lequel Pythagore était particulièrement lié (2).

Il n'y a pas de nom célèbre dans la philosophie que les anciens n'aient rattaché à l'Égypte. Le maître de Périclès et d'Euripide, *Anaxagore*, qui le premier eut conscience d'un gouvernement providentiel, et *Diogène*, le philosophe cosmopolite qui s'inspira surtout des dogmes de l'Orient, furent attirés sur les bords du Nil par le renom de la sagesse sacerdotale (3). *Platon*, le plus illustre de ces visiteurs, y resta treize ans; les prêtres montrèrent à Strabon la maison que le philosophe athénien avait habitée à Héliopolis (4). Plutarque a recueilli une tradition intéressante sur le séjour de Platon en Égypte. Les Lacédémoniens, en pillant le tombeau d'Alcmène, trouvèrent une inscription en caractères inconnus; ils s'adressèrent au *prophète Chonuphis* pour en obtenir l'interprétation; après plusieurs jours de recherches dans les plus vieux livres, le prêtre répondit que le Dieu, auteur de l'oracle, conseillait aux Grecs de déposer les armes, pour vivre dans la paix et la tranquillité, et que, s'il s'élevait des dissensions entre eux, ils devaient les décider d'après le droit, comme il convenait à des sages. Platon n'oublia pas cet enseignement de la religion; il expliqua dans le même sens un oracle de Delphes (5), et dans ses immortels dialogues il fit de la paix et de la concorde une loi pour les cités grecques. Le philosophe fut accompagné dans son voyage par le mathématicien Eudoxe, d'autres disent par Euripide. Tout ce que la Grèce possédait d'hommes supérieurs se donnaient rendez-vous sur les bords du Nil. On y vit des médecins (6), des astronomes (7), des historiens, des poëtes et des artistes (8).

(1) *Diog. Laërt.*, VIII, 3, 11. — *Clem. Alex.*, Strom., I, 15, p. 354.

(2) *Oenuphis* d'Héliopolis (*Plutarch.*, de Iside, 10. — Cf. *Diodor.*, I, 96. — *Strab.*, XIV, 439.

(3) *Cedren.*, p. 94, B. — *Diog. Laërt.*, IX, 35.

(4) *Strab.*, XVII, p. 554. — Cf. *Clem. Alex.*, Strom., I, 15, p. 356.

(5) *Plutarch.*, De Gen. Socr., c. 7.

(6) *Chrysippe* (*Diog. Laërt.*, VII, 186; VIII, 87).

(7) L'observatoire d'*Eudoxe* portait encore son nom du temps de Strabon (*Strab.*, XVII, 554).

(8) *Diog. Laërt.*, III, 6. — *Strab.*, I, p. 25. — *Diodor.*, I, 96.

Qu'y a-t-il de vrai dans ces traditions? A l'époque où la philosophie ancienne fit alliance avec la religion, on chercha la source des spéculations grecques dans les dogmes de l'Orient; on fit remonter ces rapports aux plus anciens philosophes : Pythagore et Diogène furent mis en relation avec tous les cultes, avec tous les corps sacerdotaux. Ces hypothèses sont évidemment fabuleuses; mais les fables ne doivent pas jeter du doute sur les communications intellectuelles qui existèrent entre l'Égypte et la Grèce. Les Égyptiens attachaient une grande importance à ces témoignages de considération; ils marquaient les visites des philosophes dans leurs annales; ils montraient leurs portraits, dit *Diodore,* ou des lieux et des édifices qui portaient leurs noms (1). Nous avons cité les noms des *prophètes* qui servirent de maîtres à Solon et à Pythagore; un savant égyptologue dit qu'ils sont égyptiens (2). D'ailleurs les témoignages des auteurs grecs sont positifs; si tous les détails ne sont pas authentiques, le fait des rapports entre les deux pays est constant.

Ces relations laissèrent-elles des traces dans la civilisation hellénique? Écartons d'abord les exagérations que la tradition a mêlées à la vérité. Nous ne prétendons pas que la paisible et industrieuse Égypte ait fourni à Lycurgue le modèle de sa société guerrière; Solon n'a pas été chercher sur les bords du Nil le type de la démocratie athénienne. Ces constitutions sont réellement autochthones; elles germèrent dans le sol de la Grèce. Mais dans le domaine des arts et des sciences, le génie grec, bien qu'admirablement doué de la Providence, a pu s'inspirer d'une antique civilisation.

Ce que Diodore rapporte des emprunts faits par l'art hellénique à l'Égypte paraît d'abord peu vraisemblable. Cependant l'étude attentive des monuments a prouvé que les Grecs doivent aux Égyptiens les éléments de leur architecture : « La vieille Égypte, dit *Champollion* (3), enseigna les arts à la Grèce, celle-ci leur donna le développement le plus sublime; mais sans l'Égypte la Grèce ne serait probablement point devenue la terre classique des beaux-arts » (4).

(1) *Diodor.*, I, 96.

(2) *Lepsius,* Chronologie, T. I, p. 43.

(3) *Champollion,* Lettres sur l'Égypte, p. 302.

(4) *Description de l'Égypte*, T. I, p. 23. — *Rosellini*, Monumenti Civili, T. I.

Les connaissances mathématiques et astronomiques des Égyptiens sont encore l'objet de vives discussions. Un des plus savants égyptologues, après une étude consciencieuse, a émis l'opinion que les astronomes grecs puisèrent une partie de leur science dans les entretiens des prêtres d'Égypte, et plus tard dans les livres qui furent traduits sous les Ptolémées (1).

Les rapports entre les doctrines philosophiques des deux peuples, s'ils étaient constants, auraient plus d'importance que les emprunts faits à la science. Mais ici l'histoire nous abandonne ; la comparaison des dogmes est impossible, tant que l'on n'aura pas pénétré les secrets de la théologie égyptienne. Cependant quelques points sont dès maintenant hors de doute. Les savants mêmes qui admettent le développement indépendant de la religion hellénique, avouent qu'à dater du septième siècle, le mysticisme oriental exerça une influence considérable sur la Grèce (2). La philosophie subit également l'ascendant de la sagesse égyptienne. Pythagore se disait fils d'Hermès. L'idée fondamentale de sa théologie, la métempsycose, est essentiellement orientale ; Hérodote dit qu'il l'emprunta à l'Égypte (3). Si nous en croyons un savant égyptologue, le philosophe de Samos aurait puisé sa théorie des nombres et de la musique dans la science sacerdotale (4). Pythagore aimait à donner une expression symbolique à sa pensée ; les anciens comparaient déjà ces symboles aux formules mystérieuses des Égyptiens (5). Le philosophe imita les prêtres jusque dans le détail de leurs usages (6).

On s'est prévalu du silence de Platon sur la théologie égyptienne pour soutenir que cette sagesse tant vantée est chimérique. Cependant les témoignages unanimes des anciens affirment que le philo-

p. 60. — *Lepsius*, Annali dell' Instituto di correspondenza archeologica, T. IX, p. 7. — *Boettiger*, Archæologie der Mahlerei, p. 26. — *Hirt*, Geschichte der Baukunst, T. I, p. 103 105, 183, 221, 223. — *L'Hôte*, Lettres sur l'Égypte, dans le *Journal des Savants*, 1840, p. 606. — *Niebuhr*, Vorträge über alte Geschichte, T. I, p 368).

(1) *Lepsius*, Chronologie, T. I, p. 55.

(2) *Grote*, History of Greece, T. I, p. 32, 492.

(3) *Diog. Laërt.*, VIII, 4. — *Herod.*, II, 123.

(4) *Wilkinson*, Manners and Customs, T. IV, p. 197 ; T. II, p. 247.

(5) *Plutarch.*, De Iside, c. 10.

(6) *Diog. Laërt.*, VIII, 24, 33, 34. Cf. *Herod.*, II, 81.

sophe athénien apprit des prêtres la science des nombres et des choses célestes [1]. Si nous avions une connaissance aussi certaine des idées égyptiennes, que des doctrines grecques, nous pourrions suivre les traces de l'influence sacerdotale dans les écrits de Platon. Le peu que les hiéroglyphes nous ont révélé sur la science des prêtres prouve que l'on a tort de rejeter comme fabuleuse toute influence de la théologie orientale sur la philosophie grecque. L'immortalité de l'âme est un des problèmes fondamentaux de toute religion et de toute philosophie : les développements que Platon donne à ce dogme portent l'empreinte de l'Égypte. Les prêtres, d'après *Hérodote,* admettaient une durée de trois mille ans pour les métempsycoses successives : ce chiffre se lie à la fameuse *période du Phénix,* conception essentiellement égyptienne [2]. Platon indique le même nombre pour la migration des âmes pures [3]. Le *Phénix* était chez les Égyptiens le symbole des âmes purifiées; de là vient qu'on les représentait sous la forme d'oiseaux avec des têtes d'homme. Les Grecs adoptèrent l'idée et l'image : les âmes pures de Platon sont ailées [4].

Voilà des faits que l'orgueil hellénique des savants modernes ne peut pas détruire. Il y a une autre preuve tout aussi certaine des liaisons intimes qui se formèrent entre les Grecs et les Égyptiens, à partir du moment où l'Égypte fut ouverte à la race aventureuse des Hellènes. L'Égypte n'était plus dans son âge de force et de splendeur; elle était donc disposée à subir l'influence des civilisations étrangères. Un égyptologue éminent a constaté par les monuments l'action que la Grèce exerça sur la religion égyptienne [5]. Dès que l'action de la Grèce sur l'Égypte est établie, celle de l'Égypte sur la Grèce ne peut plus être contestée, car deux peuples ne se touchent point, sans que l'un modifie l'autre.

Le commerce de l'Égypte avec le génie hellénique devint plus fréquent, lorsque l'empire des Pharaons passa aux successeurs

(1) *Cicer.*, De Fin., V, 29. — *Apulej.*, De dogm. Plat., I.
(2) *Herod.*, II, 123. — *Lepsius*, Chronologie, T. I, p. 196.
(3) *Plat.*, Phaedr., p. 248, E.
(4) *Lepsius*, Chronologie, T. I, p. 195.
(5) *Lepsius*, Mémoires de l'Académie de Berlin, 1856, p. 181, ss.

d'Alexandre. Mais l'Égypte était alors en pleine décadence; la Grèce elle-même était épuisée. C'était l'époque de la fusion des doctrines et des cultes. Longtemps indifférentes ou ennemies, la philosophie et la religion finirent par se rapprocher. La philosophie se fit religion; elle puisa aux dogmes orientaux comme à la source la plus pure de la sagesse. Ne devait-elle pas avant tout s'adresser aux monuments qui restaient de la science égyptienne? Le néoplatonisme dérive de l'Égypte autant que de la Grèce [1].

Ainsi des colonies égyptiennes communiquent aux Grecs les premiers éléments de la civilisation. Lorsque la Grèce, inspirée par sa lutte héroïque contre les Perses, se jette dans la carrière des arts et de la philosophie, elle va s'instruire dans les sanctuaires de l'Égypte. Enfin, à la veille de la chute du monde ancien, l'Égypte contribue avec l'Orient au syncrétisme philosophique et religieux, qui ne fut pas sans influence sur le développement de la doctrine chrétienne. Les Égyptiens sont donc entrés en communion avec l'humanité. Si nous devons notre culture intellectuelle à la Grèce, n'est-il pas juste que nous rapportions la gloire de ce bienfait au peuple qui, d'après le témoignage des Grecs eux-mêmes, les a initiés à la civilisation?

§ III. *L'Égypte et la Phénicie.*

Quelle que soit l'incertitude qui règne sur l'origine et la filiation des idées, un fait est acquis à la science, c'est qu'il y a des éléments orientaux dans la vie hellénique. Cependant les preuves d'une colonisation égyptienne sont vagues et incomplètes. Beaucoup de savants ont cherché à concilier la croyance des anciens à une influence exercée par l'Égypte sur la Grèce, avec les doutes qui naissent de l'insuffisance des témoignages historiques, en supposant que la communication entre l'Égypte et la Grèce a été indirecte. Il y avait dans l'antiquité un peuple doué à un haut degré du génie commercial; les Phéniciens visitèrent l'Égypte et la Grèce : n'auraient-ils pas été les intermédiaires entre les deux nations?

(1) *Simon*, Histoire de l'école d'Alexandrie, T. I, p. 66.

Des relations existaient entre les Phéniciens et les Égyptiens. Le défaut de documents ne nous permet pas de suivre le développement historique de ces rapports ; mais l'action exercée par la Phénicie sur l'Égypte et par les Égyptiens sur les Phéniciens atteste qu'ils furent intimes. Il reste dans la langue, la mythologie et les traditions populaires de l'Égypte des traces de l'influence phénicienne(1). D'un autre côté, les ressemblances entre la théologie des Phéniciens et la science de l'Égypte sont si considérables, qu'on a soutenu que la première est la copie de celle-ci (2). Les communications du génie sacerdotal et de l'esprit commerçant furent fécondes; elles produisirent la découverte la plus importante pour les progrès de l'humanité, celle de l'écriture.

Les anciens disent que les Égyptiens inventèrent l'écriture, mais ils reconnaissent que les Phéniciens la perfectionnèrent(3). D'après les recherches des philologues, l'invention des caractères phéniciens est due au contact de la race sémitique avec l'Égypte (4). L'empire de l'habitude maintient une écriture compliquée, quelqu'imparfaite qu'elle soit, témoin la Chine. Les Égyptiens n'auraient pas inventé l'alphabet phonétique; mais des peuples étrangers, parlant une langue d'un génie différent et voulant y appliquer les signes hiéroglyphiques, furent portés naturellement à employer les hiéroglyphes plutôt comme expression de sons que comme représentation d'objets réels. Ce fut ainsi que naquit l'écriture phénicienne (5). Quand le commerce des deux nations n'aurait produit que cette grande découverte, il faudrait le considérer comme un événement providentiel. L'écriture alphabétique est l'instrument le plus puissant des relations internationales. Celui qui l'inventa, dit *Herder*, a été un dieu pour les hommes ; c'est seulement par l'art

(1) *Lepsius*, Chronologie, T. I, p. 290.

(2) *Movers*, die Phoenizier, T. II, 1re partie, p. 251. — *Id.*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, Sect. III, T. XXIV, p. 367.

(3) Les Phéniciens eux-mêmes croyaient que les Égyptiens avaient inventé les premiers caractères (*Sanchoniat.*, fragm., p. 22, ed. Orell.). — Cf. *Tacit*, Ann., XI, 14; — *Diod.*, V, 74.

(4) *Ewald*, Geschichte des Volkes Israël, T. I, p. 474. — *Humboldt*, Cosmos, T. II, p. 151.

(5) *Lepsius*, Annali dell' Instituto archeologico, T. IV, p. 47.

de fixer et de perpétuer la pensée humaine, qu'un progrès continu est devenu possible dans le développement de l'humanité.

Les rapports entre les Égyptiens et les Phéniciens réagirent sur le genre humain. L'Égypte était isolée, mais dans son isolement elle développa une puissante civilisation; les Phéniciens, race essentiellement voyageuse, visitèrent les côtes de l'Europe, de l'Afrique et de l'Inde; ils communiquèrent aux peuples avec lesquels le commerce les mit en relation, les fruits de la culture égyptienne. Les Grecs conservèrent le souvenir de cette bienfaisante influence, en donnant le nom de *lettres phéniciennes* aux caractères qui ont servi à transmettre à la postérité les chefs-d'œuvre de l'esprit humain (1).

Les Phéniciens n'eurent-ils pas des relations plus directes avec la Grèce? Nous parlerons ailleurs de leurs colonies. Si nous en croyons quelques savants, les rapports entre les Phéniciens et les Grecs ne se seraient pas bornés à de rares établissements; une partie de la population de la Grèce serait d'origine phénicienne. On sait que l'Égypte fut conquise par des nomades connus sous le nom de Hycsos. L'opinion que ces pasteurs fameux étaient un rassemblement de peuples sémitiques, Phéniciens et Arabes, est aujourd'hui généralement admise. Les Hycsos, expulsés de l'Égypte, occupèrent en partie la Palestine, en partie les îles grecques et la Grèce continentale. Ne serait-ce pas cette émigration forcée qui a donné lieu à la croyance d'une colonisation égyptienne? Cette hypothèse a pour elle l'autorité de savants éminents (2). Est-elle

(1) C'est ainsi que *Limburg Brouwer* (Histoire de la civilisation des Grecs, T. I, p. 103), *Haakh*, Real Encyclopædie der Alterthumswissenschaft, T. I, p. 103), et *Wachsmuth* (Hellenische Altherthumskunde, T. II, p. 434-438) expliquent les rapports entre la Grèce et l'Égypte. L'historien juif *Josèphe* avait déjà émis la même opinion (*C. Apion.*, I, 12).

(2) Cette hypothèse émise par *Fréret* (Mémoire sur l'origine des anciens habitants de la Grèce, dans l'*Histoire de l'Académie des Inscriptions*, T. XXI, p. 7), est adoptée par *Sainte-Croix* (De l'état et du sort des anciennes colonies, p. 69); *Clavier* (Histoire des premiers temps de la Grèce, T. I, p. 18), et *Raoul Rochette* (Histoire de l'établissement des colonies grecques, T. I, p. 60-83). Elle a trouvé faveur en Angleterre (*Thirlwall*, Geschichte Griechenlands, T. I, p. 75) et en Allemagne (*Plass*, Geschichte des alten Griechenlands, T. I, p. 298. — *Movers*, Die Phoenizier, T. I, p. 43-47).

fondée? Nous ne faisons que poser des questions et soulever des problèmes; nous n'avons pas la prétention de les résoudre. Peut-être l'avenir sera-t-il plus heureux. Pour le moment, il serait prématuré d'affirmer avec trop d'assurance quoi que ce soit sur les origines des nations. Nous devons nous contenter de probabilités sur les voies par lesquelles l'Égypte est entrée en communication avec le genre humain.

§ IV. *L'Égypte et les Hébreux.*

N° 1. Les Hébreux en Égypte.

Les doutes qu'on a élevés sur les rapports de l'ancienne Égypte avec la Grèce, ne se présentent pas pour les relations des Hébreux avec le royaume des Pharaons. Il est constant que les descendants de Jacob l'ont habité et que les deux peuples ont eu une existence commune, autant qu'elle peut l'être entre des races diverses, séparées par des préjugés religieux et nationaux. Mais de nouvelles difficultés naissent, quand il s'agit de préciser l'influence que le séjour des Israélites en Égypte a eue sur le mosaïsme.

Il n'y a pas de nation dans l'histoire de laquelle l'action de la Providence soit plus visible que dans celle des Hébreux. Destinés à conserver en dépôt le dogme de l'unité de Dieu, et à servir de berceau à la doctrine chrétienne, les Hébreux furent dès la plus haute antiquité mis en rapport avec le peuple théologique par excellence. Le patriarche vénéré par l'Orient et par l'Occident visita l'Égypte. D'après la Genèse une famine força Abraham à chercher dans la terre du Nil la nourriture que l'Arabie lui refusait (1). L'historien *Josèphe* ajoute qu'il se résolut d'autant plus volontiers à aller en Égypte, qu'il désirait d'apprendre les sentiments des prêtres de ce pays, touchant la divinité : « s'ils étaient mieux instruits que lui, il se conformerait à leur croyance; si au contraire il l'était mieux qu'eux, il les convertirait à la vérité. » Nous ne savons si le célèbre patriarche songeait à entrer dans des discussions théologiques avec le sacerdoce égyptien, mais la pensée

(1) *Genèse*, XII, 10.

que lui prête l'écrivain juif peint admirablement la mission religieuse du peuple de Dieu, et l'action que l'Égypte était destinée à exercer sur lui [1].

Ce fut encore une famine qui conduisit les fils de Jacob dans la fertile vallée du Nil. Qui ne connaît la belle légende de Joseph? Les Israélites furent admis à s'établir sur le territoire de l'Égypte, et ils y restèrent pendant plus de quatre siècles [2]. On se représente ordinairement les Hébreux au milieu des Égyptiens, comme une race méprisée, tenue à l'écart, foulant le sol, mais n'entrant pas en communication avec les classes supérieures. Le récit de la Genèse ne s'accorde pas avec une supposition, qui confond l'époque d'oppression de la tribu étrangère avec le premier temps de son séjour. D'après la tradition hébraïque, Joseph remplit une des charges les plus importantes de l'État; la caste sacerdotale lui ouvrit ses rangs, il épousa la fille d'un prêtre d'Héliopolis [3]. Il est impossible qu'un homme de sang israélite ait gouverné le royaume, et que le peuple d'où il sortait soit resté dans une condition servile. Les deux nations se sont donc mêlées. Or l'Égypte avait à cette époque atteint le plus haut degré de sa civilisation; les Hébreux étaient encore dans l'enfance; la race la plus civilisée a dû agir sur un peuple jeune, ouvert à toutes les impressions [4].

La Providence veilla à ce qu'il y eût des rapports plus intimes entre les Hébreux et le sacerdoce égyptien. Sauvé de la mort qu'une politique cruelle avait décrétée contre tous les enfants de la race étrangère, Moïse fut adopté par la fille du Pharaon. La tradition [5] des deux peuples le représente comme un membre de la caste sacerdotale. Son nom même est égyptien [6]. Les *Actes*

(1) *Joseph.*, Antiq., I, 8, 1.

(2) *Exode*, XII, 40. Le texte hébreu donne le chiffre de 430 ans. D'après *Lepsius*, les Juifs n'auraient séjourné en Égypte que pendant 90 ans (Chronologie, T. I, p. 315). — *Ewald* considère le nombre donné par le texte hébreu comme exact (Geschichte des Volkes Israël, T. I, p. 354). — *Bunsen* prouve très bien que le séjour des Israélites a duré psndant des siècles (Aegypten, T. V, p. 404, s.).

(3) *Genèse*, XLI, 45, 50.

(4) *Ewald*, Geschichte des Volkes Israël, T. I, p. 273.

(5) *Joseph.*, Antiq., II, 9, sq. — *Munk*, la Palestine, p. 118.

(6) *Brugsch*, Histoire d'Égypte, T. I, p. 157.

des Apôtres disent que Moïse fut instruit dans toutes les sciences de l'Égypte. D'après *Josèphe* et *Philon* (1), le sacerdoce lui communiqua toutes ses connaissances, même sa philosophie ésotérique. L'historien égyptien *Manéthon* fait du législateur hébreu un prêtre d'Héliopolis, un apostat qui s'enfuit du sanctuaire pour se mettre à la tête des Juifs révoltés. Les écrivains grecs appellent également Moïse un prêtre égyptien ; ils rapportent même l'origine des Juifs à l'Égypte (2). L'éducation égyptienne de Moïse était un fait providentiel (3). Homère dit que l'homme réduit en esclavage perd la moitié de son âme ; le sort des Hébreux sous la domination égyptienne donne une triste confirmation aux paroles du poëte. La servitude dégrada les Hébreux ; ils arrivèrent à ce degré d'avilissement où l'homme, abruti par la souffrance et le mépris, n'a même plus la force de vouloir un changement dans sa misérable condition. Comment un sauveur aurait-il pu sortir du milieu d'un pareil peuple? Dieu envoya pour délivrer les Israélites un homme de leur sang, mais à qui l'éducation avait rendu la vie qui manquait à la masse de la nation.

Moïse entreprit l'œuvre la plus difficile que jamais législateur ait conçue, celle de régénérer un peuple avili. La science du sacerdoce ne lui vint-elle pas en aide dans le travail prodigieux de sa législation? Les savants sont partagés sur cette importante question. Les uns suivent la tradition à la lettre ; d'après eux Moïse est l'élève des prêtres égyptiens et sa théologie est une imitation de leur doctrine (4). Les autres nient la sagesse sacerdotale qui doit avoir inspiré le prophète hébreu ; ils soutiennent que c'est dans les croyances de ses pères, dans son génie et dans la révélation divine que Moïse puisa les éléments de ses lois immortelles (5).

(1) *Philon.*, De Vita Mos., lib. I, p. 606, A, B, ed. Turneb.

(2) *Maneth.*, p. 460, sq. — *Strab.*, XVII, p. 523.

(3) *Schiller*, Die Sendung Moses.

(4) *Schiller*, die Sendung Moses. — *De Wette*, Biblische Dogmatik. — *Reinhold*, Die hebräischen Mysterien. — *Michaelis*, Mosaisches Recht.

(5) *Vatke*, Die Religion des alten Testaments, T. I, § 46. — *Hengstenberg*, Die Authentie des Pentateuch, T. I, p. 204.

N° 2. Influence de la théologie égyptienne sur le Mosaïsme.

L'origine du débat remonte aux Pères de l'Église. Les premiers disciples de Jésus-Christ se distinguaient à peine des Juifs; mais à mesure que les dogmes nouveaux se développèrent, les différences qui existent entre la loi chrétienne et le mosaïsme se firent jour; peut-être les défenseurs du christianisme exagérèrent-ils la distance qui les séparait d'une secte dans laquelle ils rencontraient les adversaires les plus acharnés. C'est sans doute sous l'impression de ce sentiment que saint *Chrysostome* dit que *toutes* les cérémonies des Juifs, *tous* leurs sacrifices, *toutes* leurs purifications, l'*Arche*, le *Temple lui-même* avaient leur origine dans la gentilité (1). Comment concilier cette imitation avec la révélation dont Moïse est l'organe? Dieu, répondent les Pères de l'Église, voyant les Hébreux imbus de superstitions égyptiennes, maintint les choses extérieures du culte; mais il leur imprima la sainteté en leur donnant une signification nouvelle : c'était une voie pour élever les idolâtres à la vraie religion (2). Cette justification de la Providence, conforme aux spéculations de la philosophie moderne, ne satisfaisait pas entièrement des esprits prévenus en faveur d'une révélation positive; elle semblait reconnaître en effet que la sagesse égyptienne était plus vieille que les traditions du peuple de Dieu. Saint *Augustin* protesta contre cette induction impie : « Les patriarches et les prophètes, dit-il, ont été initiés à la science de la vie par Dieu lui-même; la prétendue antiquité des Égyptiens n'est que vanité et mensonge » (3).

La parole puissante du Père de l'église latine domina longtemps la chrétienté. Au dix-septième siècle, la discussion se ranima avec vivacité. Les libres penseurs attaquèrent la divinité de l'Écriture Sainte. Des savants distingués, sans mettre en doute l'authenticité du Pentateuque, remarquèrent les analogies nombreuses qui se

(1) *Chrysost.*, Homil. VI, De Stella quam viderunt Magi.

(2) *Chrysost.*, ib. — *Cyrill.*, de Adorat., XVI. — *Origen.*, Epist. ad Gregor., c. 2 (*Oper.*, T. I, p. 31, ed. La Rue).

(3) *Augustin.*, De Civit. Dei, XVIII, 39.

trouvent entre les rites de la religion égyptienne et les cérémonies du culte juif. L'esprit de système envahissant la science, les égyptologues crurent retrouver toutes les croyances, toutes les institutions de l'Égypte chez les Hébreux : « Ou l'Égypte procède de la Judée, s'écrie *Kircher*, ou la Judée procède de l'Égypte » (1). Deux théologiens anglais, *Marsham* et *Spencer* poursuivirent la comparaison jusque dans les moindres détails (2). Les opinions des pieux savants semblaient aboutir aux mêmes conséquences que les doutes des incrédules : les Juifs cessaient en quelque sorte d'être le peuple de Dieu, la sagesse égyptienne l'emportait sur l'inspiration de Moïse, la révélation de l'Ancienne Loi était menacée (3). Les chrétiens fidèles, voyant s'écrouler les fondements de leur foi, combattirent à outrance les interprétations qui compromettaient l'autorité des livres sacrés. Nous résumerons rapidement le débat. Écoutons d'abord les égyptologues :

Remontant jusqu'à la doctrine de vie, source de la civilisation des peuples, les égyptologues croyaient retrouver dans la science de l'Égypte les dogmes qu'on disait être la propriété exclusive du peuple élu ; la sagesse sacerdotale semblait même dépasser la théologie hébraïque, et toucher à la doctrine chrétienne. L'unité de Dieu et la Trinité étaient enseignées dans les sanctuaires égyptiens. La destinée de l'homme dans l'autre vie occupa les méditations des prêtres ; ils donnèrent à ce problème capital une solution que Moïse leur emprunta, mais qu'il crut devoir envelopper sous le voile du mystère. Les fondements de la religion étant identiques, les rites et les cérémonies du culte devaient être semblables. Un signe extérieur séparait les riverains du Nil de toutes les autres nations : la circoncision servait aussi de marque distinctive aux Hébreux. Leur aversion pour les étrangers était la même et avait

(1) *Kircher*, Oedip. Aegypt., *Propyl. Agonist.*, c. 2.

(2) *Marsham*, Canon chronicus, p. 149, sqq. — *Spencer*, Dissertatio de Urim et Thummim ; — De ritual. legib. Heb. — Les recherches des anciens égyptologues sont résumées dans l'ouvrage de *Witsius*, intitulé : *Ægyptiaca, sive de ægyptiacorum sacrorum cum hebraicis collatione.*

(3) Les philosophes du dix-huitième siècle s'emparèrent de ces analogies pour combattre la révélation de Moïse, et indirectement le christianisme (*Voltaire*, Examen important de Milord Bolingbroke, ch. V).

la même source. Des observances multipliées et singulières étaient communes aux deux peuples : faut-il rappeler leur aversion pour l'animal immonde dont le nom servit plus tard à flétrir la race maudite et misérable des descendants d'Israël? Nous ne parlons pas des pratiques superstitieuses que les Hébreux emportèrent de la terre d'Égypte : les prophètes s'épuisèrent en invectives inutiles contre les dieux de matière et de boue auxquels le peuple de Dieu resta attaché avec une rare ténacité, en dépit de son élection. La théologie égyptienne laissa des traces jusque dans le culte que Moïse prescrit au nom de l'Éternel. L'institution des lévites a son origine dans la caste des prêtres ; ils étaient soumis aux mêmes lois : leurs habillements de lin, leur manière de vivre, les purifications, les ablutions, la tonsure étaient empruntées au sacerdoce égyptien (1). La ressemblance ne se bornait pas aux choses extérieures ; elle s'étendait à des rites intimement liés aux croyances religieuses (2). Le bouc émissaire des Juifs a son type dans le bœuf émissaire des Égyptiens (3) ; le mystérieux *Urim*, qui révélait au grand prêtre les volontés de Jéhova, n'est que l'application au culte du vrai Dieu d'une superstition égyptienne (4). Les découvertes que l'on a faites de nos jours dans les antiquités de l'Égypte nous permettent d'ajouter une dernière ressemblance, et qui n'est pas une des moins considérables. Les savants avaient déjà remarqué que les temples des Juifs étaient construits sur le plan de ceux qui couvrent la plaine du Nil. Les voyageurs modernes virent sur les monuments de l'Égypte le modèle de l'arche sacrée qui renferme le Saint des Saints (5).

(1) *Schmidt*, De Sacerd. et Sacr. Aegypt., p 8. — *Munk*, la Palestine, p. 171-175. — *Wits.*, I, 6, 11.

(2) *Wilkinson*, Manners and Customs, T. V, p. 346-352.

(3) *Herod.*, II, 39. — *Lévitique*, XVI, 21. — *Wilkinson*, T. II, p. 378.

(4) *Wits.*, I, 8

(5) *Description de l'Égypte*, T. I, p. 51-53. Après la construction de l'arche, l'Éternel commanda à Moïse de faire une table destinée à recevoir les objets requis pour les libations : cette table existe également dans les temples de l'Égypte, et chose étonnante, les proportions données dans l'Exode correspondent parfaitement à celles des monuments égyptiens (*Description de l'Égypte*, T. I, p. 63).

Les théologiens qui trouvaient dans l'Égypte l'origine historique de la législation de Moïse, ne prétendaient pas nier la divinité de sa mission. A l'exemple des Pères de l'Église, ils apercevaient dans cette analogie même la sagesse des desseins de Dieu. Mais les plans, si magnifiquement déroulés par Chrysostome, prenaient dans les écrits des savants modernes une couleur politique qui blessait le sentiment religieux des fidèles. Les égyptologues disaient avec Tacite, que les innovations devaient se cacher sous l'image du passé. Il semblait aux croyants que ces calculs de la faiblesse humaine rabaissaient la grandeur de Dieu, qui impose ses lois sans tenir compte des mauvaises passions ou des erreurs des hommes. Un théologien hollandais, pénétré de l'origine divine des institutions de Moïse, écrivit une réfutation du système qui en cherchait la source dans l'Égypte (1).

L'embarras de l'apologiste du mosaïsme est grand. Il ne nie pas que les Hébreux fussent imbus de superstitions égyptiennes; laissant de côté les croyances populaires, il s'attache à prouver que dans le domaine de la théologie, Moïse ne doit rien à la caste sacerdotale. Admettre que le grand législateur est le disciple des prêtres, c'est supposer que la civilisation de l'Égypte est antérieure à celle du peuple de Dieu; or, cette antiquité n'est attestée par aucun témoignage certain; les probabilités sont plutôt en faveur de la race élue. Qu'est-ce après tout que la théologie tant vantée des Égyptiens? Ce que nous en savons de plus certain consiste en inepties. La doctrine de la Trinité qu'on leur attribue repose sur le témoignage du fabuleux Hermès Trismégiste. Leur connaissance de Dieu, de la création et de l'immortalité de l'âme a une origine commune à tous les peuples, la raison et la tradition; les Hébreux n'avaient pas besoin de puiser ces vérités à la source impure de l'Égypte, ils y avaient été initiés par Dieu lui-même. Le défenseur de Moïse ne conteste pas les ressemblances qui existent dans les cérémonies du culte. Mais l'analogie ne prouve pas la parenté. Dieu a imposé à son peuple la marque distinctive de la circoncision; pourquoi y voir une imitation de l'Égypte? La sain-

(1) *Witsius*, Ægyptiaca.

teté du mosaïsme doit nous empêcher de chercher chez des idolâtres l'origine des institutions que nous pouvons rapporter avec plus de vérité à Dieu. Cependant le savant théologien sent que, faire intervenir à chaque pas la volonté divine pour expliquer l'institution de cérémonies et de rites qui sont identiques avec ceux d'un peuple au sein duquel les Hébreux ont vécu pendant des siècles, c'est en définitive un moyen d'échapper à l'évidence des faits. Il a donc recours à une autre supposition qui concilie la divinité du mosaïsme avec les analogies historiques. Il avoue que l'Égypte ressemble à la Judée, mais il croit que ce sont les Égyptiens qui procèdent des Hébreux. D'antiques rapports existèrent entre les deux races; Abraham séjourna en Egypte; Joseph la gouverna; d'après une opinion qui ne manque pas d'autorités, les Juifs l'auraient même conquise sous le nom de Hycsos; Moïse conversa avec les prêtres; des liens politiques s'établirent entre l'Égypte et la Palestine; Salomon épousa la fille d'un Pharaon. Ce contact séculaire initia les Égyptiens aux dogmes du mosaïsme. Ainsi leur science tant vantée procède de la Révélation, de même que les spéculations des philosophes grecs.

Le système qui rattache l'origine des croyances et des institutions égyptiennes au mosaïsme a perdu tout crédit; mais l'incertitude règne toujours sur l'importante question de la transmission de la science égyptienne aux Hébreux. L'obscurité qui couvre la doctrine sacerdotale rend impossible une comparaison approfondie des dogmes de l'Égypte avec ceux de Moïse. Nous ne pouvons procéder que par voie d'induction. Il y a un point sur lequel s'accordent tous les auteurs juifs et chrétiens, qui ont écrit sur le mosaïsme. *Philon*, *Maimonide*, *Eusèbe*, *Origène*, saint *Jérôme*, saint *Chrysostome* avouent qu'il y a des analogies considérables dans les institutions religieuses des Hébreux et des Égyptiens. La ressemblance est telle que l'historien juif *Josèphe*, répondant à l'Égyptien Apion, dit qu'en insultant aux rites des Hébreux, il attaquait, sans le savoir, les anciennes cérémonies de sa patrie.

Les emprunts faits par Moïse à l'Égypte se bornent-ils au culte? On l'a prétendu [1]. Cette opinion est contraire à la nature des

(1) *Encyclopédie d'Ersch*, Sect. II, T. III, p. 328.

choses; on doit la rejeter, abstraction faite de tout témoignage historique. Le culte est la forme extérieure d'une conception théologique. Si les cérémonies varient d'une religion à l'autre, c'est parce qu'elles expriment des dogmes différents; ainsi le culte et l'idée religieuse se confondent. Concevrait-on qu'un peuple empruntât au christianisme sa liturgie, sans adopter en même temps les croyances dont le rituel est l'expression? Si le culte des Hébreux procède de la religion égyptienne, nous pouvons hardiment conclure que leur théologie a la même source. Il y a une analogie qui établit un rapport incontestable de parenté entre la théologie égyptienne et le mosaïsme. La circoncision était en usage chez les riverains du Nil et chez les Hébreux. *Ewald*, le savant historien du peuple d'Israël, nous apprend qu'elle a son origine en Égypte. Était-ce une simple pratique, sans lien avec la religion? Ce qui en prouve l'importance, c'est que les prêtres devaient nécessairement être circoncis (1). La circoncision avait donc une signification religieuse : c'était comme une consécration des croyants au service de Dieu. Tel est aussi le sens de la circoncision chez les Hébreux : c'était un véritable sacrement, dit *Ewald*, par lequel les enfants d'Israël entraient dans la communion de Jéhova (2). En empruntant un sacrement à l'Égypte, le mosaïsme a constaté par un signe extérieur le lien qui le rattache à la théologie égyptienne. Ce n'est pas à dire que Jérusalem soit la reproduction de Memphis. Moïse est supérieur à ses maîtres. Il a rejeté les castes: cet abandon d'un élément intimement lié à l'organisation de l'Égypte nous autorise à admettre que dans le domaine théologique il a également dépassé la science sacerdotale.

Nous touchons à la fin de cette interminable discussion. Si ce n'étaient les préjugés religieux, il y a longtemps qu'elle aurait reçu une solution définitive. Mais la croyance d'une révélation miraculeuse aveugle tous les écrivains orthodoxes; elle influence ceux-là mêmes qui n'ont plus de chrétien que le nom. Un illustre écrivain, théologien tout ensemble et philosophe, rejette presque avec dédain

(1) *Uhlemann*, Ægyptische Alterthumskunde, T. II, p. 61.
(2) *Ewald*, Geschichte des Volkes Israël, T. II, p. 97-102.

l'idée que le mosaïsme ait ses racines en Égypte. Mais comment *Bunsen* échappe-t-il à l'évidence des faits? Il nous renvoie en Asie, berceau commun des deux peuples (1). L'hypothèse est peut-être fondée; mais il nous faut autre chose qu'une affirmation pour y croire, il nous faut des témoignages; en attendant qu'on les produise, nous nous en tenons à ceux qui constatent les nombreuses et importantes analogies qui existent entre le culte des Hébreux et celui des Égyptiens. Quand on ne se laisse pas dominer par les préjugés chrétiens, les origines du mosaïsme s'expliquent comme celles de toute institution humaine : il procède du passé, il tient au présent et il touche à l'avenir. Pour être accepté par le peuple, il devait se rattacher aux croyances populaires; ces croyances, souillées par les superstitions égyptiennes, avaient eu plus de pureté du temps des patriarches; un retour à la foi des pères était déjà un progrès. Moïse s'inspira aussi des spéculations des prêtres : tout atteste que le sacerdoce s'était élevé à la notion d'un Dieu suprême, bien qu'il soit difficile de préciser la nature et la portée de sa doctrine. Mais le mosaïsme n'est devenu une religion puissante, et la prophétie d'une religion plus puissante encore, qu'à la condition d'apporter un nouvel élément dans le développement de la théologie. Les grands révélateurs, tout en prenant leur point de départ dans le passé, le transforment; c'est ainsi que se réalise le progrès continu de l'humanité. Quel est le principe nouveau du mosaïsme? L'on a relevé les rapports remarquables qui se trouvent entre les commandements de Moïse et la morale égyptienne (2). Nous voulons bien les admettre. Mais il y a dans les lois que le législateur hébreu donna à son peuple sur le mont Sinaï une défense que l'on chercherait vainement en Égypte : « Je suis l'Éternel ton Dieu; tu n'auras point d'autres dieux devant ma face, tu ne feras point d'image taillée, ni aucune ressemblance des choses qui sont là haut dans les cieux, ni ici-bas sur la terre; tu ne te prosterneras pas devant elles et tu ne les serviras point. » Le premier parmi les législateurs de l'antiquité, Moïse fit de l'unité divine le domaine

(1) *Bunsen*, Ægypten, T. IV, p. 18.

(2) *Uhlemann*. Thoth, p. 117; Ægyptische Alterthumskunde, T. II, p. 77.

commun d'un peuple. Par là il l'emporte sur la sagesse, quelque grande qu'on la suppose, du sacerdoce égyptien.

Cette appréciation des origines du mosaïsme rend justice et au grand législateur des Hébreux et au sacerdoce égyptien. Moïse est l'intermédiaire par lequel la sagesse de l'antique Égypte fut communiquée au monde. Les Juifs étaient une race théologique comme les Égyptiens; les deux peuples avaient une mission religieuse. Celle des Juifs s'est accomplie d'une manière éclatante; mais pour s'être exercée dans le silence des temples, l'influence du sacerdoce égyptien n'est pas moins importante.

CHAPITRE IV.

DISSOLUTION DE L'ÉGYPTE SACERDOTALE.

L'Égypte sacerdotale a rempli sa mission en communiquant des germes de civilisation à la Grèce et en initiant Moïse à la doctrine de ses prêtres; seule peut-être parmi les nations anciennes, elle commence une tâche nouvelle, au milieu de sa décadence. La première partie de son existence s'était écoulée dans sa vallée solitaire; la dernière fut mêlée au mouvement général qui emportait le genre humain vers de meilleures destinées. La fusion des systèmes religieux et philosophiques de l'antiquité prépara la naissance du christianisme et en favorisa ensuite le développement. L'Égypte était le lieu marqué par la Providence où ce travail devait se faire; elle était le lien naturel entre l'Orient et l'Occident; par les idées comme par sa position géographique, elle touchait aux deux mondes. Mais pour devenir le centre intellectuel de l'antiquité, elle devait dépouiller ses formes théocratiques et se rapprocher des

autres peuples. Le contact avec la Grèce produisit cette révolution.

Déjà l'antique constitution était en décadence ; on avait vu un prêtre occuper le trône et ensuite l'unité nationale se briser, sous la domination de douze chefs. L'un d'eux, Psammétique, pressentit la ruine de l'Égypte sacerdotale et la nécessité de la mettre en rapport avec l'étranger. Des pirates ioniens et cariens ayant été obligés de relâcher en Égypte, le roi fit alliance avec eux. Parvenu à la royauté par le secours des Grecs, il les récompensa en leur distribuant des terres et des habitations. Ce fait seul était le signe et l'annonce d'une révolution. Des étrangers, des hommes impurs, admis comme alliés à habiter la terre sacrée du Nil ! Un acte aussi impie devait soulever contre Psammétique les puissantes castes des prêtres et des guerriers, qui par intérêt ou par conviction étaient attachées aux vieilles idées. Le roi chercha à se fortifier par l'appui des Grecs (1) ; il prit à sa solde un grand nombre de mercenaires ; il ne craignit pas de témoigner publiquement ses préférences, en donnant les plus hautes fonctions aux étrangers. Irritée de cet abandon des traditions nationales, la caste des guerriers sortit en masse de l'Égypte, au nombre de deux cent quarante mille, et se dirigea vers l'Éthiopie. Ces premiers émigrés ne tentèrent pas de renverser un ordre de choses qui leur ôtait leurs priviléges; ils se contentèrent de fonder une société où ils pussent vivre de leur ancienne existence; d'après le témoignage d'Hérodote (2), ils répandirent la civilisation chez les Barbares au milieu desquels ils s'établirent. Les historiens grecs disent que Psammétique essaya de retenir les guerriers égyptiens. Leur émigration affaiblissait à la vérité l'Égypte, en la privant de sa force armée, mais elle délivrait aussi le roi de l'opposition d'une caste dont les droits s'accordaient mal avec ses projets et les exigences de sa situation. Il contracta alliance avec les Athéniens et quelques autres peuples de la Grèce. Psammétique commença l'œuvre de transformation qui en quelques siècles devait faire un état grec de l'héritage des

(1) *Herod.*, II, 152, 154.

(2) *Herod.*, II, 30. — *Heeren*, De militum ægyptiorum in Æthiopiam migratione et coloniis ibi conditis (*Comment. Societ. Goetting.*, T. XII, p. 48).

Pharaons. Il aimait tellement la Grèce, dit *Diodore*, qu'il fit apprendre à ses enfants la langue de ce pays. Il confia aux Ioniens établis en Égypte d'autres enfants, pour leur enseigner le grec; ces Égyptiens hellénisés formèrent la caste des interprètes. La création d'un corps destiné à servir d'intermédiaire avec la race hellénique, dénote les progrès de la révolution qui s'opérait dans la société égyptienne. Sous les anciens Pharaons, l'Égypte avait été presque inaccessible aux autres nations. Psammétique recevait hospitalièrement tous les étrangers qui venaient visiter la vallée du Nil(1).

Sous son successeur eut lieu la célèbre circumnavigation de l'Afrique, dont nous parlerons ailleurs; il est vrai que ce furent des marins phéniciens qui l'exécutèrent, mais le projet seul d'un voyage pareil conçu ou du moins approuvé par un Pharaon, était une révolution (2). C'est aussi au fils de Psammétique qu'Hérodote attribue le premier dessein du canal de jonction entre la Mer Méditerranée et la Mer Rouge. D'après l'historien grec, cent vingt mille hommes déjà avaient péri dans l'exécution des travaux, lorsque Nékos les fit discontinuer; le vieux génie égyptien s'était réveillé; un oracle avertit le roi « qu'il travaillait pour les Barbares ». Mais quand le passé lutte contre l'avenir, le résultat n'est jamais douteux. L'Égypte continua à marcher dans la voie des innovations ouverte par Psammétique, les relations avec la Grèce se multiplièrent; le silence des sanctuaires fit place au bruit et aux agitations du commerce. Sous les derniers Pharaons la dissolution de l'Égypte théocratique est accomplie. Amasis n'appartenait pas aux castes supérieures; il mêla son sang à celui d'une femme étrangère; ami déclaré des Grecs, il donna aux marchands des places pour élever des temples et des autels (3). L'*Hellénion* (4) s'éleva à côté des édifices consacrés aux divinités nationales. Les dieux des deux peuples consentant à vivre ensemble, la séparation entre les

(1) *Diodor.*, I, 67. — *Herod.*, II, 154.

(2) *Herod.*, IV, 42.

(3) *Herod.*, II, 158, 181, 178.

(4) L'*Hellénion* était un temple bâti à frais communs par des cités ioniennes, doriennes et éoliennes. Toutes ces villes avaient le droit d'y établir des juges (*Herod.*, II, 178).

hommes n'avait plus de raison d'être. Les établissements grecs, d'abord limités à Naucratis, s'étendirent sur toute l'Égypte; les Milésiens, les Lesbiens, les Samiens y fondèrent des cités portant des noms helléniques[1].

L'Égypte ne put devenir commerçante, sans cesser d'être théocratique, et la théocratie était liée si intimement à la vie de la nation que la ruine de l'une entraîna la décadence de l'autre. Amasis ne cachait pas le mépris que lui inspiraient les dieux égyptiens; il affectait d'envoyer des offrandes aux temples de la Grèce[2]. Sous son successeur, l'Égypte devint la proie d'un conquérant asiatique: une seule bataille suffit à Cambyse pour s'emparer de l'empire des Pharaons. La conquête fut dure, la domination étrangère oppressive. Les violences brutales du fils de Cyrus contre le sacerdoce égyptien sont l'œuvre d'un despote asiatique aveuglé par le fanatisme. Mais Dieu se sert même de nos mauvaises passions pour l'exécution de ses desseins. La théocratie devait disparaître. L'histoire ne nous dit pas si la doctrine de Zoroastre exerça une action sur l'Égypte. La chose est peu probable; mais du moins la victoire des Perses déposa dans la vallée du Nil une nouvelle doctrine à côté de la théologie indigène. Les dogmes orientaux s'y donnaient rendez-vous; la conquête d'Alexandre acheva l'œuvre de Cambyse. Jusque-là les idées helléniques avaient eu besoin de la protection des Pharaons; elles se répandirent maintenant sans obstacle; l'Égypte devint un royaume grec. L'invasion des éléments étrangers ne s'arrêta pas à la civilisation de la Grèce. Alexandre, avec l'instinct du génie, marqua la place où devait s'élever la ville célèbre qui porte son nom : entrepôt du commerce du monde, elle devint en même temps le centre du mouvement intellectuel et religieux des derniers siècles de l'antiquité.

(1) *Letronne*, De la civilisation de l'Égypte depuis l'établissement des Grecs sous Psammétichus (*Revue des deux Mondes*, 1845, T. I, p. 632-638).

(2) *Herod.*, II, 174, 182.

LIVRE QUATRIÈME.

LES HÉBREUX.

CHAPITRE I.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

§ I. *Les Hébreux, le peuple de Dieu.*

Les Hébreux se croyaient un peuple élu, le peuple de Dieu. Cependant cette race privilégiée a été frappée de réprobation. Ceux-là mêmes qui révèrent les livres sacrés des Juifs comme la source de leurs croyances, les accablent de mépris et d'anathèmes : « Peuple monstrueux, s'écrie *Bossuet*, qui n'a ni feu ni lieu ; sans pays et de tout pays ; autrefois le plus heureux du monde, maintenant la fable et la haine de tout le monde ; misérable sans être plaint de qui que ce soit ; devenu dans sa misère par une certaine malédiction, la risée des plus modérés. » Demandez aux écrivains catholiques pourquoi Celui dont ils célèbrent la bonté conserve un peuple de malheureux ; ils vous répondront : « C'est afin de faire

durer l'exemple de sa vengeance »(1). « La race d'Israël est marquée d'un signe plus terrible que celui de Caïn ; sur son front une main de fer a écrit : *Déicide* »(2) ! Tandis que les défenseurs du catholicisme poursuivent dans les Juifs les ennemis du Christ, les philosophes du dix-huitième siècle les attaquent comme les précurseurs d'une religion dans laquelle ils ne voient qu'abus et erreurs; travestissant l'élection divine en une marque d'avilissement, ils se plaisent à représenter le peuple élu comme une horde barbare et sanguinaire (3). A entendre ce concert d'imprécations et d'injures contre une race déchue, et victime pendant des siècles de l'oppression la plus cruelle, on croirait que le monde est gouverné par un Dieu de vengeance et de sang. Cependant le Dieu que nous adorons est un Dieu de bonté et de miséricorde ; le progrès des sentiments et des idées ne profitera-t-il pas à la nation qui a préparé l'avénement d'une ère nouvelle, bien que dans son aveuglement elle ait méconnu la lumière sortie de son sein?

Les Hébreux sont un peuple théologique par excellence (4). Les nations païennes se glorifiaient comme les Juifs d'être des races élues; mais le but qu'elles poursuivaient était l'ambition, la conquête, ou une civilisation particulière et nationale. L'alliance d'Abraham avec Jéhova a une plus haute destination. S'il est béni, lui et ses descendants, c'est pour qu'il garde la croyance d'un Dieu unique à travers toutes les vicissitudes de la misère et de l'esclavage, jusqu'à ce que le Désiré des nations vienne accomplir les promesses en communiquant la vérité au monde entier. La philosophie (5) accepte la qualification de peuple prophète que les chrétiens donnent aux Juifs (6) ; mais élargissant le cercle de

(1) *Bossuet*, Sermon sur la bonté et la rigueur de Dieu à l'égard des pécheurs (Sermons, p. 320, s., édit. de Versailles).

(2) *Lamennais*, Essai sur l'indifférence, ch. XXIII.

(3) « Les Juifs, dit *Voltaire*, sont un peuple de brigands... Les Hurons, les Canadiens, les Iroquois ont été des philosophes pleins d'humanité, comparés aux enfants d'Israël » (Examen de Milord Bolingbroke, ch. VII).

(4) « Eine *priesterliche Nation* »(*Mendelssohn*, Jerusalem, p. 276).

(5) *Schiller*, Die Sendung Moses.

(6) *S. Augustin.*, c. Faust., II, 17 : « Cujus populi (Hebræi) et regnum et

l'humanité, elle voit dans l'antiquité tout entière la prophétie d'un nouvel ordre social. Quelle place les Hébreux occupent-ils dans le développement de l'unité humaine?

§ II. *D'où procèdent les Hébreux?*

Les Hébreux rapportaient les dogmes dont ils étaient dépositaires à une communication directe avec Dieu. La révélation surnaturelle n'est pas du domaine de l'histoire ; les miracles ne s'adressent qu'aux croyants. La philosophie n'admet d'autre révélation de la vérité que celle qui se fait successivement et progressivement par l'intermédiaire de l'humanité. Remontons donc aux sources du mosaïsme et voyons quels éléments nouveaux il a apportés à la civilisation. La question de la filiation des idées est aussi difficile pour les Hébreux que pour les Égyptiens et les Grecs. On croit généralement qu'ils vécurent isolés; à vrai dire, leur isolement fut plus apparent que réel. La croyance d'une révélation immédiate a donné cours à l'opinion que Dieu choisit une race pour la mettre à part ; mais quand on s'élève au-dessus de la tradition de Moïse pour embrasser celle du genre humain, on remarque une communion constante entre les nations. Les Juifs, plus que les autres peuples, devaient être mis en rapport avec les doctrines religieuses de l'antiquité ; en effet, dans leur sein s'élaborait un dogme qui s'inspira des croyances du passé, tout en éclairant l'humanité d'un rayon nouveau de la vérité éternelle (1).

Les livres saints ont conservé le souvenir d'antiques liaisons qui existèrent entre les Hébreux et l'Orient. La table ethnographique de la Genèse, qui a servi de point de départ à la science moderne pour reconstruire la filiation des peuples, atteste que les relations internationales des Hébreux furent beaucoup plus étendues que

sacerdotium prophetia erat venturi regis et sacerdotis ad regendos et conservandos fideles. »

(1) *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, au mot *Zoroastre*. — *Vacherot*, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, T. I, p. 131.

l'on n'est disposé à le croire [1]. Dès leur berceau, la Providence les conduisit en Égypte et initia leur grand législateur à la sagesse sacerdotale. Il est vrai que Moïse, pour prévenir le contact des Israélites avec des nations livrées à l'idolâtrie, essaya de les isoler; il alla jusqu'à ordonner l'extermination des habitants de la Terre Promise; mais cette œuvre cruelle ne fut exécutée qu'en partie. Les Hébreux se mélangèrent avec les indigènes, tribus sémitiques dont une branche occupait la Phénicie, et ils subirent leur influence [2]. C'était un lien entre les Juifs et les populations de l'Asie occidentale.

La Palestine, par sa position, était un lieu de passage pour les conquérants. L'histoire des Hébreux se lie presque sans interruption à celle des grands empires qui se formèrent dans l'Orient. Il est presque impossible que ce long contact n'ait pas eu une action sur le peuple de Dieu. La découverte des ruines de Ninive a révélé de singulières analogies entre les symboles de l'art assyrien et les animaux surnaturels qui jouent un si grand rôle dans les visions des prophètes [3]. Le symbolisme asiatique s'est transmis au christianisme : les animaux qui furent choisis pour représenter les quatre évangélistes appartiennent aussi à la sculpture assyrienne [4]. Il est problable que l'emprunt ne se borna point aux figures du langage. Ce qui nous le fait supposer, c'est que plus tard l'influence des conquérants sur les Hébreux s'étendit jusqu'au domaine des croyances religieuses.

Les Hébreux finirent par être absorbés dans l'empire assyrien. Les vaincus furent emmenés en captivité à Babylone. Nous pouvons avec les prophètes déplorer les misères de leur servitude, tout en croyant que, dans les desseins de la Providence, la captivité était un instrument de l'éducation religieuse du peuple élu. Après l'exil, le mosaïsme est animé d'une vie nouvelle. C'est alors que le dogme de l'immortalité de l'âme paraît pour la première fois dans la litté-

(1) *Ewald*, Geschichte des Volkes Israël, T. I, p. 270 et suiv.
(2) *Movers*, Die Phoenizier, T. I, p. 8 et suiv.
(3) *Layard*, Nineveh and its Remains, T. II, p. 110.
(4) *Raoul-Rochette*, Journal des Savants, 1850, p. 35.

rature hébraïque, et avec des caractères qui supposent nécessairement une influence du mazdéisme [1]. Après la conquête des Perses, les Juifs se trouvèrent en rapport direct avec la race zende. Ces liaisons séculaires modifièrent la foi du peuple conquis [2]. Le mosaïsme se partagea en diverses sectes, preuve certaine de l'invasion de nouvelles doctrines; ces sectes, sauf celle qui s'en tenait à la lettre de la loi, adoptèrent en partie des croyances orientales [3].

§ III. *Progrès réalisé par le Mosaïsme.*

Ainsi les Hébreux procèdent de l'Égypte, de la Chaldée et de l'Aryane. Quel progrès ont-ils accompli dans le développement de l'humanité ? C'est à juste titre que le peuple élu se glorifie d'être le dépositaire du dogme de l'unité divine : dans aucune des religions anciennes, cette grande vérité n'est enseignée avec l'évidence qu'elle a dans la Genèse. Nous ne parlons pas des nations livrées au polythéisme, chez lesquelles l'unité de Dieu est à peine aperçue par les sages : même dans les religions de l'Orient, qui découlent d'une théologie plus profonde, Dieu n'est pas représenté comme créateur. Chez les Indiens la notion de la Divinité se perd dans le panthéisme : dans la doctrine de Zoroastre, Ormuzd est bien le père des êtres, mais il n'est que l'ordonnateur de l'univers. Jéhova est le principe unique, c'est lui qui crée le

(1) *Tychsen*, De religionum zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis (*Comment. Societ. Goetting.*, T. XVII, p. 4-15).

(2) *Rhode* (die heilige Zendsage) poursuit le parallèle du mosaïsme et de la religion de Zoroastre jusque dans les détails. Il trouve dans le mazdéisme le dogme de la chute (p. 391-394), les doctrines qui se rattachent à la pureté, à l'impureté, les purifications, etc. (p. 453-461).

Munk signale une ressemblance de détail qui est surprenante. Dans le *Boundehesch* des Parses, ch. XIV, on trouve la division des animaux en purs et impurs; la condition principale de la pureté est le sabot divisé. Les *Lois de Manou* (V, 11) proscrivent également les quadrupèdes qui n'ont pas le sabot divisé, paticulièrement le porc; les ruminants paraissent être préférés. On retrouve la règle et l'exception dans la loi de Moïse (*la Palestine*, p. 167).

(3) Les *Pharisiens* et les *Esséniens* (*Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, p. 68, 75, 77, 80, 81).

monde. Où Moïse a-t-il puisé ce dogme fondamental? Un philosophe français dit qu'il l'emprunta à la science égyptienne [1]. La chose est possible, et même probable; mais notre connaissance de l'Égypte est encore trop imparfaite, pour que l'on puisse rien affirmer. En supposant que le législateur hébreu ait pris le germe de son idée dans la doctrine du sacerdoce égyptien, il faut reconnaître qu'il lui donna des développements que ses maîtres n'avaient point soupçonnés. Quelle que fût la sagesse dont les prêtres se vantaient, le peuple qu'ils dominaient resta livré à la plus grossière idolâtrie, et eux-mêmes pratiquaient un culte qui implique le polythéisme. La croyance de l'unité divine, si elle existait, resta cachée dans les ombres des sanctuaires. Avec Moïse, elle cesse d'être le privilége de quelques hommes, pour s'incarner dans une nation, et devenir le fondement de son existence. Le progrès réalisé par le mosaïsme est immense; mais il ne s'est pas accompli sans lutte, ni d'une manière aussi complète qu'on se plaît à le croire.

Les Hébreux, confondus pendant leur séjour en Egypte parmi les dernières castes, étaient profondément imbus des erreurs du polythéisme. Moïse fit de l'idée de Dieu l'instrument de l'éducation de son peuple, mais il ne la présenta pas dans sa pureté. Comme toutes les nations de l'antiquité, les Juifs voulaient avoir un Dieu à eux, un protecteur spécial. Moïse leur montra ce protecteur dans Jéhova : c'est lui qui les a conduits hors de l'Égypte, c'est leur roi [2]; mais c'est aussi un Dieu tout-puissant [3], et comme tel unique [4]. L'unité de Dieu était un germe déposé par le génie de Moïse dans sa religion pour les âges futurs plutôt qu'un dogme à l'usage des anciens Hébreux. Ceux-ci étaient si loin de comprendre la haute conception de leur législateur, qu'ils admettaient des dieux ennemis à côté de Jéhova; ils les détestaient,

(1) *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, T. VIII, p. 794.

(2) *Deutéron.*, IV, 35, 39; XXXIII, 5; — I *Samuel*, VIII, 7; X, 18, 19. — *Michaelis*, Das Mosaische Recht, T. I, p. 212-214.

(3) *Deutéron.*, X, 17. 14. — *Exod.*, XIX, 6. — *Munk*, la Palestine, p. 143.

(4) *Lessing*, Erziehung des Menschengeschlechts, nos 11-15.

mais ils y croyaient [1]. Jéhova n'était pour eux qu'une divinité tutélaire qui, demeurant, combattant, voyageant avec ses défenseurs et partageant leurs inimitiés, traitait les dieux étrangers en compétiteurs qui lui étaient odieux, en rivaux dont elle était jalouse, dont elle voulait renverser les autels pour élever ses autels, et détruire les peuples pour faire place à son peuple [2]. Les Hébreux ne restèrent pas même fidèles à leur Dieu national; quand ils ne trouvaient pas en lui l'appui qu'ils cherchaient, ils l'abandonnaient pour les dieux étrangers; toute leur histoire est une lutte entre le monothéisme de Moïse et les tendances idolâtriques du peuple. Cependant l'idée de l'unité survécut à ces altérations; elle finit par triompher, et elle servit d'étoile à l'humanité pour la guider vers de nouvelles destinées.

Les conséquences du dogme de l'unité divine sont incalculables. L'unité de Dieu entraîne logiquement l'unité de la race humaine ; de là découlent les grands principes de fraternité et d'égalité qui sont la religion de l'humanité moderne. On les trouve en germe dans le mosaïsme. Procédant de l'Orient, les Hébreux conservèrent dans leur état social et dans leurs institutions des traces du régime théocratique qui domine dans le monde oriental. En apparence, le mosaïsme est une théocratie [3] : il repose sur une alliance directe avec la Divinité : les lois émanent de Dieu : Jéhova est le roi du peuple élu [4] : une tribu est consacrée héréditairement à son service. En réalité, la constitution est moins une théocratie que l'union, la confusion de l'ordre civil et de l'ordre religieux. L'État a son principe dans Jéhova ; les devoirs envers l'État sont des devoirs religieux; pas de vie civile, toute l'existence est un

(1) *Juges*, XI, 23, s.; — *Exode*, XV, 11.

(2) *Meiners*, Comment. Societ. Goetting., T. I, p. 93. — *Benj. Constant*, De la religion, T. II, p. 170, note 2. — *Lessing*, Mehreres aus den Papieren des Ungenannten (T. X, p. 26, édit. de Lachmann). — *Ewald*, Geschichte des Volkes Israël, T. II, p. 109.

(3) C'est un écrivain juif, *Josèphe*, qui le premier a appelé la constitution de Moïse une théocratie (*C. Apion.*, II, 16). *Spinoza* dit aussi que le gouvernement des Hébreux était théocratique (Tract. theolog. polit., c. XVII).

(4) *Saalschütz*, Das Mosaïsche Recht, T. I, p. 2 et suiv.

culte[1]. Il y a loin de l'unité religieuse de la société à la théocratie, telle qu'elle est organisée dans l'Inde[2]. Ce qui caractérise le régime indien, c'est la domination absolue d'une caste de prêtres, seule initiée à la loi religieuse, c'est l'inégalité fondée sur la création. Chez les Hébreux, la création de la race humaine repose sur l'unité et non sur la division; tous les hommes descendent d'Adam, ils sont donc fondamentalement égaux. Dans cet ordre d'idées, la tribu des Lévites ne pouvait pas être une caste; c'est une magistrature héréditaire, déléguée à une tribu qui est vouée spécialement au service de Dieu[3]. La connaissance de la religion n'est pas le patrimoine exclusif des Lévites; tous les Juifs sont initiés, l'unité de Dieu est le domaine commun des enfants d'Israël. L'égalité religieuse éclate avec évidence dans l'institution remarquable des prophètes. Tout Juif et même tout étranger peut parler au nom de Dieu : sa voix est écoutée, ses paroles sont des lois; car le peuple élu doit obéir à Jéhova quand il annonce ses volontés par la bouche d'hommes inspirés[4]. Il est si vrai que l'égalité religieuse est de l'essence du mosaïsme que de son sein est sortie la magnifique prophétie que dans l'avenir tout homme sera prêtre[5].

L'égalité religieuse devait conduire à l'égalité civile, puisque la religion et l'État ne faisaient qu'un. Tel est le fondement des célèbres institutions de l'*année sabbatique* et du *jubilé*. L'égalité des enfants d'Israël a son principe en Dieu, dans la création même. Comme elle pourrait être détruite par la pauvreté ou l'esclavage, le législateur hébreu chercha à prévenir l'inégalité qui résulte de la richesse et de la servitude. D'abord la Terre Promise fut partagée au sort; chaque tribu, chaque famille y eut un lot proportionné au nombre de ses membres. Mais cette égalité primitive ne pouvait

(1) *Mendelssohn*, Jerusalem (Œuvres, p. 283). — *Leo*, Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staates, p. 20. — *Salvador*, Histoire des institutions de Moïse, I, 2.

(2) *Michaelis*, Das Mosaïsche Recht, T. I, p. 216.

(3) *Salvador*, II, 1. — *Saalschütz*, T. I, p. 95.

(4) *Salvador*, T. I. p. 197. — *Deutéron.*, XVIII, 15.

(5) « Plût à Dieu, dit Moïse, que tout le peuple de l'Éternel fût prophète. » *Nombr.*, XI, 29. — Il répète souvent : « Vous me serez un royaume de sacrificateurs et une nation sainte » (*Exode*, XIX, 6).

subsister. L'inégalité des facultés intellectuelles et morales est une cause permanente d'inégalité dans les fortunes et, si l'on n'y porte remède, l'esclavage est au bout de la misère. La terre est à Dieu, dit Moïse ; les hommes y sont des hôtes ; ils ont le droit d'en jouir, mais non de l'aliéner. Les aliénations sont essentiellement temporaires ; ce sont des ventes de récoltes ; tous les cinquante ans, les terres doivent revenir à leur premier possesseur (1). Tout Juif a donc sa part dans le domaine commun que Dieu accorde aux hommes ; il ne peut pas s'en dessaisir ; c'est un bienfait de l'hospitalité divine, nous dirions aujourd'hui, une condition du développement de ses facultés. Le partage égal des terres ne suffit pas encore pour maintenir l'égalité ; l'imprévoyance, la dissipation, les calamités de la nature physique ou de la guerre peuvent ruiner le propriétaire, le forcer à contracter des dettes, et dans l'antiquité les dettes conduisaient à l'esclavage. L'usure troubla et bouleversa les cités grecques ; elle fut la cause de la guerre intérieure qui régnait à Rome entre les patriciens et les plébéiens, entre la noblesse et le peuple. Moïse, inspiré par la fraternité et la charité (2), défendit d'abord de demander des intérêts aux pauvres, et il finit par les prohiber entièrement entre Hébreux (3). Les dettes elles-mêmes étaient abolies dans l'année jubilaire (4).

L'esclavage existait chez tous les peuples de l'antiquité. Moïse l'admit, mais il y apporta des modifications tellement essentielles que sa législation peut être considérée comme une transition du régime de la servitude à celui de l'égalité. La guerre était la source la plus abondante de l'esclavage ; des peuples appartenant à la même race usaient de cet odieux droit du vainqueur. Platon rappela en vain aux Grecs qu'ils ne devaient pas réduire leurs frères en servitude ; ce qui était une utopie chez le philosophe athénien fut réalisé par le législateur hébreu (5). Les Juifs ne pouvaient

(1) *Lévitiq.*, XXV, 8. — *Michaelis*, Mos. Recht, T. II, p. 26.

(2) *Philon.*, De Charit., p. 707, C, D, ed. Gelen.

(3) *Lévitique*, XXV, 35. — *Deutéronome*, XIX, 19, 20.

(4) *Michaelis*, Mos. Recht, T. III, p. 114. — *Saalschütz*, Das Mos. Recht, T, I, p. 162-164.

(5) II *Chroniq.*, XXVIII, 8-13. — *Michaelis*. Das Mos. Recht, T. I, p. 381. — *Pastoret*, Histoire de la législation, T. III, p. 490.

devenir esclaves que par leur volonté, lorsque la misère les poussait à aliéner leur liberté ou celle de leurs enfants, et lorsque, débiteurs insolvables, le créancier obtenait contre eux un jugement de contrainte par corps (1). Mais cet esclavage n'était pas perpétuel. Ici éclate la supériorité de Moïse sur l'antiquité païenne. Un des grands philosophes de la Grèce justifia la servitude, en la fondant sur une différence de nature entre l'homme libre et l'esclave. Moïse, partant du dogme de l'unité de la création, ne pouvait pas tomber dans un pareil égarement. Les Juifs sont enfants de Dieu; ils sont la propriété de Jéhova; comment pourraient-ils être dégradés jusqu'à devenir une chose (2)? L'esclavage ne durait que six ans : c'était une espèce de domesticité (3).

Moïse céda à l'influence d'un fait universel, en admettant la servitude héréditaire pour l'étranger. C'est une inconséquence, contre laquelle proteste l'antique poëme de Job : « Celui qui m'a fait dans le sein de ma mère, n'a-t-il pas aussi fait celui qui me sert? Ne nous a-t-il pas formés de même dans la matrice? » L'esclavage est tellement contraire au génie du mosaïsme, que le législateur défend de rendre à son maître l'esclave qui cherche un asile en Palestine (4). La Terre Promise est une terre d'égalité. La langue hébraïque n'a pas même de mot pour désigner l'esclave : il est compris parmi les serviteurs en général (5). L'esclave n'était donc pas une chose, comme chez les Grecs et les Romains; les Talmudistes disent qu'on l'initiait à la religion des Juifs : il était circoncis (6), il participait à l'égalité religieuse. Le maître n'avait pas le droit de vie et de mort; l'esclave mutilé devenait libre (7). Les

(1) *Michaelis*, T. II, p. 365. — *Selden*, De jure naturali, VI, 7. — *Ewald*, T. II, Anhang, p. 165.

(2) *Lévitique*, XXV, 42.

(3) *Exode*, XXI, 2. La septième année, dont parle l'Exode, n'est pas l'année sabbatique, mais la septième année à partir du commencement de l'esclavage. C'est ainsi que la loi est interprétée par *Michaelis* (T. II, p. 383), *Saalschütz* (T. II, p. 160) et *Reland* (Antiquit. Hebraïc., p. 265).

(4) *Deutéron.*, XXIII, 15, 16.

(5) *Saalschütz*, T. II, p. 697.

(6) *Selden*, De jure nat. et gent., II, 3.

(7) *Michaelis*, T. II, p. 377. — *Saalschütz*, T. II, p. 274.

dispositions de la législation hébraïque sur les femmes esclaves méritent d'être rapportées[1] : elles annoncent dans le législateur une délicatesse de sentiment, que l'on chercherait vainement chez les plus grands philosophes de l'antiquité païenne :

« Quand tu seras allé à la guerre contre tes ennemis, et que l'Éternel ton Dieu les aura livrés entre tes mains, et que tu en auras emmené des prisonniers; si tu vois entre les prisonniers une femme qui soit belle et qu'ayant conçu pour elle de l'affection, tu veuilles la prendre pour ta femme, alors tu la mèneras en ta maison... Elle ôtera de dessus elle les vêtements qu'elle avait dans sa captivité, et pleurera son père et sa mère un mois durant; puis tu viendras vers elle, et tu seras son mari, et elle sera ta femme. S'il arrive qu'elle ne te plaise plus, tu la renverras, mais tu ne la pourras pas vendre pour de l'argent, ni en faire aucun trafic, parce que tu l'auras humiliée. »

Admirons la puissance du dogme de l'unité divine qui inspire le prophète hébreu : Moïse a plus de respect pour la femme esclave que Platon n'en a pour les femmes libres.

§ IV. *Les Hébreux, lien entre l'Orient et l'Occident. Pourquoi leur mission n'est que préparatoire.*

Si la législation de Moïse avait pris racine dans la vie, le peuple élu aurait réalisé l'égalité avant le christianisme. Mais on se ferait grandement illusion, si l'on considérait les lois que nous venons de rapporter comme l'expression de la réalité. Elles n'appartiennent qu'en partie au grand législateur des Hébreux[2] : il ne faut y voir qu'un idéal, tel qu'il découlait de l'égalité des Israélites sous la domination de Jéhova. Le fait resta bien loin de l'idéal. L'inégalité, ce vice dominant du monde ancien, se fit jour dans la société juive, malgré le dogme religieux. Les prophètes du neu-

(1) *Deutéronome*, XXII, 10-14.

(2) *Winer*, Biblisches Realwörterbuch, T. I, p. 419-421.

vième et du huitième siècle se plaignent de la concentration des propriétés immobilières dans les mains d'un petit nombre de riches; ils déplorent la misère des masses (1). Le jubilé qui aurait dû remédier au mal, resta une utopie : le savant *Michaelis* dit qu'il n'y a pas de preuve que ce retour à l'égalité ait jamais été pratiqué (2).

L'antiquité ne fut qu'une préparation à l'égalité. Dans cette œuvre préparatoire, le mosaïsme occupe le premier rang; seul de toutes les religions anciennes, il a conçu l'unité ; aussi eut-il la gloire d'inspirer le christianisme appelé à communiquer ce dogme à l'humanité. Spectacle étonnant ! Pendant que les descendants des Hébreux voués à une oppression séculaire étaient maudits comme déicides, l'édifice du catholicisme s'élevait sur des fondements empruntés à leurs livres sacrés, et dans l'Orient surgissait une religion puissante qui se rattache également à Moïse. Le peuple de Dieu peut revendiquer Jésus-Christ et Mahomet ; cette double descendance révèle sa mission : il sert de lien entre l'Orient et l'Occident. Il tient à l'Orient par son origine et le caractère religieux de sa constitution ; mais il se dégage entièrement du régime des castes ; il admet l'égalité devant Dieu, il essaie même de l'appliquer à l'ordre civil. Par cette tendance le mosaïsme dépasse la doctrine chrétienne. Le christianisme ne prêche que l'égalité religieuse ; il n'a jamais songé à l'introduire dans l'ordre civil et politique ; il accepta et légitima presque l'esclavage. Si le dogme chrétien contribua à détruire la servitude, ce fut malgré l'Église. Le christianisme est la religion de l'autre monde. De son côté, le mosaïsme est trop exclusivement une religion de ce monde. Ce sera à la religion de l'avenir à concilier les deux éléments qui constituent la vie.

Le mosaïsme contient en essence tous les dogmes chrétiens. Pourquoi ne lui fut-il pas donné de les développer et de les répandre parmi les Gentils? Il en a été du mosaïsme comme de toutes les doctrines du monde ancien. L'antiquité a préparé l'humanité au christianisme, mais il a fallu qu'elle s'écroulât pour que sur ses ruines s'élevât une société nouvelle. La philosophie avait aperçu

(1) *Isaïe*, V, 8. — *Micha*, II, 2. — *Jérémie*, XXXIV, 13 et suiv.
(2) *Michaelis*, Mosaisches Recht, T. II, p. 68-70.

les vérités qui sont le fondement de la religion chrétienne, mais elle était impuissante à les enseigner et à ranimer une société mourante; l'esprit de division qui lui était inhérent, l'empêcha d'organiser l'unité; les philosophes ne comprirent pas même la grande ambition du christianisme, quand il s'annonça comme la religion universelle. Le mosaïsme présente un spectacle semblable. L'unité de Dieu et de la création conduit logiquement à la fraternité et à l'égalité des hommes; mais quand le Christ vint prêcher ces dogmes au genre humain, le peuple élu ne le comprit pas. Lui aussi, bien que croyant à l'unité divine, était entaché de l'individualisme qui caractérise les anciens. Il ne concevait l'unité que dans et par le mosaïsme; il ne voulut pas se faire chrétien, il demandait que toutes les nations se fissent juives. Cette conversion était impossible. Le législateur des Hébreux avait organisé sa religion pour un petit peuple resserré dans un petit espace; dès lors son culte ne pouvait devenir celui de l'humanité : « La loi de Moïse, dit un Père de l'Église, n'était faite que pour les Juifs; encore supposait-elle qu'ils habitaient la Palestine, car elle les obligeait à aller trois fois chaque année à Jérusalem. Ceux qui demeuraient aux extrémités du pays, ou dans les contrées plus éloignées, ne pouvaient accomplir les préceptes de leur religion; tant il s'en fallait que le mosaïsme pût convenir à toutes les nations »[1]. Ce caractère étroit, national, se retrouve dans toute la législation de Moïse; elle s'adapte au climat; elle isole la race élue; tout en partant du dogme de l'unité et en prêchant l'amour du prochain, elle fait des Juifs des hommes tellement orgueilleux et insociables, que l'antiquité les accusa de haïr le genre humain. Évidemment un pareil peuple n'avait qu'une mission préparatoire comme toute l'antiquité; mais parmi tous les peuples anciens, les Hébreux pouvaient se glorifier d'être une race élue, car c'est dans leur sein qu'est né Jésus-Christ.

(1) *Euseb.*, Demonstrat. Evang., I, 3.

CHAPITRE II.

LE DROIT DES GENS.

§ I. *La guerre sacrée.*

N° 1. Le droit des conquérants.

La conquête de la Palestine doit sa célébrité à la lutte des libres penseurs contre les défenseurs de la tradition chrétienne. Les philosophes ne s'étaient pas enquis si les conquêtes des Perses, des Macédoniens et des Romains étaient justes ; le droit du plus fort y éclatait avec évidence. Mais ils examinèrent avec soin les motifs que l'on invoquait pour légitimer la conquête de la Terre Sainte, heureux de trouver la prétendue révélation en contradiction avec les notions de justice éternelle gravées par Dieu dans la conscience humaine : « On demande, dit *Voltaire,* quel droit des étrangers tels que les Juifs avaient sur le pays de Canaan : on répond qu'ils avaient celui que Dieu leur donnait » (1). Cependant, en envisageant cette guerre au point de vue du droit, l'injustice en paraissait manifeste. Les incrédules triomphaient. La cause du peuple de Dieu ne manqua pas de défenseurs, mais leurs plaidoyers ne furent pas toujours habiles. Nous résumerons la discussion, en nous appuyant sur le savant historien de la législation de Moïse (2).

Michaelis est convaincu que Moïse ne commença pas la guerre sans avoir une juste cause, mais son bon sens se refuse à admettre les raisons que les théologiens alléguaient. Le congrès des enfants

(1) *Voltaire,* Dictionnaire philosophique, au mot *Juifs.*
(2) *Michaelis,* Mosaisches Recht, T. I, §§ 28-31.

de Noë qui se seraient partagé le monde, le testament du patriarche qui aurait confirmé ce partage et assuré la Palestine aux descendants de Sem, lui paraissent tellement absurdes, que le grave écrivain se laisse aller à combattre ces niaiseries avec les armes du ridicule. On invoquait en faveur des Israélites des motifs en apparence plus légitimes : sortis d'Égypte, ils avaient droit, dit-on, à occuper une partie de la terre que Dieu a assignée comme héritage au genre humain (1). Le droit est certain, répond *Michaelis,* mais s'il s'exerce au préjudice d'anciens possesseurs, ce n'est plus qu'un brigandage. La conquête avec ses horribles conséquences eût été justifiée, si les vaincus avaient été les agresseurs : les théologiens ne reculèrent pas devant les suppositions les plus gratuites pour prouver que les Hébreux firent une guerre défensive; mais la Bible à la main, rien n'était plus facile que de réfuter cette hypothèse. Les livres sacrés fournissaient un prétexte plus spécieux : Moïse reproche aux Cananéens leurs péchés énormes, l'idolâtrie, l'inceste, la sodomie; dans l'esprit de la Loi Ancienne, ces crimes devaient attirer la vengeance céleste : Dieu se servit des Israélites pour exercer sa justice (2). Plus d'un conquérant s'est prévalu de motifs pareils, sans s'apercevoir qu'ils justifient la Providence et non les hommes : les actions des peuples comme celles des individus doivent être jugées du point de vue du droit et du devoir; les desseins de Dieu ne peuvent ni les condamner ni les absoudre.

Michaelis crut trouver dans les faits historiques la preuve du droit que les Israélites réclamaient sur la Terre Promise. La Palestine avait appartenu aux ancêtres des Hébreux; les Cananéens n'en étaient pas les habitants primitifs, mais les usurpateurs. Comment les descendants de Jacob auraient-ils perdu leur droit? Ils ne l'avaient jamais cédé, et leur séjour en Égypte n'avait pas pu les en dépouiller; le sol où reposaient leurs pères était donc toujours leur propriété. *Herder* prêta l'appui de son nom à ce sys-

(1) *Bergier*, Traité de la vraie religion, T. VII, p. 4 et suiv.

(2) *Bossuet*, Politique tirée de l'Écriture Sainte, livre IX, art. 1, 4e proposition. — *Saurin*, Discours sur les événements les plus mémorables de l'Ancien Testament, T. III, p. 70, 71.

tème [1]; nous croyons inutile de le discuter. Qui ne voit que, si l'occupation primitive d'un territoire donnait à la postérité des premiers habitants un titre imprescriptible, la terre entière serait couverte d'usurpateurs? il n'y aurait plus de possession à l'abri d'une revendication qui remonterait à des siècles. Le sens historique, qui s'est développé avec tant de puissance au dix-neuvième siècle, a fini par élever les théologiens au-dessus des étroites conceptions de leurs devanciers; ils se sont dit que le droit des Israélites était celui de tous les conquérants, que la conquête se légitime aux yeux de l'humanité, quand elle favorise les progrès de la civilisation [2]. Nous croyons que cette justification même doit être rejetée, ou il faut dire que l'Europe civilisée peut légitimement conquérir l'Afrique et l'Asie. La supériorité de culture ne donne pas un pouvoir de domination ; elle impose des devoirs. Notre conclusion est qu'il est impossible de justifier la conquête de la Terre Sainte, si l'on prend pour point de départ les règles de la justice. Il est presque inutile d'ajouter que dans les desseins de la Providence l'usurpation des Israélites tourna au profit de l'humanité. Le peuple qui a donné au monde Moïse et Jésus-Christ ne peut pas être mis en parallèle avec les obscurs habitants de la terre de Canaan. En ce sens on peut dire que les bienfaits du mosaïsme et du christianisme doivent faire oublier les horreurs de la conquête.

N° 2. La conquête.

Il n'y a pas eu de guerre plus sanglante dans toute l'antiquité que la guerre sacrée. Le paganisme, bien qu'étranger à l'humanité, connaissait du moins la miséricorde de l'esclavage. Le peuple de Dieu n'a pas cette pitié; il met dans la bouche de son grand législateur un *interdit* sur la Terre Promise; c'est plus qu'une guerre à mort : il ne doit rien rester de la race maudite : tout, jusqu'aux animaux est voué à la destruction [3]. Épouvantés de cette

(1) *Herder*, Vom Geist der ebräischen Poesie, T. III, n° VI.

(2) *Baur*, Ueber die weltgeschichtliche Bedeutung des israelitischen Volkes. Giessen, 1847 (p. 27 et suiv.).

(3) *Exode*, XXIII, 32; XXXIV, 12-16 — *Deutér.*, VII, 1-5; XX, 15-18.

menace d'extermination, les rabbins ont essayé d'en atténuer l'horreur, en supposant que les Hébreux firent des propositions de paix aux Cananéens; c'est seulement sur leur refus, disent-ils, que les hostilités prirent le caractère sauvage qui éclate à toutes les pages des livres saints (1). Vains efforts pour transporter l'humanité dans une époque de barbarie! Le sanglant anathème lancé par Moïse contre les habitants de la terre de Canaan ne laisse aucune ouverture à une interprétation humaine. Dieu commande la destruction des populations idolâtres aux Israélites, « afin qu'elles ne leur apprennent pas à faire les abominations qu'elles pratiquent envers leurs dieux, et qu'ils ne pèchent pas contre l'Éternel. » Pour échapper à l'interdit, les Gabaonites furent obligés de recourir à la ruse; ils se dirent étrangers à la Palestine, venus d'un pays éloigné sur la réputation des choses miraculeuses accomplies par Dieu en faveur de son peuple; c'est par cette surprise qu'ils obtinrent l'alliance des conquérants. Les Israélites, liés par des serments, leur laissèrent la vie, mais ils les réduisirent en servitude (2).

Dans le principe de la conquête, l'interdit fut exécuté à la lettre. Les Israélites s'étaient contentés de tuer les mâles dans la guerre contre les Madianites; ils avaient emmené prisonniers les femmes et les petits enfants : « Moïse se mit fort en colère contre les chefs et leur dit : N'avez-vous pas laissé vivre les femmes? Ce sont elles qui ont donné occasion aux enfants d'Israël de pécher contre l'Éternel. Tuez donc les mâles d'entre les petits enfants, et tuez toute femme qui aura eu compagnie d'homme » (3). L'extermination continua. Dans toutes les villes, les hommes, les femmes, les petits enfants étaient mis à mort; quelquefois la rage des exterminateurs frappait jusqu'aux animaux (4). On est saisi d'épouvante en lisant dans la Bible : « Et Josué ne baissa point la main qu'il avait élevée en haut avec l'étendard, jusqu'à ce qu'on eût entièrement défait, d'après l'interdit, tous les habitants. » Les rois partageaient la

(1) *Maimonide*, dans *Cunæus*, de Republ. Hebræor., II, 20.
(2) *Deutér.*, XX, 18. — *Josué*, ch. IX.
(3) *Nombres*, XXXI, 7-12, 14-18.
(4) *Deutér.*, III, 6. — *Josué*, VI, 21.

destinée commune. Cinq chefs s'étant cachés dans une caverne, Josué les fit sortir; « il appela tous les hommes d'Israël et dit aux capitaines des gens de guerre : Mettez vos pieds sur le cou de ces rois. C'est ainsi que l'Éternel fera à tous vos ennemis. Après cela, Josué les frappa, et les fit pendre à cinq potences. » Le livre de *Josué* est rempli de ces sanglants récits (1). La barbarie augmente avec l'habitude de verser le sang; le livre des *Juges* s'ouvre par une action digne d'un peuple sauvage. La mort ne satisfaisait plus les vainqueurs, il leur fallait la torture des vaincus : « Ayant saisi le roi de Bézek, ils lui coupèrent les pouces des mains et des pieds. » Un écrivain moderne, tout imbu qu'il est de l'esprit dur de la vieille loi, dit qu'il faudrait accuser Caleb de cruauté, s'il n'avait été l'instrument de la colère divine : « Dieu voulut par ce supplice effrayer les rois d'alors, qui étaient autant de tyrans de la liberté publique » (2).

Les hommes cherchent en vain à élever leurs intérêts et leurs passions à la hauteur des desseins de Dieu; les limites de leur nature ne leur permettent pas même la destruction complète qu'ils rêvent dans leurs projets de vengeance ou d'ambition. Malgré les ordres réitérés de l'interdit, la guerre d'extermination cessa. Était-ce humanité? était-ce lassitude? ou les victoires des Israélites furent-elles arrêtées par le sol accidenté de la Palestine et les nombreuses forteresses qui la couvraient? Quoi qu'il en soit, le commandement de Dieu était violé; l'Éternel retira la promesse qu'il avait faite de déposséder les nations qui occupaient la Terre Promise, et il livra son peuple aux séductions de l'idolâtrie (3).

Cependant l'interdit n'était pas révoqué : les populations du Canaan étaient toujours sous le coup de la sentence de mort prononcée par Jéhova. Les rois reprirent la guerre sacrée. « Écoute les paroles de l'Éternel, dit Samuël à Saül : « J'ai rappelé en ma mémoire ce qu'a fait Hamalek à Israël, comment il s'opposa à lui sur le chemin, quand il montait d'Égypte; va maintenant et frappe

(1) *Josué*, X, 23-26. Cf. VIII, 24-30; X, 28-42; XI, 10-20.
(2) *Saint Philippe*, Monarchie des Hébreux, T. I, p. 11 et suiv.
(3) *Juges*, II, 2, 3, 21-23.

Hamalek. Détruisez d'après l'interdit tout ce qu'il a et ne l'épargnez point; faites mourir tant les hommes que les femmes, tant les grands que ceux qui tettent, tant les bœufs que les brebis, et tant les chameaux que les ânes. » Ce terrible commandement a embarrassé les commentateurs des livres saints plus encore que l'interdit primitif. Il y avait quatre siècles que les Hébreux étaient sortis d'Égypte : quelle est cette justice qui frappe les descendants et jusqu'aux enfants à la mamelle pour des crimes commis par leurs ancêtres? Les théologiens, impitoyables comme le Dieu des Juifs, répondirent que les Amalécites, en continuant à être hostiles aux Hébreux, avaient perpétué le crime et s'y étaient associés; qu'il était permis à Dieu d'aggraver la punition des pères par le malheur de leurs enfants (1). Saül témoigna plus de compassion que les organes de la volonté divine; il épargna le roi des vaincus. Quant aux Israélites, aussi cupides que féroces, ils se prêtèrent à l'œuvre de destruction pour les hommes, mais ils refusèrent de tuer « les meilleures brebis, les meilleurs bœufs, les bêtes grasses, les agneaux et tout ce qu'il y avait de bon. » La pitié de Saül était un crime, car c'était une désobéissance aux ordres de Dieu. Samuël lui annonça que l'Éternel se repentait de l'avoir établi pour roi : il avait rejeté la parole de Jéhova, Jéhova aussi le rejetait. La punition de Saül ne satisfit pas encore le sanguinaire interprète d'un Dieu de vengeance. « Samuël dit : Amenez-moi Agag, roi d'Hamalek. Et Agag vint à lui gaîment. Et Agag disait : Certainement l'amertume de la mort est passée. Mais Samuël lui dit : Comme ton épée a privé les femmes de leurs enfants, ainsi ta mère entre les femmes sera privée d'un fils. Et Samuël fit mettre Agag en pièces devant l'Éternel » (2).

La guerre contre les populations maudites fut poursuivie sous David. Après Moïse, le roi prophète est la plus grande figure du peuple de Dieu; on peut même dire avec *Bayle* qu'il est un des grands hommes de l'antiquité (3). Sa conduite envers les vaincus est

(1) *Saurin*, Discours, XXX (T. IV, p. 294 et suiv.).

(2) I *Samuel*, ch. XV.

(3) *Bayle*, Dictionnaire historique, au mot *David*.

un témoignage d'autant plus éclatant de la barbarie des Hébreux. Il battit les Moabites, et « il les mesura au cordeau, les faisant coucher par terre; il en mesura deux cordeaux pour les faire mourir, et un plein cordeau pour leur sauver la vie » (1). Les rabbins cherchèrent en vain à concilier l'exécution des deux tiers d'un peuple avec la douceur de David : ils furent obligés d'inventer des crimes à charge des Moabites pour excuser la cruauté des Juifs à titre de représailles (2). Le savant historien de *la législation de Moïse* a trouvé une justification plus péremptoire : l'interdit ordonnait la destruction complète, David se montra donc humain, en laissant la vie à une partie des vaincus (3). Le traitement des Ammonites nous dira quelle était son humanité : « Il emmena le peuple et le mit sous des scies, et sous des herses de fer et sous des haches et il les fit passer par un fourneau où l'on cuit les briques : il en fit ainsi à toutes les villes des Ammonites » (4).

La recherche dans les supplices est un caractère distinctif du monde oriental et surtout des peuples théocratiques. Les annales de l'Occident nous offriront plus d'un trait de barbarie; mais on ne rencontre pas chez les Grecs et les Romains cette froide et systématique cruauté qui s'acharne sur des vaincus. Dans le régime théocratique l'humanité devient un crime, quand elle s'exerce envers les ennemis de Dieu ; la prétendue volonté de l'Éternel fait taire les meilleurs sentiments de la nature. Les rois juifs, dont nous avons aujourd'hui de la peine à comprendre la férocité, étaient renommés pour leur douceur. Moïse, qui lança l'anathème de l'extermination contre les Cananéens, était « un homme fort doux, plus qu'aucun homme qu'il y eût sur la terre » (5). C'est le fanatisme de la religion qui surexcita les passions des Israélites et de leurs chefs jusqu'à la fureur.

C'est aussi le fanatisme qui afflige le plus l'historien philosophe

(1) II *Samuel*, VIII, 2.
(2) *Saurin*, Discours, T. V, p. 57 et suiv.
(3) *Michaelis*, Mosaisches Recht, T. I, p. 370.
(4) II *Samuel*, XII, 31.
(5) I *Rois*, XX, 31. — *Nombres*, XII, 3.

dans cette première guerre appelée sainte. Les disciples d'une loi de charité applaudissent à tous les excès du peuple de Dieu, au nom de Celui qui est toute charité : « La guerre contre les Cananéens, dit *Calmet*, n'était point proprement une affaire de peuple à peuple, *où les lois de l'humanité dussent avoir lieu;* c'était *la guerre de la vengeance du Seigneur contre une nation dont les crimes étaient montés à leur comble* » (1). L'horrible action de Josué nous a fait frémir : le religieux bénédictin la déclare glorieuse et admirable (2). Nous avons trouvé le droit de guerre de David digne des sauvages : *Calmet* dit que c'est Dieu qui a ordonné ou permis ces actions cruelles, et qu'il l'a fait pour des vues de justice qui lui sont connues. Il n'y a pas jusqu'à *Bossuet* qui approuve la vengeance terrible que David prit des Ammonites (3). Voilà les tristes égarements auxquels conduit la fausse doctrine d'une révélation miraculeuse. Si nous y insistons, c'est que nous écrivons dans un temps où l'on voudrait ressusciter les superstitions du passé : il est bon de rappeler aux hommes du dix-neuvième siècle à quoi elles aboutissent.

Les annales de toutes les nations sont remplies de sang et de carnage; mais les cruautés qui souillent la conquête de la Palestine ont eu le malheureux privilége de justifier les excès dont des peuples chrétiens se sont rendus coupables. Moïse étant considéré comme l'organe de la divinité, on vit dans la guerre sacrée l'œuvre de Dieu, et par suite les horreurs d'une lutte sans pitié prirent l'importance d'une autorité divine. A l'époque où les guerres de religion déchirèrent l'Europe, les passions furieuses qui agitaient les combattants se nourrirent et s'exaltèrent par la lecture de l'Écriture Sainte; on légitima la Saint-Barthélemy, en invoquant l'Ancien Testament; on cita le massacre des vaincus, l'extermination des infidèles, comme des actions justes, comme des règles à observer et des exemples à suivre (4). Sanglante leçon de progrès donnée à l'huma-

(1) *Calmet*, Dissertations sur l'Écriture Sainte, T. I, p. 208.
(2) *Calmet*, Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, livre III, ch. 12.
(3) *Calmet*, Dissertat., I, 111. — *Bossuet*, Politique tirée de l'Écriture Sainte.
(4) *B. Constant*, De la religion, livre IV, ch. 11.

nité! Elle a cru à une révélation surnaturelle de la vérité, obligeant l'avenir comme le présent; le fanatisme en tira la terrible conséquence que tous les commandements donnés par les révélateurs étaient l'expression de la justice éternelle. Qu'en résulta-t-il? Dieu fut transformé en bourreau, en un être qui ne respire que la vengeance et le sang, et les hommes s'autorisèrent de sa volonté pour se livrer à tout l'emportement de leurs mauvais instincts. Cependant si l'on admet que la Loi Ancienne est révélée, il faut avec Bossuet et les écrivains chrétiens justifier les atrocités de toutes les guerres dites saintes. La conscience humaine s'est révoltée, et à bon droit, contre les théologiens à l'esprit borné et au cœur dur qui ont fait Dieu complice des crimes que les préjugés de la religion ont inspirés. Il faut porter notre réprobation plus haut : c'est la doctrine de la révélation, source inépuisable de fanatisme, qui est fausse et qu'il faut repousser. La vérité ne se communique pas aux hommes par voie de miracle; leur mission est de la chercher avec les lumières de la raison.

§ II. *Droit de guerre.*

Les règles que l'on trouve dans les livres saints sur le droit de guerre sont-elles de Moïse? On peut en douter. Le grand législateur n'avait qu'une guerre en vue, la conquête de la Palestine, guerre d'extermination (1). Après que la possession de la Terre Promise fut assurée au peuple de Dieu, la loi de l'*interdit* fit place à un droit plus équitable. Mais si les lois du *Deutéronome* n'émanent pas de Moïse, elles découlent du moins de l'esprit d'humanité qui distingue le mosaïsme.

L'idée du droit intervenant dans la guerre est étrangère aux anciens. Le législateur hébreu semble partager l'opinion générale de l'antiquité, que toute conquête est légitime (2). Il ne dit pas

(1) *Ewald*, Geschichte des Volkes Israël, T. III, P. I, p. 385, s.
(2) *Selden*, VI, 12.

à quelles conditions la guerre sera juste; il veut seulement que les Hébreux, en s'approchant d'une ville pour la combattre, lui offrent la paix. Si les ennemis font une réponse pacifique, ils deviennent tributaires du vainqueur et ses esclaves. Les Talmudistes ajoutent à ces conditions celle d'observer les préceptes de Noë, obligation commune à tout étranger qui habite la Terre Sainte (1). Si l'ennemi refuse de se soumettre, les droits du vainqueur sont absolus : « Quand l'Éternel ton Dieu t'aura livré la ville entre tes mains, tu feras passer tous les mâles au fil de l'épée, en réservant seulement les femmes, les petits enfants, et tout ce qui sera dans la ville. » Le *malheur aux vaincus* était la loi du monde ancien ; si nous en croyons les Talmudistes, Moïse en aurait modéré la rigueur : il ordonna, disent-ils, de laisser aux assiégés la faculté de sauver leur vie par la fuite (2). Mais rien ne nous autorise à attribuer une loi pareille au législateur hébreu.

Le sentiment de l'humanité que le vainqueur oubliait dans le combat, se réveillait après la victoire : on épargnait les prisonniers pour les réduire en servitude, on enterrait les morts (3). Mais le pouvoir sur les biens des vaincus était absolu. L'historien *Josèphe* présente le droit international des Hébreux sous un jour trop favorable en disant qu'ils ne dévastaient pas le territoire ennemi, et qu'ils ne dépouillaient pas les morts(4). Il a généralisé une disposition du Deutéronome qui limite l'œuvre de destruction permise pendant la guerre « Quand tu tiendras une ville assiégée, tu ne gâteras point les arbres, et tu ne les renverseras point à coups de coignée, parce que tu en pourras manger ; c'est pourquoi tu ne les couperas point; car l'arbre des champs est-il un homme pour venir contre toi dans le siége » (5) ? Cette loi est unique dans l'antiquité. Le peuple qui était réputé le plus humain, les Grecs dévastaient les campagnes avec une véritable rage ; ils coupaient jusqu'aux vignes et aux

(1) *Deutér.*, XX, 10, 11. — *Selden*, VI, 14.
(2) *Deutér.*, XX, 12-14. — *Pastoret*, Histoire des législations, T. III, p. 368. s.
(3) *Deutér.*, XXI, 10. — *Joseph.*, C. Apion., II, 29.
(4) *Ibid.* Cf. *Selden*, VI, 15.
(5) *Deutér.*, XX, 19.

arbres fruitiers. La législation de Moïse est comme le pressentiment d'un âge plus humain où les hostilités seront concentrées entre les combattants.

Le mosaïsme est au fond une doctrine de paix, puisqu'il est basé sur l'unité et la solidarité de l'espèce humaine. Mais à l'époque où le législateur hébreu donnait ses lois, il préparait une guerre d'extermination; il voulait relever les Israélites de la dégradation, suite d'un long esclavage, pour en faire un peuple de guerriers. L'idée de la paix resta donc ensevelie dans les profondeurs de sa théologie; elle en sortira un jour à la voix des prophètes, et elle inspirera le fondateur d'une religion de charité et de fraternité. Dès les temps les plus reculés, nous trouvons la paix associée à la religion. Moïse ordonne aux Hébreux de comparaître trois fois l'an devant le Dieu d'Israël; comment pouvaient-ils accomplir ces pèlerinages, à une époque où les hostilités étaient incessantes? « Nul, dit Jéhova, ne formera des desseins contre ton pays, lorsque tu monteras pour te présenter devant l'Éternel » (1). Cette promesse suppose une espèce de trêve de Dieu, observée pendant les fêtes religieuses, non-seulement par les Juifs, mais aussi par les populations voisines. L'usage de suspendre les hostilités pendant les grandes fêtes nationales existe chez les Arabes depuis un temps immémorial (2); nous le retrouverons chez les peuples civilisés de l'antiquité, chez les Grecs et les Romains. C'était une nécessité; car comment célébrer, au milieu des dangers de la guerre, les solennités qui rassemblent toute une nation dans un lieu sacré? Cette antique et universelle coutume a encore une raison plus profonde. La religion abhorre le sang; le sang souille d'après la législation de Moïse, fût-il versé dans la guerre la plus légitime, la guerre sacrée (3); la parenté des hommes fait considérer comme un

(1) *Exode*, XXXIV, 24.

(2) Journal asiatique, IIe série, T. XIV, p. 337.

(3) A l'occasion de la sanglante expédition contre les Madianites, et après avoir ordonné de tuer jusqu'aux enfants, Moïse ajoute : « Au reste, demeurez sept jours hors du camp. Quiconque d'entre vous aura tué quelqu'un, et quiconque touchera quelqu'un qui aura été tué, se purifiera le troisième et le septième jour » (*Nombres*, XXXI, 19).

crime, même le meurtre commis en cas de légitime défense [1]. La suspension des hostilités pendant les fêtes, l'horreur du sang que la religion professe, sont une manifestation du lien de fraternité et de charité qui unit les nations. Dès le berceau des sociétés, la religion enseigne aux hommes qu'ils sont nés pour s'aider et s'aimer les uns les autres et non pour s'entre-déchirer. Quand les peuples auront conscience de leur destinée, la trêve qui suspend leurs luttes, fera place à une paix permanente.

Ce fut peut-être l'horreur du mosaïsme pour le sang qui porta les Juifs à ne pas se défendre contre l'ennemi le jour du sabbat [2]. Les peuples qui n'étaient pas liés avec les Hébreux par une foi commune ne respectèrent pas le sentiment qui faisait tomber les armes de leurs mains. Ptolémée s'empara de Jérusalem, pendant que les habitants inoffensifs adoraient le Seigneur [3]. Lorsque la tyrannie des Séleucides provoqua l'insurrection des Maccabées, les Juifs, dans leur exaltation religieuse, se laissèrent massacrer le jour du sabbat, sans opposer la moindre résistance. Le héros qui s'était mis à leur tête comprit mieux ce que la religion exigeait de ses défenseurs : « Si nous faisons tous comme nos frères ont fait, dit Mathathias, si nous ne combattons pas contre les nations pour nos âmes et pour nos lois, ils nous auront bientôt exterminés de dessus la terre » [4]. Cependant la répugnance à verser le sang pendant les fêtes consacrées à Dieu resta enracinée dans les mœurs; dans les premières guerres des Romains contre les Juifs, les soldats de Pompée en profitèrent pour s'emparer du Temple [5].

Plutarque reproche cette superstition aux Juifs : elle est peu agréable à la Divinité, dit-il, car Dieu inspire le courage aux hommes, il ne leur enseigne pas la lâcheté [6]. Respectons le sentiment qui inspirait les Juifs, tout en les égarant. Il y a dans leur

(1) *Philon.*, De vita Mosis, lib. I, p. 650, E.
(2) *Cunœus*, De Rep. Heb., II, 22. — *Agatarchid.*, ap. *Joseph.*, I, 22.
(3) *Joseph.*, Antiq., XII, 1.
(4) I *Maccab.*, II, 34-41.
(5) *Joseph.*, Antiq., XIV, 4. 3. — *Dion. Cass.*, XXXVII, 16.
(6) *Plutarch.*, De Superst., c. 8.

conduite en apparence insensée, un sublime dévouement aux plus grands intérêts de l'humanité (1) : ce peuple était né martyr et prophète. Un temps viendra où tous les jours seront les jours du Seigneur, où le sang souillera tous ceux qui le répandront, à moins qu'il ne soit versé pour la liberté et l'indépendance des nations.

CHAPITRE III.

RELATIONS INTERNATIONALES.

§ I. *Isolement des Hébreux.*

« Je suis l'Éternel votre Dieu qui vous ai séparés d'avec les autres peuples, afin que vous soyez à moi » (2). Le culte du vrai Dieu est le fondement de la nationalité juive; c'est le progrès réalisé par le mosaïsme. Le peuple élu doit garder le dogme de l'unité divine, jusqu'à ce que le temps soit venu où il pourra être communiqué à l'humanité. Mais comment prévenir la perte ou l'altération de la vérité au milieu d'un monde livré à l'idolâtrie? Les Hébreux eux-mêmes étaient portés vers l'adoration des idoles : il fallait donc faire violence à leurs habitudes, en leur créant une existence à part, à l'abri des séductions d'une religion matérielle, toutes puissantes sur des esprits grossiers. Pour atteindre ce but, le grand législateur fut obligé d'isoler les Hébreux. L'isolement est

(1) *Josèphe* répondant à Agatarchide qui avait tourné la conduite des Juifs en ridicule, dit (*C. Apion.*, I, 22) : τοῦτο μὲν Ἀγαθαρχίδῃ καταγέλωτος ἄξιον δοκεῖ, τοῖς δὲ μὴ μετὰ δυσμενείας ἐξετάζουσι φαίνεται μέγα καὶ πολλῶν ἄξιον ἐγκωμίων, εἰ καὶ σωτηρίας καὶ πατρίδος ἄνθρωποί τινες νόμων φυλακὴν καὶ τὴν πρὸς Θεὸν εὐσέβειαν ἀεὶ προτιμῶσιν.

(2) *Lévitique*, XX, 24, 26.

la cause de leur grandeur tout ensemble et de leur faiblesse. En donnant aux Israélites des mœurs et des usages inalliables avec ceux des autres peuples, en les surchargeant de rites et de cérémonies particulières, pour les rendre toujours étrangers parmi les autres hommes et les empêcher de se mêler à eux, Moïse leur imprima la force étonnante qui les conserva malgré leur dispersion et une oppression séculaire(1). Mais le législateur violait les conditions de la nature humaine, et on ne les viole pas impunément. Les Juifs furent enchaînés à une seule idée, qu'ils considéraient comme la vérité absolue ; la solitude développa chez eux cet esprit étroit et obstiné qui les rendit aveugles à la lumière sortie de leur sein ; elle nourrit cet orgueil démesuré qui ressemblait à de la haine pour le reste des hommes. Ainsi l'isolement fit naître dans le sein du peuple élu le même esprit de division hostile qui régnait partout dans le monde ancien. Faut-il en accuser Moïse? Sa doctrine est l'unité et la solidarité du genre humain; s'il isola les Hébreux, ce n'est pas parce qu'il voulait briser tout lien entre eux et l'humanité, mais parce que c'était une nécessité de leur mission. Dieu veillera à ce que la vérité déposée dans le mosaïsme dépasse les limites de la Judée et éclaire le monde entier.

Tous les peuples de l'antiquité se croyaient des races élues. Chez les Hébreux, cette orgueilleuse prétention avait en quelque sorte une sanction divine : « Les cieux des cieux appartiennent à l'Éternel ton Dieu, la terre aussi lui appartient, et tout ce qui y est. Et toutefois l'Éternel n'a pris en affection que tes pères, et il n'a aimé qu'eux et il n'a choisi après eux, d'entre tous les peuples, que vous qui êtes leur postérité » (2). Jéhova fait une alliance spéciale avec Abraham, il confirme ce traité avec Isaac, Jacob et Israël ; afin de distinguer leurs descendants des autres hommes, il ordonne à Abraham de circoncire tous les enfants mâles. Les Juifs étaient convaincus qu'à eux seuls Dieu avait révélé la vraie religion : « il n'a pas fait ainsi à toutes les nations, dit le psalmiste, et elles ne

(1) *Tacit.*, Hist., V, 4. — *Rousseau*, Gouvernement de Pologne, ch. 2.
(2) *Deutér.*, X, 14, 15.

connaissent point ses ordonnances » (1). La race que Dieu avait jugée digne de cette élection, se croyait par cela même supérieure au reste du genre humain. Écoutons le *Deutéronome :* « L'Éternel te mettra à la tête des peuples, et tu seras toujours au-dessus d'eux, tant que tu obéiras à ses commandements » (2). Les Juifs étaient en quelque sorte à l'égard des autres nations ce que la caste des prêtres est dans l'Inde pour les castes inférieures : c'était « un peuple de saints » (3). Seuls initiés à la vérité, marqués par Dieu même d'un signe d'élection (4), comment n'auraient-ils pas dédaigné les infidèles? Encore du temps de Jésus-Christ, les Juifs considéraient les étrangers comme *souillés* et *impurs ;* ils se purifiaient quand ils revenaient de la place publique ou de quelque lieu où ils pouvaient toucher un païen (5). De l'aversion religieuse à l'hostilité, il n'y a qu'un pas : le grand apôtre des Gentils leur reprocha d'être les ennemis de tous les hommes (6). L'accusation de saint Paul est restée le stigmate de ceux qui, favorisés par Dieu d'une haute mission, y virent un titre de puissance, au lieu d'y voir une charge et un devoir.

L'orgueil des Juifs leur attira déjà dans l'antiquité l'aversion et le mépris des étrangers. Un roi de Syrie assiégeait Jérusalem; la ville fut forcée de capituler. Les amis d'Antiochus lui conseillèrent de la prendre d'assaut et d'exterminer les habitants, « parce que de tous les peuples, ils étaient les seuls qui ne voulussent avoir aucun rapport d'alliance avec les autres nations qu'ils regardaient toutes comme ennemis. Atteints de la lèpre, impurs, haïs des dieux, ils

(1) *Psaume* CXLVII, 19, 20.

(2) *Deutér.*, XXVIII, 13. Comparez XXVI, 19. — « Moïse dit à l'Éternel : Moi et ton peuple nous serons en admiration plus que tous les autres peuples qui sont sur la terre » (*Exode,* XXXIII, 16. Comparez XXXIV, 10).

(3) *Daniel*, VIII, 24. — *Peuple saint* (*Daniel*, XII, 7) ou *les saints* (*Psaume* XVI, 3; XXXIV, 10. — *Deutér.*, XXXIII, 3).

(4) *Deutér.*, VII, 6 : « Car tu es un peuple consacré à l'Éternel ton Dieu; l'Éternel ton Dieu t'a choisi afin que tu lui sois un peuple précieux d'entre tous les peuples qui sont sur l'étendue de la terre. » Comparez *Deutér.*, XIV, 2, 21.

(5) Actes des Apôtres, X, 28. — *Saint Marc*, VII, 4. — *Selden*, De jure nat., II, 15.

(6) *Saint Paul,* I Thessaloniq., II, 15.

avaient été chassés de l'Égypte; ils étaient venus occuper les environs de Jérusalem, adoptant des institutions particulières, et se distinguant surtout par leur haine pour le genre humain »(1). En évitant tout commerce avec les étrangers, les Juifs autorisaient en quelque sorte les préjugés que ceux-ci nourrissaient contre eux. Les imputations des anciens ne le cédaient pas en absurdité aux crimes imaginaires dont la crédulité chrétienne les accusa au moyen-âge (2) : « Les Juifs, disait-on, avaient une loi de sang, en vertu de laquelle ils prenaient tous les ans un Grec, et après l'avoir engraissé, ils le menaient dans une forêt; là ils le tuaient et offraient son corps en sacrifice; ils mangeaient de sa chair et jetaient le reste dans une fosse, en protestant avec serment de conserver une haine éternelle contre la race hellénique. » On disait encore que les Juifs juraient par le Dieu, Créateur du ciel, de la mer et de la terre, de ne jamais faire de bien à aucun étranger (3). Les poëtes se firent les organes des préjugés populaires: « Ils n'ont garde, dit *Juvénal,* de montrer la route aux voyageurs qui ne sont pas de leur secte; ils n'indiquent une fontaine qu'aux seuls circoncis »(4). Les esprits les plus distingués subirent l'influence de ces préjugés. *Tacite* et *Suétone* (5) parlent des Juifs comme du rebut du genre humain. Le mépris qui pesait sur la nation rejaillit sur son culte. *Quintilien* fait de Moïse le législateur d'une bande de brigands. *Pline* le représente comme le fondateur d'une secte magique (6). Les uns croyaient que les Juifs adoraient le ciel et les nuages (7); d'autres les transformèrent en adorateurs de Bac-

(1) *Diodor.*, fragm. XXXIV, 1. — Comparez le récit de *Lysimaque*, sur l'expulsion des Juifs de l'Égypte (*Joseph.*, c. Apion., I, 34, sq.). Les Juifs y sont représentés comme une race d'hommes impurs, sacriléges. — *Tacite* répète ces inventions de la haine (*Histor.*, V, 2, sq.).

(2) *Burigny*, Mémoire sur les erreurs des auteurs profanes au sujet des Juifs (*Histoire de l'Académie des Inscriptions*, T. XXIX, p. 199-208).

(3) *Joseph.*, c. Apion., II, 7. 10.

(4) *Juvenal*, XIV, 97, sqq. — *Rutil.*, Itiner., I, 383, sq.

(5) *Tacit.*, Ann., XV, 48. — *Sueton.*, Ner., 16.

(6) *Quinctil.*, Instit., III, 7. — *Plin.*, H. N., XXX, 2, 6.

(7) *Juvenal.*, XIV, 97.

chus (1). Quelques écrivains allèrent jusqu'à dire que le Dieu des Juifs était une tête d'âne ou de porc (2).

§ II. *Les Hébreux mis en relation avec l'humanité par le commerce et la guerre.*

Cependant ces ennemis du genre humain en étaient les plus grands bienfaiteurs. Dans leur solitude ils conservèrent intact le dépôt de la vérité que Moïse leur avait révélée. Le dogme de l'unité divine ne devait pas rester le privilége du peuple élu; il était destiné à éclairer l'humanité entière. Il fallait donc que les Hébreux sortissent de leur isolement pour se mêler aux autres nations.

Les débris de la race d'Israël sont aujourd'hui dispersés dans l'univers; partout considérés comme étrangers, ils ont pris les habitudes de citoyens du monde. Les Juifs n'ont pas toujours été voyageurs et commerçants. Moïse ne défend pas les voyages, il ne réprouve pas le commerce, mais ses institutions sont combinées de manière à concentrer l'existence des Hébreux dans la Palestine. L'on ne pouvait pratiquer le mosaïsme avec toutes ses observances qu'à Jérusalem : la terre étrangère était « *une terre souillée* » (3). Les voyages étaient presque considérés comme une apostasie : celui qui habite hors de la terre sainte, disent les Talmudistes, est un adorateur des étoiles (4). Tout Juif était propriétaire, mais sa propriété était inaliénable; la nation était donc liée au sol, sa seule richesse.

(1) *Plutarch.*, Quæst. Conviv., IV, 5, sq. — *Tacit.*, Hist., V, 5.

(2) *Joseph.*, c. Apion., II, 7. — *Tacit.*, Hist., V, 4.

(3) *Amos*, VII, 17. — Comparez *Osée*, IX, 3. — L'étranger, l'incirconcis est impur (*Isaïe*, LII, 1). La Palestine est la *terre des justes*, la *terre des vivants* (*Psaume* CXV, 9; XXVI, 14).

(4) *Cunæus*, De Rep. Hebræor., II, 23. Voilà pourquoi David, forcé de s'exiler, se répand en plaintes devant Saül : « Si ceux qui excitent ta colère contre moi sont des hommes, ils sont maudits, puisqu'ils me retranchent de la société et de l'héritage de Dieu, et qu'ils me disent : Va, et sacrifie aux dieux étrangers. » (I *Samuel*, XXVI, 19). C'est pour ce motif, dit *Spinoza* (Tract. theol. polit., c. XVII), qu'aucun citoyen ne pouvait être condamné à l'exil : le coupable, en effet, mérite le supplice du corps, et non la mort de l'âme.

Cependant les Hébreux étaient voisins du peuple commerçant par excellence ; ils appartenaient à la même race que les Phéniciens, il avaient des rapports bienveillants avec eux ; des circonstances accidentelles rendirent leurs relations plus étroites, et les firent participer au commerce de Tyr (1). David s'empara de deux ports situés à l'extrémité septentrionale du golfe arabique et les ouvrit aux Tyriens. Les deux nations exécutèrent alors de concert les célèbres voyages d'Ophir. Ce fameux commerce, qui a tant occupé les savants, paraît avoir eu peu de retentissement chez les Hébreux ; il n'était pas dû au génie de la nation, mais à l'alliance passagère de son roi avec un peuple navigateur. Aussi ne voit-on pas que ces lointaines expéditions aient eu une grande influence sur les idées internationales des Hébreux : ceux-ci ne tardèrent pas à rentrer dans leur isolement. Encore à la veille de la destruction de Jérusalem, l'historien *Josèphe* disait : « Comme le pays que nous habitons est éloigné de la mer, nous ne nous appliquons pas au commerce, et n'avons pas de communication avec les autres nations. Nous nous contentons de bien cultiver nos terres, et travaillons principalement à bien élever nos enfants et à pratiquer notre religion » (2). Ce ne fut qu'après leur dispersion que l'esprit commercial se développa chez les proscrits : privés de leurs terres, ils devinrent commerçants par nécessité et poursuivirent comme facteurs de l'univers la mission que la Providence leur a donnée, celle de préparer l'unité du monde.

Pour arracher les Hébreux à leur solitude, il a fallu la guerre, qui dans les desseins de la Providence sert à unir les hommes. Les nations théocratiques ne sont pas guerrières ; mais Dieu les met en rapport avec l'humanité, en inspirant à d'autres peuples l'ambition des conquêtes. L'Inde et l'Égypte, isolées par leur religion, furent visitées par les conquérants. Les Israélites n'eurent d'abord que des guerres obscures avec les populations du Canaan : ces hostilités n'auraient laissé aucun souvenir, si elles n'avaient été immortali-

(1) *Tychsen*, De commercens et navigationibus Hebræorum (*Comment. Societ. Goetting.*, T. XVI).

(2) *Joseph.*, c. Apion., I. 12.

sées par la poésie. Le peuple de Dieu commence à jouer un rôle plus important, lorsque la royauté concentre toutes ses forces. Dès lors l'isolement politique cesse. Les livres sacrés ont donné de la célébrité aux relations internationales de David. « Hiram, roi de Tyr, envoya des ambassadeurs à David, et du bois de cèdre, et des charpentiers, et des tailleurs de pierres, et ils bâtirent la maison de David. » — « Après cela, le roi des Hammonites mourut, et Hanun son fils régna à sa place. Et David dit : J'aurai de la bonté pour Hanun, fils de Nabas, comme son père a eu de la bonté pour moi. C'est pourquoi David envoya ses serviteurs pour le consoler sur la mort de son père » (1).

Sous le règne de Salomon, ces relations s'étendirent et la puissance des Hébreux prit un développement considérable. Les rois d'Égypte ne dédaignèrent pas de contracter alliance avec les descendants de la race maudite, qui jadis avait vécu méprisée et opprimée dans la vallée du Nil. Salomon épousa la fille d'un Pharaon. Les rapports avec les Phéniciens devinrent plus fréquents et plus intimes, par suite de la construction du Temple. Salomon envoya vers Hiram pour lui dire : « Tu sais que David mon père n'a pu bâtir une maison au nom de l'Éternel à cause des guerres que lui ont faites ses ennemis. Maintenant Dieu m'a donné du repos de toutes parts : voici donc, j'ai résolu de bâtir une maison au nom de l'Éternel. C'est pourquoi commande que l'on coupe des cèdres du Liban ; je te donnerai pour tes serviteurs la récompense que tu me diras, car tu sais qu'il n'y a personne entre nous qui sache couper les bois comme les Sidoniens » (2).

Les liaisons de Salomon ne furent pas exclusivement politiques. Sa sagesse répandit la gloire de son nom jusque dans les pays lointains : « Et tous les habitants de ces pays désiraient de voir le visage de Salomon pour écouter la sagesse que Dieu lui avait mise dans le cœur ; et chacun lui apportait son présent, des vases d'argent, des vases d'or, des habits, des armes, des aromes, des chevaux et des mulets » (3). Il faut faire la part de l'exagération orien-

(1) II *Samuel*, V, 11; X, 1, 2.
(2) I *Rois*, V.
(3) I *Rois*, X, 24, 25.

tale dans ce récit; cependant la tradition a un fond historique. C'est à sa réputation de sagesse que Salomon dut la célèbre visite de la reine de Scéba (ou Saba) : « La reine ayant entendu la réputation de Salomon, le vint éprouver par des questions obscures [1]. Et Salomon lui expliqua tout ce qu'elle lui proposa. » Alors la reine de Scéba dit au roi : « Ce que j'ai appris dans mon pays de ta sagesse est véritable. Et je n'ai point cru ce qu'on en disait, jusqu'à ce que je sois venue, et que mes yeux l'aient vu, et voici, on ne m'en avait point rapporté la moitié; ta sagesse surpasse ce que j'avais appris de ta renommée » [2].

Ces relations et ces alliances avec des peuples étrangers n'étaient-elles pas une violation de la loi de Moïse? *Michaelis* dit que le législateur des Hébreux ne prohiba pas les traités avec les nations idolâtres, qu'il leur défendit seulement de s'allier aux habitants de la Terre Promise, pour qu'ils ne fussent pas détournés du culte du vrai Dieu. Quant aux prophètes, le savant historien croit que leurs remontrances étaient politiques plutôt que religieuses, qu'ils réprouvaient l'alliance avec l'Assyrie et l'Égypte parce qu'ils y voyaient un germe de ruine pour leur patrie [3]. Il est plus vrai de dire que les traités avec l'étranger étaient peu en harmonie avec l'esprit du mosaïsme. Le législateur voulait que les Hébreux, après la conquête de la Palestine, vécussent isolés, cultivant leurs terres et adorant l'Éternel. Que si la force des choses les mettait en collision avec des peuples étrangers, c'était en leur Dieu qu'ils devaient avoir confiance et non dans les hommes, dont la force n'est au fond que faiblesse. Le prophète *Hanani* dit au roi de Juda : « Parce que tu t'es appuyé sur le roi de Syrie, et que tu ne t'es point appuyé

(1) Cet usage était dans les mœurs de l'Orient. Samson proposa une énigme aux jeunes gens de Timna (*Juges*, XIV, 12). Hiram et Salomon s'envoyaient l'un à l'autre des énigmes à expliquer (*Joseph.*, c. Apion., I, 17. 18, Antiq. jud., VIII, 5, 3. — *Euseb.*, Chron., T. I, p. 177). — *Plutarque* (dans le *Banquet des Sept Sages*, c. 6) raconte une lutte semblable entre le roi d'Éthiopie et le roi d'Égypte.

(2) I *Rois*, II, 1-10. La reine de Scéba venait de l'Arabie Heureuse (*Saurin*, Dissertations, T.V, p. 261 et suiv. — *Ewald*, Geschichte des Volkes Israel, T. III, P. I, p. 91).

(3) *Michaelis*, Mos. Recht, T. I, § 61.

sur l'Éternel ton Dieu, l'armée du roi de Syrie est échappée de ta main. » — « Malheur à ceux qui descendent en Égypte pour avoir du secours, s'écrie *Isaïe*, ils s'appuient sur les chevaux, et mettent leur confiance dans leurs chariots. C'est l'Éternel qui est sage, c'est lui qui fait venir les maux ; les Égyptiens ne sont que des hommes, et ne sont pas le Dieu fort » (1).

Les prédictions des prophètes s'accomplirent. Dès que de grandes monarchies s'élevèrent dans l'Asie occidentale, il fut impossible aux Hébreux de maintenir leur indépendance. Vaincus, ils furent emmenés à Babylone. Les prophètes prédirent les malheurs de la race élue : « Je les livrerai pour être en opprobre, en risée et en malédiction par tous les lieux où je les aurai chassés » (2). Demandez aux poëtes hébreux la cause de la destruction d'Israël, ils vous diront que « les enfants d'Israël avaient péché contre l'Éternel leur Dieu en révérant d'autres dieux, que l'Éternel s'irrita contre Israël et les rejeta » (3). Les Hébreux étaient tellement imbus du dogme d'un Dieu jaloux et vengeur, qu'ils n'hésitaient jamais à chercher dans leurs égarements la cause de leurs infortunes. Ce point de vue théologique ne manque pas de vérité, mais aujourd'hui que nous adorons en Dieu la providence et la bonté autant que la justice, pourquoi ne verrions-nous pas dans la merveilleuse dispersion du peuple élu un autre dessein encore que la punition ? Lors de la conquête, les Hébreux étaient en pleine dissolution, morale et religieuse (4); il fallait un choc violent pour réveiller le sentiment de l'unité divine. La captivité de Babylone sauva le mosaïsme, et l'avenir de l'humanité. La foi des Juifs se ranima dans les misères de la servitude, et s'épura au contact d'une religion qui reconnaissait également un Dieu unique. Lorsque Cyrus les rendit à la liberté, ils étaient comme transformés; on ne remarqua plus en eux les tendances à l'idolâtrie et les défaillances si fréquentes avant

(1) II *Chroniq.*, XVI, 7. — *Isaïe*, XXXII, 1-3.

(2) *Jérémie*, XXIV, 9.

(3) II *Rois*, XVII, 7, 18. Comparez *Ib.*, 8-17 et II *Rois*, XVIII, 12.

(4) Leur religion n'était plus qu'un grossier polythéisme (*Herzfeld*, Geschichte des Volkes Israël, p. 43 et suiv.).

l'exil : leur foi resta inébranlable, mais elle était profondément modifiée par les dogmes du mazdéisme [1].

Quand les Juifs eurent été initiés aux croyances de l'Orient, ils concentrèrent toute leur activité dans la vie religieuse, comme s'ils pressentaient que le long travail de l'antiquité approchait de sa fin. Mais avant l'enfantement d'une religion nouvelle, il fallait que les Hébreux entrassent en communion avec une race qui pouvait également se dire l'élue de Dieu, parce que ses sages aussi bien que les prophètes étaient les avant-coureurs du Christ. Les conquêtes d'Alexandre répandirent l'hellénisme en Asie ; placés sous la domination des Séleucides et transplantés en partie en Égypte par le héros macédonien et ses successeurs, les Juifs vécurent au milieu de la civilisation grecque. Le mosaïsme qui dans l'Orient s'était imbu des dogmes de Zoroastre, subit alors l'influence de la philosophie.

Ce ne fut pas sans lutte que la sagesse étrangère pénétra chez le peuple de Dieu. Les Juifs hellénistes furent regardés comme des apostats par les Juifs de la Palestine. En vain les riches marchands d'Alexandrie envoyaient des dons considérables au temple de Jérusalem, les habitants de la Terre Sainte se croyaient presque souillés par leur contact [2]. La traduction des Septante fut flétrie comme une profanation : les rabbins assurent que la terre se couvrit de ténèbres pendant trois jours; ils disent qu'on jeûne encore pour demander pardon à Jéhova du sacrilége que l'on commit en traduisant les livres sacrés dans une langue étrangère [3]. La haine des vieux Hébreux contre leurs frères grecs, nourrie peut-être par la jalousie, alla au point qu'une malédiction solennelle frappa ceux des Juifs qui instruiraient leurs enfants dans les lettres de la Grèce [4]. Mais l'opposition contre l'envahissement de la civilisation hellénique fut vaine. Jérusalem, la ville sainte, vit s'élever dans son sein « un collége à la façon des Gentils. » On lit dans le livre

(1) *Lessing*, Die Erziehung des Menschengeschlechts, nº 34-42.
(2) *Cunæus*, De Rep. Hebræor., II, 23.
(3) *Pastoret*, Moïse consideré comme législateur, p. 551 et suiv.
(4) *Cunæus*, III, 4. — *Pastoret*, Moïse, p. 553-555.

des Maccabées, « que les prêtres mêmes ne faisaient aucun état de ce qui était en honneur dans leur pays, et ne croyaient rien de plus grand que d'exceller en tout ce qui était en estime parmi les Grecs » (1). Les partisans des doctrines étrangères finirent par occuper le trône : un roi des Juifs, qualifié de Philhellène, Hérode le Grand fut nommé surintendant des jeux olympiques (2). Cependant le mosaïsme était trop vivace pour être absorbé par l'hellénisme. Dans les hautes sphères de la théologie, il y eut au contraire une tentative pour rattacher les spéculations de la Grèce à la doctrine de Moïse ; la philosophie de *Philon* joua un grand rôle dans les derniers travaux de la science ancienne. Si les sectes juives s'assimilèrent les enseignements des écoles de la Grèce, ce fut sans abdiquer leur origine hébraïque (3).

Ainsi la Judée recueillit dans son sein les croyances de l'Orient et la philosophie de l'Occident. Le terrain était admirablement préparé pour faire germer une doctrine nouvelle. Les Juifs avaient pour mission de frayer la voie au Christ. C'est là le secret de leur dispersion dans le monde entier. La transplantation des Israélites à Babylone et en Égypte fut le point de départ de cet immense exil. Une partie seulement des Juifs revinrent dans la Palestine ; le plus grand nombre, devenus colons ou propriétaires, restèrent attachés à leur nouvelle patrie : les longues révolutions qui suivirent la mort d'Alexandre les entraînèrent dans toute l'Asie, jusque dans la Chine. Les Juifs égyptiens se répandirent en Afrique et en Europe. Bientôt il n'y eut plus un coin du globe où l'on ne rencontrât des descendants d'Israël. C'étaient autant de missionnaires du Dieu de Moïse, annonçant le règne du Messie. Les Grecs et les Romains étendirent leur domination et leur influence par les colonies et les armes. Les Juifs, peuple théologique, essayèrent de conquérir le monde par la voie pacifique du prosélytisme.

(1) I *Maccab.*, XV ; II *Maccab.*, IV, 14, 15.
(2) *Joseph.*, Antiq., XVI, 9.
(3) *Jost*, Geschichte der Israeliten, T. I, p. 152.

§ III. *Le Prosélytisme.*

Les païens n'avaient aucune idée du prosélytisme; le mot et la chose viennent des Juifs. Seuls avec les bouddhistes, les Hébreux eurent l'ambition de propager leur religion. Les mêmes causes qui portèrent les disciples du Christ à la propagande, animaient aussi les sectateurs de Moïse; leur charité était moindre, mais leur conviction que le culte de Jéhova, le seul vrai, devait embrasser toute la terre, était aussi profonde que la foi des chrétiens. Les anciens ne comprenaient pas l'ardeur que les Juifs mettaient à répandre leur superstition; ils en firent un objet de raillerie (1). Jésus-Christ lui-même semble la reprocher aux docteurs et aux pharisiens : « Malheur à vous, s'écrie-t-il, qui parcourez terre et eau pour faire un prosélyte » (2). Mais ces paroles doivent plutôt être prises comme une marque de l'inanité des efforts des Juifs et de l'orgueil qui les inspirait, que comme une réprobation du prosélytisme; car c'est grâce à cette noble passion que le monde fut civilisé.

Le prosélytisme est aussi ancien que la nationalité juive. On irait au-delà de la vérité en disant que, dès leur entrée dans la Terre Promise, les Israélites eurent le dessein de propager leur croyance. Ils devaient au contraire vivre dans l'isolement, sans contact avec les nations idolâtres. Mais l'isolement était un idéal qui ne s'est jamais réalisé; l'impossibilité de vivre seuls força pour ainsi dire les Hébreux à communiquer leur religion aux tribus qui habitaient au milieu d'eux. L'étranger était un être impur, non comme étranger, mais comme idolâtre; tout contact avec un adorateur des faux dieux souillait les fidèles (3). Bien plus, l'idolâtrie était un crime capital; ceux qui s'y livraient devaient être punis du dernier supplice. Les docteurs juifs étendirent cet anathème aux nations étrangères; d'après eux, Moïse voua tous les idolâtres à la mort. Une

(1) *Horat.*, Sat., I, 4, 142.

(2) *Saint Matthieu*, XXIII, 15.

(3) La terre étrangère est une terre *souillée*. Voyez plus haut, p. 392.

conséquence rigoureuse de cette proscription était qu'un étranger ne pouvait habiter la Terre Sacrée, pas même y passer, sous peine de la vie [1]. Mais en acceptant tout ou partie des croyances des Hébreux, l'étranger était admis dans la communion du peuple élu à titre de *prosélyte*. Ainsi la nécessité d'entrer en relation avec les idolâtres donna naissance au prosélytisme; plus tard il fut ennobli par le désir de répandre le culte du vrai Dieu.

L'initiation à la loi religieuse avait deux degrés. Celui qui se convertissait au mosaïsme, était appelé *prosélyte de justice*. Le législateur hébreu sentit qu'il était impossible d'imposer cette conversion comme condition du commerce entre Juifs et étrangers. Il suffisait de se soumettre à l'observation des préceptes fondamentaux de la religion que la tradition rapporte à Noë [2], pour acquérir le titre de *prosélyte d'habitation*. La loi permettait à ces *prosélytes* de se mêler au peuple de Dieu; mais ils restaient étrangers, ils ne participaient pas au culte de Jéhova; il leur était défendu de célébrer le sabbat; ils n'étaient pas admis dans l'intérieur du Temple; à la rigueur, ils ne pouvaient pas même habiter Jérusalem [3].

L'admission des *prosélytes de justice* se faisait avec toutes les formes d'un acte religieux. L'étranger qui voulait entrer dans le sein du peuple élu devait être circoncis; le baptême le purifiait et le régénérait pour ainsi dire; le sacrifice terminait la solennité : c'était une véritable conversion. Les Talmudistes l'expriment en vives images; ils comparent la condition du prosélyte à une renaissance : plongé dans les erreurs de l'idolâtrie, l'étranger n'avait pas

(1) *Selden*, De jure naturæ et gentium, II, 3.

(2) Dieu, d'après la tradition hébraïque, donna ces préceptes à Noë après le déluge. Il y en avait sept : 1° ne pas adorer d'idoles; 2° bénir Dieu; 3° éviter l'inceste et tous les péchés contre la pudeur, 4° l'homicide et 5° le vol; 6° ne pas arracher un membre à un animal vivant; 7° respecter les magistratures, les chefs de la nation, et se soumettre à l'autorité publique (*Selden*, De jure nat. et gent., I, 19). Il n'est pas question de ces préceptes dans le *Pentateuque;* mais le germe des obligations imposées aux étrangers se trouve dans les lois de Moïse (*Exode*, XII, 19; XX, 10. — *Lévitique*, XVII, 12; XXIV, 16. — *Ézéchiel*, XIV, 7).

(3) *Selden*, II, 5. 6. Nous suivons sur ce point l'opinion des Talmudistes, parce qu'elle nous paraît conforme à l'esprit du mosaïsme.

d'existence véritable : il commence seulement à vivre, lorsqu'il participe à la vérité : une nouvelle âme prend possession de son corps [1].

L'initiation religieuse était la naturalisation des Hébreux. L'État se confondant avec l'Église, l'étranger converti au mosaïsme devenait par cela même citoyen. Ici reparaît l'esprit d'exclusion qui domine toute l'antiquité et dont les Juifs, malgré l'universalité inhérente à leur religion, n'ont pas pu se dégager. D'abord il y avait des peuples maudits par Moïse au nom de Jéhova, qui étaient à jamais repoussés de la société d'Israël : « L'Ammonite et le Moabite n'entreront pas dans l'assemblée de l'Éternel ; même leur dixième génération n'entrera pas dans l'assemblée de l'Éternel, parce qu'ils ne sont pas venus au-devant de vous avec du pain et de l'eau quand vous sortiez d'Égypte, et parce qu'ils firent venir contre vous Balaam pour vous maudire ». L'exclusion était moins rigoureuse contre les Égyptiens et les Iduméens ; leurs enfants étaient admis dans la communion des saints à la troisième génération [2]. Ces restrictions n'existaient pas pour les autres peuples. Mais l'initiation, tout en régénérant l'étranger, n'avait pas la puissance de l'assimiler entièrement à l'Hébreu. L'égalité n'était pas même complète sous le rapport du droit civil [3]. Dans l'ordre politique l'inégalité subsistait : les prosélytes n'étaient pas admis aux honneurs ni aux magistratures [4]. Leur titre de prosélyte rappelait toujours leur origine étrangère. *Selden* les compare aux Juifs et aux Arabes convertis au catholicisme en Espagne. La comparaison est significative : la tache de l'idolâtrie était indélébile.

Cet esprit étroit est d'autant plus remarquable qu'il est en contradiction avec le dogme de la renaissance religieuse des prosélytes. C'est la raison pour laquelle le prosélytisme juif échoua, malgré le zèle déployé par les docteurs dans les derniers siècles de l'antiquité.

(1) *Selden*, II, 2, 4. — *Pastoret*, Histoire de la législation, T. III, p. 512.

(2) *Deutéron.*, XXIII, 3, 4, 7, 8.

(3) Certains prosélytes ne pouvaient jamais se marier avec les Juifs ; pour d'autres, l'exclusion ne frappait que les hommes ; enfin, il y en avait pour lesquels la prohibition ne s'étendait qu'à quelques générations (*Selden*, V, 14).

(4) *Selden*, II, 4.

Le Judaïsme était une religion nationale, appropriée à un peuple qui était destiné à vivre isolé du reste du genre humain : de là les usages et les cérémonies de la Loi. Dans l'esprit de Moïse, ces observances étaient un instrument pour l'éducation des Hébreux ; il eût fallu les mettre de côté quand il s'agit de répandre le mosaïsme parmi les Gentils ; mais étant censées dictées par Dieu, on n'y pouvait rien changer. Le formalisme étroit du culte juif était donc immuable : c'est dire que l'extension du mosaïsme était impossible. En vain les docteurs cherchèrent à propager leur croyance, ils se débattaient contre d'invincibles obstacles. Entrer dans le judaïsme, ce n'était pas seulement renoncer aux erreurs du paganisme, c'était encore abdiquer sa patrie ; la propagande juive avait donc la prétention d'absorber toutes les nationalités, utopie irréalisable, parce qu'elle est contraire aux desseins de la Providence. Si nous pénétrons au-delà de ces causes apparentes, nous trouverons dans la doctrine même la raison qui s'opposait à la propagation du mosaïsme : il contenait en germe les grandes vérités qui font encore aujourd'hui le fond de nos croyances, mais elles demandaient à être développées et complétées. Cette mission était réservée au christianisme.

CHAPITRE IV.

RELIGION. POÉSIE. PHILOSOPHIE.

Il y a une admirable unité dans l'existence des Hébreux; elle repose tout entière sur l'idée d'un Dieu unique; l'ordre civil et l'ordre religieux se confondent. La littérature est l'expression de cet état social. Les poëtes chantent la grandeur de Jéhova, la gloire du peuple élu, race sainte appelée à étendre un jour son empire sur toute la terre, sous la conduite d'un chef mystérieux, objet perpétuel de son attente. La poésie hébraïque, inspirée par la religion, s'élève à des hauteurs que n'ont pu atteindre les plus grands génies du paganisme; éminemment spiritualiste, elle mérita d'être consacrée au culte des églises chrétiennes. Les Hébreux ont eu leurs hommes politiques : ce ne sont pas des orateurs qui s'adressent à la nation du haut d'une tribune; ce sont des prophètes, poëtes divins, tribuns sacrés du peuple, qui le rappellent au culte du vrai Dieu, qui le menacent de la colère de l'Éternel, quand il se livre à l'adoration des idoles; leurs discours sont des hymnes, leurs invectives des lamentations. La philosophie ne s'est pas séparée de la religion; le peuple de Dieu a eu ses sages, pratiquant l'égalité au milieu d'un monde livré au régime de l'inégalité, précurseurs de Jésus-Christ qui s'est nourri de leurs travaux. L'esprit spéculatif ne s'éveilla qu'au contact de la Grèce; les doctrines qu'il produisit sont un idéal du mosaïsme. Dans les *livres sacrés* des Hébreux nous découvrirons les germes que le christianisme a fécondés; dans les dogmes des *Esséniens* nous verrons le lien qui unit l'ancienne loi à la nouvelle; la philosophie de *Philon* nous montrera l'alliance du mosaïsme et de la civilisation hellénique.

§ I. *Religion. Unité. Messianisme.*

L'unité de Dieu, fondement du mosaïsme, était altérée par l'idée d'une divinité nationale qui s'y associa dans la conception des Hébreux : c'était un principe de division. Cependant les germes de l'unité étaient déposés dans les croyances des Israélites. Pendant que le monde païen était livré à un individualisme irremédiable, les plus vieilles traditions des Hébreux leur rappelaient que « toutes les familles de la terre avaient été bénies dans Abraham, Isaac et Jacob » (1). Celui qui est venu briser l'étroite nationalité juive, a pu légitimement se rattacher au grand patriarche : « Abraham votre père, dit Jésus-Christ aux Juifs, s'est réjoui de voir mon jour, il l'a vu, et il en a eu de la joie » (2).

L'idée d'une alliance exclusive entre les Hébreux et l'Éternel, née dans l'isolement, s'affaiblit, lorsqu'ils vinrent en contact avec d'autres peuples; si elle ne disparut pas complétement, elle fit place du moins à une notion plus élevée de la Divinité; on se représenta Jéhova comme le législateur de toutes les nations. Déjà dans le Pentateuque l'action de Dieu ne se borne pas au peuple élu. C'est lui qui envoie le déluge et disperse les nations, après la construction de la tour de Babel. C'est lui qui détruit Sodome et Gomorrhe. Il sauve les Égyptiens dans la disette. L'influence de Jéhova s'étend à mesure que les relations des Hébreux s'étendent. Il détruit Ninive, il envoie la victoire à Cyrus. Les organes de Jéhova, les prophètes, embrassent l'humanité entière dans leurs visions : Ézéchiel prophétise à tous les peuples alors connus : ce n'est pas seulement des Juifs, mais aussi des autres nations, qu'Isaïe prédit les calamités et célèbre le rétablissement; il va jusqu'à appeler les Égyptiens un *peuple béni de Dieu :* Jérémie est également le prophète de toutes les nations (3). Le progrès vers l'unité est éclatant dans les psaumes de David. Le poëte s'adresse

(1) *Genèse*, XII, 3; XXVI, 4; XXVIII, 14.
(2) *Évangile de saint Jean*, VIII, 56.
(3) *Spinoza*, Tract. Theol. polit., c. 2.

au genre humain, il l'appelle tout entier à la vérité : « Nations de l'univers, louez toutes le Seigneur; écoutez-moi, vous tous qui habitez le temps. Son royaume embrasse tous les siècles et toutes les générations. Peuples de la terre, poussez vers Dieu des cris d'allégresse; chantez des hymnes à la gloire de son nom; célébrez sa grandeur par vos cantiques. Dites à Dieu : la terre entière vous adorera; elle célébrera par ses cantiques la sainteté de votre nom. Peuples, bénissez votre Dieu et faites retentir partout ses louanges. Que vos oracles, Seigneur, soient connus de toute la terre, et que le salut que nous tenons de vous parvienne à toutes les nations. Que tous les peuples ne fassent plus qu'une famille pour adorer le Seigneur. Nations de la terre, applaudissez, chantez, chantez votre roi, chantez, car le Seigneur est le roi de l'univers »(1).

La croyance au Messie se lie au progrès qui s'accomplit dans la conception de la Divinité. Le *messianisme* (2) a sa racine dans l'alliance de Jéhova avec les Israélites. Cette alliance fut d'abord conçue d'une manière étroite; elle semblait n'intéresser que la race élue. Mais il y avait des germes d'un développement plus large dans la théologie de Moïse et dans les promesses mêmes que Dieu fit à son peuple. Le mosaïsme est une révélation divine; la vérité qu'il renferme ne peut donc pas rester le partage exclusif d'une petite partie du genre humain; elle doit par la force des choses s'étendre à toutes les nations. Aussi l'alliance contractée avec les patriarches comprend-elle implicitement l'humanité entière : « Et l'Éternel dit à Abram : « Je te ferai devenir une grande nation; je te bénirai, et je rendrai ton nom grand; et tu seras bénédiction. *Et toutes les familles de la terre seront bénies en toi* »(3). Et l'Éternel

(1) *Psaum.* XLIX, 2; CXLV, 9; LXVI, 1, 4, 8; LXVII, 3; CII, 22; XLVII, 7. 8. Nous empruntons ces citations à *De Maistre* (Soirées de St. Pétersbourg, 7e entretien).

(2) *Hengstenberg*, Christologie des Alten Testaments und Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten, 3 vol. — *Hofmann*, Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testament, 2 vol. — *Stähelin*, Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments in ihrer Entstehung, Entwickelung und Ausbildung, 1847. — *Düsterdick*, dans les *Goettingische gelehrte Anzeigen*, 1848, nos 131-133.

(3) *Genèse*, XII, 2, 3. Comparez XVIII, 18.

dit à Isaac : « Je multiplierai ta postérité comme l'étoile des cieux, et *toutes les nations de la terre seront bénies en ta postérité* » (1).

Comment s'accomplira la promesse de l'Éternel, que toutes les nations seront bénies dans Abraham? Il sortira du sein de la race élue un prophète, un roi, un Messie, qui assurera la domination du vrai Dieu. Lorsque la royauté fut appelée à diriger les destinées des Juifs, la croyance que cet être mystérieux, puissant, serait un descendant de David, se fit jour et pénétra dans la nation : « Il sortira un rejeton du tronc d'Isaïe. Car l'enfant nous est né, le Fils nous a été donné, et l'empire a été posé sur son épaule, et on l'appellera l'Admirable, le Conseiller, le Fort, le Puissant, le Père de l'Éternité, le Prince de la Paix. Il n'y aura pas de fin à l'accroissement de l'empire et à la prospérité du trône de David et de son règne, pour l'affermir et pour l'établir dans l'équité et dans la justice, dès maintenant et à toujours » (2). A mesure que l'idée du mosaïsme s'agrandit, celle du messianisme se modifia également. Le Dieu des Juifs finit par prendre le caractère d'un Dieu universel. De même le Messie, le roi, le Sauveur promis à Israël, devait dominer sur tous les peuples, comme le Dieu dont il était l'organe : « J'ai sacré mon roi sur Sion, dit l'Éternel... C'est toi qui es mon fils, demande-moi et je te donnerai pour héritage les nations, et pour ta possession les bouts de la terre » (3)... « Il arrivera aux derniers jours que la montagne de la maison de l'Éternel sera affermie au sommet des montagnes, et toutes les nations y aborderont. Et plusieurs peuples y iront et diront : Venez, et montons à la montagne de l'Éternel, à la maison du Dieu de Jacob ; il nous instruira de ses voies, et nous marcherons dans ses sentiers ; car la loi sortira de Sion, et la parole de l'Éternel de Jérusalem... Voici, tu appelleras les nations que tu ne connaissais point, et les nations qui ne te connaissaient point, accourront à toi, à cause de l'Éternel ton Dieu » (4).

Le Messie n'est plus seulement l'*alliance du peuple*, il est aussi

(1) *Genèse*, XXVI, 4.
(2) *Isaïe*, XI, 1 ; IX, 5, 6.
(3) *Psaume* II, 6-8.
(4) *Isaïe*, II, 2, 3 ; LV, 5.

la *lumière des nations* (1). C'est réellement la *vocation des gentils*. le salut ne dépendra plus de la race, mais de la croyance. Arrivée à ce point, l'idée du Messie touchait au christianisme. Cette conception spirituelle du messianisme était un développement régulier du mosaïsme, mais elle ne fut le partage que de quelques intelligences d'élite. La masse de la nation nourrissait des espérances beaucoup plus matérielles. Le Messie, sortant de la race de David, devait être un roi tout-puissant, un conquérant, qui délivrerait les Juifs de la servitude, et ferait régner la paix et l'abondance. Le langage figuré des prophètes prêtait à cette conception : « L'Éternel a dit à mon Seigneur : Sieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis pour le marche-pied de tes pieds. L'Éternel fera sortir de Sion le sceptre de ta force, disant : domine au milieu de tes ennemis. Tu les briseras avec un sceptre de fer, et tu les mettras en pièces comme un vase de justice » (2).

Le messianisme était un mélange de croyances religieuses et d'intérêts terrestres. Ces derniers dominaient; les Juifs attendaient un roi plutôt qu'un prophète; c'est pour cela qu'ils méconnurent le Christ. Pris dans le sens matériel, le messianisme est certes une chimère; cependant au fond des illusions du peuple élu il y avait une aspiration à l'unité : la puissance du Messie devait rallier l'humanité entière au culte de Jéhova. La force, comme moyen d'étendre l'unité religieuse, était plus digne de Mahomet que des disciples de Moïse. Mais laissons là ce qu'il y a d'erroné dans la conception messianique, il restera cette idée que le christianisme a essayé de réaliser : *une* religion embrassant tous les peuples, parce qu'il n'y a qu'*une* vérité. Les chrétiens qui ont critiqué avec tant d'amertume les folies messianiques des Juifs n'ont pas réfléchi que le christianisme aussi poursuivait une œuvre impossible. Nous sommes à deux mille ans de l'Évangile. A-t-il établi l'unité religieuse sur la terre? Il n'a guère dépassé les limites des nations germaniques, et dans le sein même de cette race, il perd l'empire des âmes. L'unité absolue est une utopie et une fausse utopie, en fait de

(1) *Isaïe*, XLII, 6.
(2) *Psaum.* CX, 1, 2; II, 9.

religion, comme en fait de politique. Sans doute la vérité absolue est une. Mais les hommes possèdent-ils la vérité absolue? la posséderont-ils jamais? La possession de la vérité absolue n'est qu'une prétention, et cette prétention a engendré la division et la haine, les guerres les plus sanglantes et les persécutions les plus furieuses.

§ II. *Fraternité.*

L'idée de la fraternité semble découler logiquement du dogme de l'unité; cependant elle resta presque étrangère au monde ancien, bien que les prophètes et les philosophes eussent conscience de l'unité divine. Les esprits, nourris dans l'isolement et dans la division, ne pouvaient concevoir le genre humain comme une famille. Plus que tout autre peuple, les Hébreux étaient séparés du reste de l'humanité par la croyance d'une alliance exclusive avec l'Éternel. Mais à côté de ces sentiments d'une nationalité étroite, les livres sacrés renfermaient le principe de l'unité du genre humain. Dans le polythéisme la division des nations est originelle et perpétuelle, car elle dérive de la pluralité des dieux, dont chacun est l'emblème d'un peuple distinct: aussi malgré les progrès de la philosophie, les penseurs de la Grèce et de Rome eurent plutôt le soupçon que la conviction de la fraternité. Cet obstacle à la conception de la fraternité n'existait pas dans le mosaïsme. Un seul Dieu crée le genre humain, et pour témoigner que tous sont *un* en essence, le créateur les fait naître d'un seul homme; il veut même que la femme qu'il donne au premier homme soit tirée de lui, afin que tout soit un dans le genre humain. Quelle que puisse être la diversité future des peuples, leur origine leur rappellera toujours qu'ils forment une même famille [1]. Ainsi l'élection spéciale dont se glorifiaient les Hébreux était dominée par un dogme supérieur et fondamental, l'unité de Dieu et de la création.

Cependant la constitution isolée, exclusive de l'état juif empêchait la fraternité de s'étendre aux étrangers. De là les traditions

(1) *Bossuet*, Politique tirée de l'Écriture Sainte.

d'une dureté révoltante recueillies par les rabbins : on faisait presque un crime de l'humanité envers les idolâtres. Mais la puissance du dogme l'emporta sur le zèle exagéré qui créait un abîme entre les croyants et les païens. La fraternité se fit jour à travers les passions religieuses. Nous pouvons donc considérer comme l'expression de l'unité et de la solidarité qui lie tous les hommes, les préceptes donnés par Moïse en faveur des étrangers, bien que dans l'application de la loi, ils ne profitassent qu'aux prosélytes : « L'étranger qui demeure avec vous, vous sera comme celui qui est né parmi vous, et vous l'aimerez comme vous-mêmes, car vous avez été étrangers au pays d'Égypte » (1).

Ces sentiments se développèrent à mesure que l'idée d'un Dieu national perdit de sa puissance; lorsque le Dieu des Juifs fut aussi considéré comme le Dieu des étrangers, ceux-ci, idolâtres ou non, furent regardés comme les enfants du même père, comme des frères qui devaient un jour être réunis aux enfants d'Israël et adorer l'Éternel avec eux. Le progrès se révèle dans la belle prière que Salomon adresse à Dieu, lors de la dédicace du Temple. Le roi poëte ne songe pas seulement aux rapports de Jéhova avec le peuple élu ; il embrasse l'humanité entière dans ses vœux : « Écoute aussi l'étranger, qui ne sera pas de ton peuple d'Israël, mais qui sera venu d'un pays éloigné pour l'amour de ton nom; exauce-le des cieux et fais tout ce que cet étranger t'aura prié de faire; afin que tous les peuples de la terre connaissent ton nom, pour te craindre, comme ton peuple d'Israël » (2). L'unité finit par l'emporter sur la division, au moins dans le domaine religieux : « Nous commençons, dit *Josèphe*, dans nos sacrifices par prier pour le bien général du monde et ensuite pour nous-mêmes comme faisant une partie de ce tout, et sachant que rien ne plaît davantage à Dieu que le lien d'une affection mutuelle qui nous unit tous ensemble » (3). On ne trouve chez aucun peuple de l'antiquité une vue aussi haute de l'unité; les prières des païens étaient inspirées par

(1) *Lévitique*, XIX, 34. — Comparez *Deuteron.*, X, 19.
(2) I *Rois*, VIII, 41-43.
(3) *Joseph.*, c. Apion., II, 23.

l'égoïsme; les Perses et les Égyptiens priaient pour toute la nation; les Juifs seuls, ce peuple qu'on accusait de haïr le genre humain, formaient des vœux pour tous les hommes.

§ III. *Charité.*

Il y a dans la conception que Moïse se fait de Dieu une idée qui manque au paganisme, celle de la charité. Les divinités des Grecs et des Romains ont une *puissance* supérieure à celle des mortels, mais elles sont animées des mêmes passions que les hommes; elles n'ont pas pour elles l'*affection* du Créateur pour la créature; si elles leur font du bien, c'est par des raisons particulières et individuelles. Les Hébreux seuls ont conçu Dieu comme *amour;* pour mieux dire, c'est leur grand législateur qui a enseigné cette haute vérité; les Juifs, comme tous les peuples anciens, étaient dominés par la crainte. Mais ne confondons pas les faits avec l'idéal renfermé dans le dogme. Moïse, dans une sublime conversation avec Jéhova, lui dit : « Je te prie, fais-moi voir *ta gloire.* » Et Dieu répond : « Je ferai passer *toute ma bonté* devant ta face; je crierai le nom de l'Éternel devant toi, et je ferai grâce à qui je ferai grâce, et j'aurai compassion de celui dont j'aurai compassion » (1). Ainsi Dieu lui-même dit aux Juifs que son essence est la charité. Le roi prophète s'inspira de cette grande idée; le Psaume CIII est le commentaire des paroles de Moïse (2) : « Mon âme, bénis l'Éternel, et n'oublie pas un de ses bienfaits; c'est lui qui pardonne toutes les iniquités. L'Éternel est pitoyable, miséricordieux, lent à la colère, et abondant en grâce. Il ne nous a pas fait selon nos péchés; car autant que les cieux sont élevés par-dessus la terre, autant sa bonté est grande sur ceux qui le craignent. Comme un père est ému de compassion envers ses enfants, l'Éternel est touché de compassion envers ceux qui le craignent; car il sait bien de quoi nous sommes faits, il se souvient que nous ne sommes que poudre; les

(1) *Exode*, XXXIII, 18, 19; XXXIV, 6, 7. — *Munk*, la Palestine, p. 146.
(2) *Moses Mendelssohn*, Jerusalem, p. 278.

jours de l'homme mortel sont comme l'herbe ; il fleurit comme la fleur d'un champ : le vent ayant passé dessus, elle n'est plus et son lieu ne la reconnaît plus. Mais la miséricorde de l'Éternel est de tout temps et à toujours sur ceux qui le craignent. »

Cette conception de la Divinité empreint la poésie hébraïque d'une douceur, d'une tendresse, que l'on chercherait vainement chez les grands poëtes de la Grèce et de Rome. Dieu est un père, une mère : « La femme peut-elle oublier son enfant qu'elle allaite, et n'avoir pas de pitié du fils de ses entrailles ? Mais quand les femmes les auraient oubliés, encore ne t'oublierai-je pas moi. L'Éternel ton Dieu t'a porté sur ses bras comme un petit enfant... Comme un aigle qui porte ses petits, qui étend ses ailes sur eux et les provoque à voler », ainsi Dieu ne détourne pas ses regards de dessus son nid : « il le garde comme la prunelle de son œil... Il nous porte à ses mamelles pour nous allaiter, il nous met sur ses genoux », et non content de nous nourrir, il joint à la nourriture les caresses : « comme une mère caresse son enfant qui suce son lait, ainsi je vous consolerai, dit l'Éternel » (1).

Les conséquences qui découlent des dogmes différents du polythéisme et du mosaïsme sont incalculables. La *puissance* fait naître la *crainte;* l'*amour* provoque l'*amour*. Les païens craignaient leurs dieux ; ils les apaisaient par des sacrifices, mais ils n'ont jamais eu la pensée de les aimer. On ne trouve le culte d'amour que chez les Hébreux. Écoutons sur ce point important de la religion un des génies les plus aimants qui aient paru sur la terre : « La loi essentielle du peuple juif, dit *Fénelon*, à laquelle tout son culte se rapporte, l'oblige à aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa pensée et de toutes ses forces. Ce peuple circoncis a dans sa loi une circoncision du cœur dont celle du corps n'est que la figure, et cette circoncision du cœur est le retranchement de toute affection qui ne vient pas du principe de l'amour de Dieu » (2).

La religion des Juifs consistant essentiellement en l'amour de Dieu, et tous les hommes étant unis en Dieu, l'amour du prochain

(1) *Isaïe*, XLIX, 15. — *Deuter.*, I, 31; XXXII, 10, 11. — *Isaïe*, LXVI, 12, 13.
(2) *Fenelon*, Lettres sur la religion, V.

devait être une règle fondamentale du mosaïsme : « Dieu répète souvent, dit *Bossuet* (1), qu'il a fait l'homme à son image, afin que nous aimions les uns dans les autres l'image de Dieu. Si nous sommes tous frères, tous faits à l'image de Dieu, et également ses enfants, tous une même race et un même sang, nous devons prendre soin les uns des autres, et ce n'est pas sans raison qu'il est écrit : Dieu a chargé chaque homme d'avoir soin de son prochain.» Dans la rigueur du judaïsme, la charité n'embrassait pas l'étranger; mais le sentiment l'emporta sur la dureté de la loi; les sages recommandèrent les devoirs de la bienfaisance envers les idolâtres aussi bien qu'envers les Israélites. Car il est écrit que Dieu est bon pour tous et que sa miséricorde s'étend sur toutes ses œuvres : « L'Éternel votre Dieu fait droit à l'orphelin et à la veuve, *il aime l'étranger.* » Il est dit aussi : « Ses voies sont des voies de douceur, et tous ses sentiments sont des sentiments de paix » (2).

Cette idée de la charité est la plus large à laquelle le sentiment religieux se soit élevé dans l'antiquité. Si le mosaïsme avait pu prendre racine dans les âmes, il aurait été digne de la mission que le Christ est venu accomplir. Mais il avait à combattre l'esprit étroit, formaliste du peuple hébreu. Attachés à la lettre de la loi, les Juifs en négligèrent l'esprit. En vain le Sage leur dit que « la charité couvre tous les péchés » (3); ils croyaient satisfaire aux exigences de la loi par le jeûne et par les sacrifices. Les prophètes furent obligés de leur rappeler le véritable sens des commandements de Dieu : « Ce n'est pas, dit *Isaïe*, celui qui courbe sa tête, en étendant le sac et la cendre, qui se rend agréable à l'Éternel; mais celui qui donne son pain à ceux qui ont faim, celui qui fait venir dans sa maison les affligés qui vont errant, celui qui couvre ceux qui sont nus » (4). Mais qu'importe que le peuple élu n'ait pas été à la hauteur de la doctrine conçue par Moïse? Il suffit que malgré ses défaillances il en garde le dépôt; l'humanité saura la faire fruc-

(1) *Bossuet*, Politique tirée de l'Écriture Sainte.

(2) *Deutér.*, X, 18. — *Maimonid.*, De jure peregrin., c. 5, § 12.

(3) *Proverb.*, X, 12.

(4) *Isaïe*, LVIII, 5-7. — *Osée*, VI, 6, 1. « Je veux miséricorde et non sacrifice.»

tifier. Le sentiment de la charité est appelé à régénérer le monde; suivons-en les premières manifestations chez les prophètes.

Le mal pour le mal, telle est la loi du paganisme; la vengeance est le plaisir des dieux. Écoutons le législateur des Hébreux : « Tu ne te vengeras point et tu ne garderas point de ressentiment contre les enfants de ton peuple; mais tu aimeras ton prochain comme toi-même... Si tu rencontres le bœuf de ton ennemi ou son âne égaré, tu ne manqueras point de le lui ramener... Si celui qui te hait a faim, donne-lui à manger du pain; et s'il a soif, donne-lui à boire de l'eau» (1). Ce sentiment s'élève chez les poëtes jusqu'à la douceur évangélique : « L'homme, dit *Jérémie,* tendra la joue à celui qui le frappe » (2). C'est la prophétie d'un nouveau monde, dans lequel la fraternité et la charité seront la base des relations sociales.

Le législateur hébreu embrasse la création entière dans son amour. Les animaux ont droit à sa sollicitude aussi bien que les êtres raisonnables : « Six jours durant tu travailleras; mais au septième jour tu te reposeras, afin que ton bœuf et ton âne se reposent. » On a dit que la loi se préoccupait du bien-être des animaux par des motifs économiques; nous croyons avec *Philon* et *Josèphe* que Moïse voulait inspirer l'humanité et la douceur aux Israélites (3). Sa prévoyance s'étend jusqu'aux plantes; il défend de couper les arbres fruitiers en pays ennemi.

La loi protège tous les êtres faibles. C'est un spectacle unique dans l'antiquité que cette sollicitude. Partout régnait le droit du plus fort, même dans la famille; le père avait le droit de vie et de mort sur ses enfants; l'usage de les exposer était universel et légitimé pour ainsi dire par l'approbation des plus grands philosophes. *Philon,* nourri de la doctrine de Moïse qui respecte toute vie comme sainte, a de la peine à comprendre tant de barbarie; son indignation éclate en paroles amères; il accuse les parents impi-

(1) *Lévitique*, XIX, 18. — *Exode,* XXIII, 4. 5.— *Proverb.*, XXV, 21.

(2) *Lamentat.*, III, 30.

(3) *Exode*, XXIII, 12. — *Philon.*, De Char., 710, E (ed. Gelen). — *Joseph.*, c. Apion., II, 7. — C'est en ce sens que Salomon dit (*Proverb.*, XII, 10) : « Le Juste a égard à la vie de sa bête. »

toyables d'être ennemis du genre humain : « leur cruauté féroce arme la mort contre la vie; violant l'humanité dans leur sang, comment la respecteraient-ils dans les étrangers » (1)?

L'esprit aristocratique dominait dans l'antiquité : le citoyen seul avait de la valeur, et le citoyen, c'était le noble ou le riche; le pauvre, l'étranger, l'esclave étaient livrés à l'exploitation de ceux qui avaient la puissance et la force. Moïse, pénétré du dogme de fraternité, détruit pour ainsi dire l'esclavage entre Hébreux et il garantit l'esclave étranger contre la dureté et la cruauté de son maître. Le même sentiment lui dicte les nombreuses dispositions qu'il porte en faveur des pauvres et des étrangers. Il les compare aux veuves et aux orphelins, et malheur à ceux qui affligeraient la veuve ou l'orphelin! « La colère de l'Éternel s'allumera contre eux; il les tuera par l'épée, leurs femmes seront veuves, et leurs enfants orphelins. » Pour adoucir le cœur des Hébreux envers l'étranger, le législateur leur rappelle la servitude égyptienne : « Vous savez ce que c'est que d'être étrangers, car vous avez été étrangers au pays d'Égypte. » Le souvenir de l'oppression n'éveille pas le désir de la vengeance dans la grande âme de Moïse, mais la compassion; il n'a pas de haine pour les oppresseurs de son peuple : « Tu n'auras pas en abomination l'Égyptien, car tu as été étranger dans son pays » (2). Admirable puissance de la religion! Dans le monde païen, la tyrannie soulève la révolte; la guerre est permanente jusque dans l'intérieur de la cité, la victoire entraîne de cruelles réactions. Et voilà tout un peuple qui a gémi sous la servitude; celui qui l'affranchit, oublie les oppresseurs pour ne songer qu'aux opprimés et il inspire à son peuple l'humanité par le souvenir de l'inhumanité (3)!

Le législateur hébreu fait de la charité un devoir légal (4) : la bienfaisance n'est pas une aumône que l'on est libre de donner ou

(1) *Philon.*, De Charit., 709, C, D; De special. leg., p. 794, E, sqq.

(2) *Exode*, XXII, 22-24; XXIII, 9; XXII, 21. — *Deutér.*, XXIII, 7.

(3) *Philon.*, De Charit., p. 705, D, E.

(4) Sur le droit des pauvres chez les Hébreux, voyez *Selden*, VI, 6. — *Michaelis*, T. II, § 143. — *Pastoret*, Histoire des législations, T. IV, p. 87-95. — *Maimonides*, De jure pauperum.

de refuser, mais une justice, car tous les hommes ont un droit égal aux choses qui leur sont nécessaires pour vivre et pour remplir leur destination (1). Les lois de Moïse assurent protection et secours à tous les habitants de la Palestine; les étrangers ne sont jamais séparés des pauvres israélites : « Quand vous moissonnerez votre terre, vous n'achèverez point de moissonner le bout de vos champs, et vous ne glanerez point les épis qui resteront de votre moisson, vous les laisserez pour le pauvre et pour l'étranger... Quand tu auras oublié quelque poignée d'épis, tu ne retourneras point pour la prendre, mais cela sera pour l'étranger, pour l'orphelin et pour la veuve; quand tu secoueras tes oliviers, tu n'y retourneras point pour les visiter branche par branche, mais ce qui restera sera pour l'étranger, pour l'orphelin et pour la veuve; quand tu vendangeras ta vigne, tu ne grapilleras pas les raisins qui seront restés après toi, mais cela sera pour l'étranger, pour l'orphelin et pour la veuve. Et tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Égypte; c'est pourquoi je te commande de faire ces choses. » Les fruits que les champs produisent pendant l'année sabbatique appartiennent aux indigents et aux étrangers (2). Moïse établit une dîme en leur faveur (3). Il ne se contente pas d'assurer une assistance matérielle aux pauvres et aux étrangers. Leur faiblesse éclatait surtout quand ils avaient à lutter devant les tribunaux contre des adversaires riches et puissants. Les lois antiques de la Grèce et de Rome destituaient l'étranger de tout droit; elles lui refusaient même l'action en justice. Moïse dit à ses juges : « Écoutez les démêlés qui sont entre vos frères, et jugez avec droiture entre l'homme et son frère et l'étranger qui est avec lui. » Il maudit celui qui pervertit le droit de l'étranger, de l'orphelin et de la veuve, à l'égal de celui qui fait des idoles (4).

(1) *Deutér.*, XV, 7, 8, 10, 11. La langue hébraïque n'a aucun mot qui rende l'idée d'*aumône;* Moïse l'exprime par le mot de *justice* (*Pastoret*, Moïse, p. 473). De là vient que la loi ne connaît pas les *mendiants* proprement dits : ce mot ne se trouve même pas dans l'Ancien Testament (*Munk*, la Palestine, p. 212).

(2) *Lévitique*, XXIII, 22. — *Deuter.*, XXIV, 19-21. — *Exode*, XXIII, 11.

(3) *Michaelis*, Mosaisches Recht, T. II, p. 476, s.

(4) *Deuter.*, I, 16; XXVII, 19, 15.

Que deviennent, en présence de ces lois, les reproches d'inhumanité que l'on a adressés au législateur des Hébreux? *Voltaire* demande « comment le bénédictin *Calmet* s'est pu divertir à faire graver dans un dictionnaire des estampes de tous les tourments qui étaient en usage chez la petite nation judaïque »(1). La passion de l'illustre incrédule l'a égaré; Moïse ne prescrit d'autres peines que le glaive et la lapidation; sa législation est la seule qui ne connaisse pas la torture(2). Il n'y a pas de trace dans ses lois des supplices recherchés qui souillent non-seulement les législations des peuples anciens, mais même celles des nations civilisées de l'Europe. Si nous comparons la justice criminelle de Moïse, telle qu'elle est interprétée par les rabbins, avec les écrits des criminalistes modernes, ce n'est pas nous qui aurons « *le prix de l'humanité* ». Dans toute l'antiquité et jusqu'à nos jours, les enfants ont été punis pour les crimes de leurs pères; mettons en regard de cette injustice légale, la loi de Moïse : « On ne fera point mourir les pères pour les enfants; on ne fera pas non plus mourir les enfants pour les pères; mais on fera mourir chacun pour son péché »(3). La peine de mort est encore considérée aujourd'hui comme une triste nécessité; écoutons la tradition rabbinique : « Un tribunal qui condamne à mort une fois en sept ans peut être appelé sanguinaire » « Il mérite cette flétrissure, dit un autre docteur, quand il prononce une pareille sentence une seule fois en soixante-dix ans ». « Si nous avions été membres de la haute cour, ajoutent deux sages, nous n'aurions jamais condamné un homme à mort »(4).

(1) *Voltaire*, Prix de la justice et de l'humanité, art. 26.

(2) *Michaelis*, Mosaisches Recht, T. V, p. 20, s. — *Salvador*, Histoire des institutions de Moïse, II, 20.

(3) *Deutér.*, XXIV, 16.

(4) *Mischna*, T. IV, Tractatus de pœnis, c. 1, § 10, cité par *Salvador*, T. II, p. 6. — *Saalschütz*, T. II, p. 456.

§ IV. *Paix.*

L'idée de la paix pouvait difficilement se faire jour dans l'antiquité, époque de force brutale et d'hostilités permanentes. Les Juifs eux-mêmes, bien que peuple théologique, eurent leurs guerres, et la plus terrible de toutes, une conquête d'extermination, commandée par Jéhova. Il faut se rappeler l'état social des anciens et leurs passions cruelles, pour comprendre que le législateur hébreu, tout en faisant du Créateur un Dieu d'amour, ait pu placer dans sa bouche ces menaces sanglantes : « Si j'aiguise mon glaive comme la foudre et que ma main saisisse le jugement, je rendrai la vengeance à mes adversaires, et je la rendrai à ceux qui me haïssent. J'enivrerai mes flèches de sang, et mon épée dévorera la chair, j'enivrerai mes flèches du sang de ceux qui seront tués et des captifs » (1). Nous avons entendu le roi prophète célébrer la charité infinie de Dieu; mais dans la lutte contre ses ennemis, il oublie ses préceptes pour se livrer tout entier au bonheur de la vengeance : « Je poursuivrai mes ennemis et je les exterminerai... Je les broierai comme la poussière de la terre ; je les écraserai et je les foulerai comme la boue des rues ». David ne craint pas de souiller ses prières par le désir de la vengeance : « Répands ta colère, ô Éternel, sur les nations qui ne te connaissent point, et sur les royaumes qui n'invoquent point ton nom. Rends à nos voisins dans leur sein sept fois au double l'outrage qu'ils t'ont fait » ! La joie du roi prophète, en se représentant sa victoire future tient de la cruauté du sauvage : « Heureux celui qui saisira tes petits enfants, et les écrasera contre les pierres » (2) ! Les prédictions d'*Isaïe* sur la ruine de Babylone rivalisent de barbarie avec ces chants sanguinaires : « Préparez la tuerie pour les enfants, à cause de l'iniquité de leurs pères. Je m'élèverai contre eux, dit l'Éternel des armées, et j'abolirai le nom de Babylone, et ce qui y reste, le

(1) *Deutér.*, XXXII, 41, 42.

(2) II *Samuel*, XXII, 38, 43; — *Psaume* LXXIX, 6, 12; CXXXVII, 9.

fils et le petit-fils... Je détruirai le roi d'Assyrie, je le foulerai aux pieds. Leurs blessés à mort seront jetés à la voirie, et l'infection de leurs cadavres montera, et leur sang découlera des montagnes » (1).

Ces passions sanglantes tiennent aux mœurs générales de l'antiquité. Considéré comme doctrine, le mosaïsme conduit à des sentiments et à des idées pacifiques. La réprobation de la guerre se manifeste au milieu de l'emportement de la conquête. Moïse ordonne aux Israélites que le sang a souillés de se purifier. Dieu ne permet pas à David de bâtir le temple, parce qu'il est « homme de guerre et qu'il a répandu beaucoup de sang » (2) ; cette gloire est réservée à son fils Salomon, parce qu'il est pacifique et que ses mains sont pures de sang. Des causes accidentelles concoururent à inspirer aux Hébreux le désir de la paix. Souffrant des malheurs de la guerre plus qu'aucun peuple, ils ne pouvaient voir dans la conquête qu'un fléau, dans les conquérants que les destructeurs des nations : un prophète les représente sous la figure de bêtes qui « dévorent, brisent et foulent tout » (3). Le peuple de Dieu n'espère de salut que dans un âge de paix : « L'Éternel dissipera les nations qui ne demandent que la guerre »... « Dieu est notre retraite, s'écrie le psalmiste, il a fait cesser les guerres jusqu'au bout de la terre ; il rompt les arcs, il brise les lances, il brûle les chariots. Cessez, a-t-il dit, et reconnaissez que je suis Dieu. Je serai exalté parmi les nations, je serai exalté par toute la terre » (4).

La foi au Messie nourrissait ces espérances pacifiques. Un roi sortant de la famille de David ralliera tous les cultes au culte de Jéhova, le genre humain ne fera qu'une famille, la guerre cessera. *Isaïe* décrit cet âge de paix en poétiques figures : « Le loup habitera avec l'agneau, et le léopard gîtera avec le chevreau ; le veau, le lionceau et le bétail qu'on engraisse, seront ensemble et un enfant les conduira... On ne nuira point, et on ne fera aucun dommage à personne dans toute la montagne de ma sainteté ; car la terre sera

(1) *Isaïe*, XIV, 21, 23, 25 ; XXXIV, 3.
(2) I *Chroniq.*, XXVIII, 3.
(3) *Jérémie*, IV, 7. — *Ézéchiel*, XIX, 3, 6. — *Daniel*, c. 7.
(4) *Psaume* LXVIII, 31, et XLVI.

remplie de la connaissance de l'Éternel, comme le fond de la mer des eaux qui le couvrent... Les peuples forgeront leurs épées en hoyaux et leurs hallebardes en serpes; une nation ne lèvera plus l'épée contre l'autre, et elles ne s'adonneront plus à faire la guerre.» Les Hébreux transportaient dans cette époque heureuse les rêves de félicité dont les poëtes du paganisme embellissaient l'âge d'or. « Je ferai venir l'or au lieu d'airain, et je ferai venir l'argent au lieu de fer, et de l'airain au lieu de bois, et du fer au lieu de pierres... On n'entendra plus parler de violence dans ton pays, ni de dégât, ni d'oppression dans tes contrées... Et ceux de ton peuple seront tous justes; ils posséderont éternellement la terre; la petite famille croîtra jusqu'à mille personnes, et la moindre deviendra une nation puissante »(1).

Les écrivains catholiques reprochent aux Juifs l'idée matérielle qu'ils se faisaient de l'âge messianique. Le reproche est juste, mais il faut ajouter que les disciples de Jésus-Christ partageaient les folles espérances des Juifs, et qu'ils eurent de la peine à comprendre le royaume spirituel que le maître leur annonçait. Pour apprécier avec équité les prédictions des prophètes, il faut comparer les Hébreux aux autres peuples de l'antiquité. Le paganisme place son âge d'or dans le passé; il n'a aucun espoir que la condition de l'humanité s'améliorera; ses plus grands penseurs se figurent les destinées du genre humain comme un triste cercle vicieux, qui présentera toujours les mêmes erreurs et les mêmes misères. Les Juifs ont le regard tourné vers l'avenir; leur religion et leur poésie sont une prophétie permanente.

Les écrivains chrétiens accusent les Juifs d'orgueil et d'aveuglement, parce qu'ils refusèrent de reconnaître le Messie dans le Christ. Nous ne prendrons pas parti pour leur obstination; mais il y a aussi dans l'opposition des Juifs contre Jésus-Christ et dans leur croyance à un autre Messie, un vif sentiment des besoins réels de l'humanité, besoins qui doivent trouver satisfaction dans ce monde. L'époque messianique des chrétiens est purement mys-

(1) *Isaïe*, XI, 6-9, II, 4; LX, 17-22. — Comparez *Zacharie*, IX, 10; *Michée*, IV, 3, 4.

tique; le christianisme n'a jamais songé à réaliser sur cette terre la fraternité, l'égalité, la paix qu'il promet aux croyants; toutes ses espérances sont pour le ciel. La protestation des Juifs contre ce mysticisme était comme un appel à l'avenir. L'appel a été entendu; les dogmes chrétiens commencent à pénétrer dans la société civile; mais c'est en quelque sorte malgré le christianisme, malgré l'Église du moins qui en est l'organe. Il a fallu pour cela des éléments et des influences qui sont étrangers et même hostiles à la religion du Christ. C'est une preuve que les Juifs ont eu à certains égards raison de ne pas se rallier à l'Évangile; ils sont restés fidèles jusque dans cette lutte à leur mission prophétique. Ils se sont trompés, il est vrai, en croyant qu'ils étaient appelés à réaliser l'idéal qu'ils rêvaient pour l'humanité. Mais les écrivains chrétiens ne vont-ils pas trop loin en disant que Moïse était venu seulement pour préparer, tandis que Jésus-Christ vint pour accomplir? A vrai dire, Jésus-Christ n'accomplit pas plus que Moïse. L'idéal, comme tel, est irréalisable, parce que les hommes, êtres imparfaits, ne peuvent réaliser la perfection. Quelle que soit leur grandeur, les révélateurs n'ont pas conscience de la vérité absolue. A ce point de vue la mission de Jésus-Christ ne diffère point de celle de Moïse. Le mosaïsme a préparé le christianisme; le christianisme à son tour prépare la voie à une ère nouvelle qui sera supérieure à la civilisation chrétienne.

§ V. *L'Esséniamisme.*

Les *Esséniens* et les *Thérapeutes* (1) semblent jouer un rôle peu considérable dans le développement de la religion. Ils aimaient à s'effacer, à se retirer au désert; cependant leur gloire surpasse celle de toutes les écoles juives, car c'est leur doctrine qui a inspiré

(1) Les Thérapeutes étaient une branche de la secte des Esséniens; ils se séparaient complètement de la vie active pour se livrer à la contemplation (*Philon.*, De vita contempl., init.).

le fondateur du christianisme [1]. Les rapports entre les Esséniens et les premiers disciples de Jésus-Christ sont si éclatants, que l'on a voulu les transformer en moines chrétiens [2]. Cette opinion a perdu tout crédit : l'essénianisme procède directement du mosaïsme, bien qu'on y aperçoive des traces de doctrines orientales [3] et de dogmes pythagoriciens [4].

Les tendances générales des Esséniens et des chrétiens sont les mêmes. Le Judaïsme était devenu une religion formaliste; les Juifs cherchaient la faveur de Dieu dans les cérémonies extérieures. Jésus-Christ enseigna que la sainteté consistait dans les bons sentiments et dans les bonnes œuvres. Il en était de même des Esséniens : « Ils servent Dieu, dit *Philon,* avec une excellente piété, non point en lui sacrifiant des victimes, mais en s'appliquant à tenir leur cœur dans la pureté » [5]. Les Esséniens étaient dans la vraie tradition de Moïse; ils poursuivaient l'œuvre des prophètes. Le principe essentiel de leur morale était encore un retour au mosaïsme : « Ils déterminaient la justice, les choses publiques et privées, la connaissance du bien, du mal et de l'indifférent, de ce qu'il faut désirer et de ce qu'il faut fuir, par une triple règle qui est l'amour de Dieu, de la vertu et des hommes. « De leur amour pour Dieu, dit *Philon*, ils donnent mille signes éclatants; la pureté constante de leur vie, et le respect qu'ils portent à la chasteté des autres, leur habitude de ne jamais faire de serment, de ne jamais mentir, de faire toujours Dieu auteur de tout bien, et de ne jamais penser que

(1) Sur les rapports entre l'essénianisme et le christianisme, voyez *Reynaud*, Encyclopédie Nouvelle, T. VII, p. 333. — *Leroux*, ibid., T. IV, p. 648; *Leroux*, De l'humanité, p. 765. — *Staeudlin*, Geschichte der Sittenlehre Jesu, T. I, p. 570.

(2) Cette erreur remonte à *Eusèbe* (Hist. Eccles., II, 17). Elle a été réfutée par *Basnage*, Histoire des Juifs, livr. II, ch. 21-23, et par *Prideaux*, Histoire des Juifs, T. IV, p. 112.

(3) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, p. 77. — *Planck*, Geschichte des Christenthums, T. II, p. 359.

(4) *Joseph.*, Antiq., XV, 10. — *Brucker*, Hist. Crit. Philos., T. II, p. 777.

(5) *Philon.* Quod omnis probus liber, p. 876, D.

rien de mauvais vienne de lui. Quant à leur amour pour la vertu, ils le témoignent suffisamment en n'aimant ni les richesses, ni la vaine gloire, ni la volupté, par leur continence, leur patience, leur modération, leur simplicité, leur modestie... Enfin, ils font voir leur amour du prochain par leur bienveillance et leur charité, par une équité supérieure à tout ce que l'on peut dire et par leur communauté. »(1). Jésus-Christ aussi disait que tous les devoirs se résument en un seul, aimer Dieu et le prochain.

Le christianisme primitif était une violente réaction contre l'orgueil de la science qui avait égaré les philosophes. Jésus-Christ déclara bienheureux les simples d'esprit, et saint Paul prêcha le dédain de la sagesse humaine. Les Esséniens étaient dans le même ordre d'idées: « Ils abandonnent, dit *Philon*, aux sophistes et aux vains discoureurs la dialectique avec toutes ses subtilités, comme peu nécessaire à l'acquisition et à la pratique de la vertu. C'est la morale seule qu'ils élaborent, guidés par nos saintes lois »(2). Le christianisme a aujourd'hui une doctrine arrêtée et même immuable dans le sein de l'Église catholique. Les protestants ont déjà remarqué que l'on chercherait vainement des dogmes dans l'Évangile. Il n'y a qu'une croyance qui s'y manifeste avec évidence, c'est celle de l'immortalité de l'âme. Mais cette croyance ne date point de Jésus-Christ; les Juifs y furent initiés dans leur exil, au contact avec les sectateurs de Zoroastre. Les Esséniens se distinguaient par une foi inébranlable dans l'immortalité, dans la récompense des bons et la punition des méchants. Cette ferme conviction leur donna une force invincible, lorsque les prophéties sur la ruine de Jérusalem s'accomplirent : « ils souriaient au milieu des tortures, dit l'historien *Josèphe*, et ils rendaient l'âme avec joie, en gens qui savaient qu'ils la retrouveraient bien »(3).

Les sentiments des Esséniens sur les relations des hommes étaient encore les mêmes que ceux des chrétiens primitifs. Moïse,

(1) *Philon*. Quod omnis probus liber, p. 877, D, E.

(2) *Philon*. ibid.

(3) *Joseph*., De bello judaico, II, 8, 10. 11.

inspiré par le dogme de la fraternité, voulut que tout Hébreu fût propriétaire; il chercha à maintenir l'égalité en instituant l'année sabbatique et le jubilé. Le fait ne répondit pas à l'intention du législateur. Les Esséniens essayèrent d'organiser une égalité plus parfaite, en abdiquant toute propriété individuelle : peut-être imitèrent-ils les associations religieuses des Bouddhistes et des Pythagoriciens. Les premiers chrétiens aussi mirent leurs biens en commun. La communauté était donc l'idéal de la vie, telle que la concevaient les sectateurs les plus avancés de Moïse et les disciples de Jésus-Christ. Deux écrivains juifs ont donné quelques détails sur la société des Esséniens : « Une admirable communauté, dit *Josèphe* (1), règne parmi eux; tous ceux qui entrent dans la secte, lui font abandon de leurs biens, afin qu'on ne voie en aucun d'eux la dégradation que produit la misère, ni l'orgueil que donne la richesse, mais que les biens de tous, réunis comme ceux de frères, soient la propriété de tous. » *Philon* n'est pas aussi explicite; la communauté qu'il décrit semble plutôt le résultat de l'amour du prochain que de l'abandon de toute propriété privée; elle mériterait d'autant plus d'admiration et se rapprocherait tout-à-fait de l'existence des premiers chrétiens : « Aucune maison n'appartient en propre à aucun d'eux, qui n'appartienne par le fait même à tous. Car, outre qu'ils y vivent plusieurs en famille, elle est ouverte à tout survenant qui fait partie de leur doctrine... Il serait impossible de trouver ailleurs que chez eux, au même degré cette confraternité de la vie... De ce qu'ils ont gagné comme récompense de leur labeur, en travaillant pendant la journée, ils ne gardent rien pour leur propriété particulière; mais, portant tout à la communauté, ils en font le bien de tous, le reconfort des besoins de tous. Les faibles et les malades ne sont pas négligés ni abandonnés à la souffrance; ils trouvent leur nécessaire assuré dans le superflu des forts et des valides, et ils peuvent en jouir sans honte, car c'est aussi leur propriété » (2).

(1) *Joseph.*, De bello judaico, II, 8, 3.

(2) *Philon.* Quod omnis probus liber, p. 878, A, B (ed. Gelen). Nous citons la

Chez les Esséniens comme chez les Pythagoriciens, la communauté avait pour principe, la liaison intime que les mêmes convictions religieuses établissent parmi les hommes : « Ils sont unis entre eux, dit *Josèphe*, d'un amour mutuel bien plus étroitement que ne le sont les autres hommes ; dans leurs voyages, ils sont reçus par leurs coréligionnaires et traités comme vieux amis, quoiqu'ils se voient pour la première fois »(1). Chez les Esséniens, le sentiment de la fraternité n'était pas limité aux membres de la secte ; plus puissant que chez les Pythagoriciens, il s'éleva jusqu'à l'idée de l'égalité humaine. Le mosaïsme ruinait l'esclavage dans sa base, en enseignant l'unité de la création ; cependant il permit une servitude temporaire entre Hébreux. Les Esséniens, plus hardis que Moïse, plus hardis même que les chrétiens, osèrent admettre toutes les conséquences du principe de la fraternité : « Il n'y a pas un seul esclave parmi eux, dit *Philon ;* ils sont tous libres, tous égaux. Ils condamnent la domination des maîtres, non-seulement comme injuste, comme destructrice de la sainteté parmi les hommes, aussi bien chez ceux qui l'exercent que chez ceux qui la souffrent, mais même comme impie, puisqu'elle brise la loi de nature qui, engendrant et nourrissant en mère tous les hommes absolument de la même façon, comme des frères légitimes, n'a certes pas voulu qu'il en fût ainsi, l'avarice et l'iniquité seule ayant souillé cette parenté des hommes, et mis au lieu de la confraternité la désunion, au lieu de l'amour la guerre »(2).

Il est presque inutile d'ajouter que la paix était le couronnement de cette doctrine. Les sentiments des Esséniens étaient tout pacifiques ; ils ne s'occupaient que d'agriculture ou des arts favorables à la paix : « On ne trouvait pas un artisan parmi eux qui travaillât à faire une flèche, un dard, une épée, une cuirasse ou un bouclier,

paraphrase que *Leroux* a donnée du traité de Philon, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, au mot *Égalité*.

(1) *Joseph.*, Antiquit., II, 8.

(2) *Philon*. Quod omnis probus liber, p. 877. *Philon* dit la même chose des Thérapeutes (*De vita contemplativa*, p. 900, A, B).

en un mot aucune espèce d'armes, de machines ou d'instruments servant à la guerre »(1).

Les livres sacrés des Esséniens ne nous sont pas parvenus; nous ne savons pas s'ils avaient la haute ambition que les disciples du Christ annoncèrent dès le principe, d'étendre l'empire de leur religion sur toute la terre; la réalisation universelle d'une vie de fraternité et d'amour aurait été le véritable âge messianique rêvé par les prophètes. *Philon* met quelque orgueil à opposer les Esséniens aux sages de l'Orient et de la Grèce (2), et à bon droit; car la charité éleva la secte juive à une hauteur que n'avaient pu atteindre les plus grands philosophes : l'égalité des hommes que le monde païen se contentait de rêver dans un passé imaginaire, était réalisée chez les obscurs sectaires de la Judée. Il ne s'agissait plus que de répandre dans le monde les sentiments qui animaient les Esséniens, en leur donnant la puissance d'une doctrine : ce fut l'œuvre du christianisme.

§ VI. *Philon* (3).

Quoique le point de départ du mosaïsme soit une nationalité exclusive, il contient en germe l'idée de l'unité et de l'universalité. *Philon* représente cette tendance, par laquelle la doctrine de Moïse touche à celle de Jésus-Christ; mais sa philosophie n'est plus le mosaïsme pur. Le christianisme, destiné à devenir la croyance des Gentils aussi bien que des Juifs, ne pouvait procéder d'un seul dogme; il devait prendre ses racines dans l'humanité entière. De là la nécessité du travail de fusion qui précéda et accompagna la naissance de la religion nouvelle. Ce fut à Alexandrie que s'accomplit cette œuvre préparatoire. Philon y naquit, dans

(1) *Philon.* Quod omnis probus liber, p. 876, E; 877, A.
(2) *Philon.* Quod omnis probus liber, p. 878, C.
(3) *Philonis* Opera (ed. Gelen).

la classe de Juifs qu'on appellait hellénistes, pour marquer que le contact avec la race hellénique les avait profondément modifiés. Les spéculations des philosophes frappèrent vivement les Juifs transplantés en Égypte et en Grèce. Ne pouvant comprendre que la vérité eût été aperçue en dehors du peuple de Dieu, ils essayèrent de revendiquer pour eux les sublimes conceptions des Platon, des Pythagore, des Zénon : les Grecs furent transformés en disciples de Moïse. Une pareille prétention supposait que le mosaïsme renfermait toute la philosophie; les docteurs juifs n'hésitèrent pas à le soutenir, et pour prouver leur thèse, ils eurent recours à une interprétation allégorique des livres sacrés. Cette méthode arbitraire eut pour conséquence inévitable d'introduire des éléments étrangers dans le mosaïsme. Les penseurs de la Judée subirent l'influence de l'esprit qui animait le monde gréco-romain : les doctrines se rapprochaient, se combinaient, se modifiaient (1). Le mélange de dogmes orientaux et d'idées helléniques est un trait caractéristique de Philon (2). Il est tellement imbu de platonisme qu'on a dit que *Platon philonisait* (3) ; l'action de Zénon sur le philosophe juif n'est pas moins certaine (4). Cependant le disciple des Grecs ne renie pas la foi de ses pères. Issu de la race sacerdotale, Philon reste Hébreu, il cherche son idéal dans le mosaïsme ; son génie est plus religieux que philosophique ; il place les Esséniens qui dédaignaient la spéculation au-dessus des philosophes; ce qui le préoccupe au fond, c'est le besoin d'une foi, d'une croyance.

Philon a la conviction que le mosaïsme est destiné à devenir la religion du genre humain. Il trouve la supériorité de la législation de Moïse dans son esprit universel. Chez les Grecs et les Barbares, chaque cité a ses lois particulières qui n'ont rien de commun avec celles des autres cités ; les Athéniens méprisent les usages lacédémoniens, les Spartiates les institutions athéniennes ; les Égyptiens n'observent pas les lois des Scythes ; les Scythes ignorent celles de

(1) *Neander*, Geschichte der christichen Religion, T. I, p. 86, 87, 90.

(2) *Vacherot*, Histoire de l'école d'Alexandrie, T. II, p. 142.

(3) *Φίλων πλατονίζει ἢ Πλάτων φιλωνίζει* (*Suidas*).

(4) *Ritter*, Geschichte der Philosophie, T. IV, p. 445 et suiv., 457.

l'Égypte ; toutes les nations, exclusivement attachées à leurs coutumes, croient relever leur gloire en repoussant avec mépris celles des peuples étrangers. Il n'en est pas ainsi du mosaïsme; il s'adresse aux Barbares comme aux Grecs, aux habitants des îles comme à ceux du continent, à l'Orient et à l'Occident, à toute la terre habitable jusqu'à ses dernières limites. La loi de Moïse brille parmi toutes les législations, comme le soleil parmi les astres ; elle fera le tour du monde. C'est que le législateur hébreu n'a pas cherché ses règles dans les circonstances particulières et changeantes d'un seul État ; il les a puisées dans la nature de l'homme, pour qu'elles puissent servir à la cité de l'univers. Car la terre est une grande cité qui ne doit avoir qu'une forme de gouvernement, une loi ; nous sommes tous citoyens du monde, bien que nés dans un état particulier (1).

Le lien qui unit tous les hommes est plus fort que celui de la patrie, c'est leur union en Dieu. En ce sens Philon appelle Adam le premier citoyen de l'univers. Le Créateur, en donnant à Adam et à sa descendance la terre pour séjour, a voulu que tous les peuples formassent une grande famille. Les Juifs seuls ont conscience de cette vérité. Les autres nations ne prient les dieux que pour leur salut individuel ; de pareilles prières sont presque un acte d'hostilité contre le reste du genre humain. Les Juifs comprennent l'humanité entière dans leurs vœux ; le grand prêtre porte dans ses ornements mêmes l'image du monde : organe de la création, ses actions de grâces et ses prières embrassent les hommes, la terre et le ciel (2).

Comment cette grande cité sera-t-elle organisée ? Sur la base de l'égalité. Les Grecs et les Romains ne connaissaient pas la vraie égalité. L'immense majorité des hommes étaient réduits à la condition de choses ; les citoyens mêmes n'étaient pas égaux, il y avait

(1) *De Vita Mos.*, II, p. 656, E ; p. 657, A ; p. 660, C ; 661, C ; 626, E. — *De Joseph.*, p. 530, E.

(2) *De Monarch.*, I, p. 818, C. ; *De mundi creat.*, p. 32, E ; *De Vita Mos.*, III, 673, B, D ; *De Monarch.*, II, p. 825, B.

lutte permanente entre l'aristocratie et le peuple. C'est parce que la véritable égalité manquait à l'antiquité, qu'elle a dû périr pour faire place à un monde où il n'y aura plus d'esclaves, où le droit égal de tous les hommes sera reconnu. L'égalité chrétienne est en germe dans le mosaïsme; pour mieux dire, le besoin de l'égalité était plus profond chez les Juifs que chez les chrétiens; mais l'égalité, poussée trop loin, menace de détruire l'individualité humaine, c'est-à-dire le principe de toute vie. Philon n'échappa pas à cet écueil.

Aucun philosophe n'a glorifié l'égalité comme Philon; il la compare à la lumière vivifiante du soleil; elle est le principe de tout bien, de toute vertu, tandis que l'inégalité est la source des ténèbres, de tout vice, de tout mal [1]. L'égalité doit être le fondement de l'État; la démocratie est donc la forme de gouvernement la plus légitime et la plus parfaite. Les cités grecques, quoique démocratiques, ne répondaient pas suffisamment à l'idéal du disciple de Moïse. Il y avait chez les Juifs une secte qui, pour réaliser l'égalité, rejeta la propriété individuelle; la communauté de la vie entière lui paraissait seule en harmonie avec le dogme de la fraternité. Les éloges que Philon prodigue aux Esséniens témoignent que c'est dans leur doctrine qu'il aperçoit le modèle d'une société fondée sur le principe de l'égalité. Nous ne pouvons pas accepter cet idéal. L'égalité ne doit pas aller jusqu'à la communauté forcée, sinon elle absorbe la personnalité de l'homme, et elle va contre les desseins de Dieu. La communauté volontaire, telle du moins qu'elle s'est manifestée dans les corporations religieuses, participe de ce vice : à force d'aspirer à l'unité, elle affaiblit l'individualité; la charité même est altérée. Le but de toute doctrine politique ou religieuse doit être de développer les facultés de l'homme; pour cela il faut que l'on fortifie l'activité individuelle, sans cependant oublier le lien qui unit les âmes et les citoyens.

Philon partage aussi les sentiments des Esséniens sur l'esclavage. La théorie stoïcienne de la vraie liberté le séduit; il

(1) *De Creat. Princ.*, p. 734, E; 735, D, E.

l'adopte (1), mais sans s'y arrêter. Les disciples de Zénon plaçaient si haut la liberté intérieure, l'affranchissement de toute passion, que la liberté extérieure leur était chose indifférente; de leur sein est sorti un esclave philosophe, et il ne condamne pas l'esclavage. Philon, nourri d'une doctrine d'unité et de solidarité, dit que l'esclavage est une violation des lois de la nature, Dieu ayant créé tous les hommes égaux. Peu importe que la violence ait privé une personne de sa liberté et que le droit des gens sanctionne cet abus de la force; il y a une loi qui l'emporte sur les institutions civiles, c'est celle dont Dieu lui-même est l'auteur; et d'après cette loi tous les hommes sont également nobles, puisque tous ont la même origine (2).

L'égalité se confond aux yeux de Philon avec la justice; elle doit régir les rapports des peuples comme ceux des individus. Le philosophe hébreu trouve dans l'inégalité le principe des guerres civiles et étrangères; si l'égalité était reconnue et pratiquée, elle aurait pour conséquence nécessaire la paix, parce qu'elle engendre l'harmonie et la concorde. Les deux doctrines auxquelles Philon se rattache, le mosaïsme et le portique, avaient un mépris égal pour les conquérants. Le philosophe juif compare la valeur guerrière à une espèce de rage; il ne comprend pas comment la gloire puisse couronner des hommes qui ressemblent à des bêtes féroces, insatiables de sang humain. Philon ne voit dans les conquérants que des brigands heureux, auxquels, par une singulière inconséquence, l'impunité et la renommée sont assurées à force de crimes (3). Nous rencontrerons chez Sénèque les mêmes déclamations contre les héros; mais les sages du paganisme, tout en maudissant la guerre, n'avaient pas l'espoir que la paix régnerait un jour dans le monde. Le disciple de Moïse partage la croyance générale de sa nation à un Messie. L'idée qu'il se forme de l'époque messianique rappelle

(1) Voyez son traité intitulé : *Quod omnis probus liber.*

(2) *De special. legib.*, p. 798, D; — *Quod omnis probus liber*, p. 870, E; p. 872, A, B; — *De Cherubim*, p. 128, B.

(3) *De Creat. Princ.*, p. 734, D; — *Quis rer. divinar. haer.*, p. 503, B; — *De Charit.*, p. 707, D; — *De Fortit.*, p. 736, A; — *De decalog.*, p. 763, C, D.

les prédictions des prophètes : « Les hommes auront honte de se faire la guerre, eux que la nature a créés pour l'harmonie et la paix; les animaux perdront leur férocité et deviendront les compagnons des hommes; le sol produira de lui-même les fruits nécessaires à notre subsistance; le bonheur des habitants de la terre sera inaltérable » (1). Il ne faut pas confondre la conception de Philon avec les rêves d'une domination universelle que faisaient ses compatriotes : le dédain que le philosophe juif professe pour les conquérants le mettait à l'abri de pareilles erreurs. Il ne croit pas davantage que la transformation de l'humanité s'opérera par un miracle : l'action surnaturelle de Dieu est incompatible avec la raison. L'âge messianiqne ne peut donc se réaliser que par la vertu persévérante des hommes : le mal s'étant introduit par le péché, la liberté humaine, mieux dirigée, peut sinon le faire disparaître, comme l'espérait Philon, du moins en restreindre l'empire.

(1) *De praem. et poen.*, p. 924, A, C, D; — *De execrat.*, fine.

LES ÉTATS DESPOTIQUES.

INTRODUCTION.

LES CONQUÉRANTS ET LEUR MISSION.

Les théocraties paraissent immuables et éternelles. Jérusalem est en ruines, les Juifs sont errants par toute la terre ; cependant la législation de Moïse fait encore de tous les adorateurs de Jéhova une seule nation. La société brâhmanique a résisté à tous les conquérants civilisés et barbares. Au-delà de l'Indus tout change ; d'immenses monarchies s'élèvent et tombent avec une effrayante mobilité : « Babylone, Ninive, Ecbatane, Persépolis et Tyr ne sont plus ; des peuples succèdent à des peuples, des empires à des empires. Il n'y a plus de nations qui s'appellent Babyloniens, Assyriens, Chaldéens, Mèdes, Phéniciens. Leur domination et leurs villes sont détruites ; les hommes, dispersés çà et là, sont oubliés sous des noms différents » (1).

Cette triste instabilité des choses humaines a inspiré une belle page à l'auteur des *Ruines* (2) : « Ici, me dis-je, ici fleurit jadis une ville opulente : ici fut le siége d'un empire puissant. Oui ! ces lieux maintenant si déserts, jadis une multitude vivante animait

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, XII.
(2) *Volney*, les Ruines, ch. 2.

leur enceinte; une foule active circulait dans ces routes aujourd'hui solitaires. En ces murs où règne un morne silence, retentissaient le bruit des arts, et les cris d'allégresse et de fête : ces marbres amoncelés formaient des palais, ces colonnes abattues ornaient la majesté des temples... Et maintenant voilà ce qui subsiste de cette ville puissante, un lugubre squelette!... Les palais des rois sont devenus les repaires des fauves, les troupeaux parquent au seuil des temples, et les reptiles immondes habitent le sanctuaire des dieux!... Et l'histoire des temps passés se retraça vivement à ma pensée... Cette Syrie, me disais-je, aujourd'hui presque dépeuplée, comptait alors cent villes puissantes... Que sont devenues tant de brillantes créations de la main de l'homme? Où sont-ils ces remparts de *Ninive*, ces murs de *Babylone*, ces palais de *Persépolis*, ces temples de *Balbeck* et de *Jérusalem?* Où sont ces flottes de *Tyr*, ces chantiers d'*Arad*, ces ateliers de *Sidon*, et cette multitude de matelots, de pilotes, de marchands, de soldats... Hélas! j'ai visité les lieux qui furent le théâtre de tant de splendeur, et je n'ai vu qu'abandon et solitude!... J'ai cherché les anciens peuples et leurs ouvrages, et je n'en ai vu que la trace, semblable à celle que le pied du passant laisse sur la poussière... Grand Dieu! d'où viennent de si funestes révolutions? Pourquoi tant de villes sont-elles détruites? Pourquoi cette ancienne population ne s'est-elle point reproduite et perpétuée »?

A ces questions l'Arabe répond que le *déluge* a emporté les cités et les peuples [1]; et l'Européen qui visite ces ruines est tenté de crier à la *fatalité*. Il n'y a ni déluge, ni fatalité. Une loi providentielle régit ces révolutions qui nous effraient et nous attristent. Les tombeaux des hommes éveillent l'idée de l'immortalité et d'une vie progressive; les sépulcres des nations et des cités nous expliquent l'énigme de la destinée future de l'humanité.

Les ruines qui couvrent l'Asie occidentale donnent une idée des conquérants qui ont fondé ces dominations passagères. On a souvent célébré la vie paisible et les vertus des peuples pasteurs. Dans l'Iliade, Jupiter détourne les yeux des plaines sanglantes de Troie

(1) *Raumer*, Vorlesungen über die alte Geschichte, T. I, p. 109.

pour les reposer sur les Thraces « qui se nourrissent de lait », et sur les Scythes « les plus justes des hommes ». *Horace* chante la pureté de leurs mœurs (1). Les historiens et les géographes rivalisent avec les poëtes dans leurs descriptions imaginaires. Le trait qui domine dans ces peintures idéales, c'est que les Scythes sont un peuple essentiellement pacifique : « ils ne font la guerre que pour se défendre : ils sont d'un naturel si doux qu'ils craindraient de blesser un animal » (2). *Hérodote* seul (3) dépeint les nomades d'après nature : « Ils vivent dans des hostilités permanentes, dit-il ; ils sacrifient leurs prisonniers à Mars. » Leur droit de guerre est semblable à celui des sauvages de l'Amérique : « Un Scythe boit le sang du premier homme qu'il renverse, coupe les têtes à ceux qu'il tue dans les combats, et les présente au roi ; ce n'est qu'à cette condition qu'il a part au butin ». *Hérodote* explique comment les Scythes écorchent les têtes : « Ils suspendent la peau à la bride de leurs chevaux ; ils sont estimés en proportion de ces affreux trophées. Plusieurs écorchent la main droite des ennemis qu'ils ont tués, et en font des couvercles à leurs carquois. D'autres les écorchent en entier, et portent les peaux sur leurs coursiers. Quant aux crânes des ennemis les plus célèbres, ils en font des coupes à boire ». Mettons en regard des récits d'Hérodote le tableau tracé par l'historien chinois *Matouanlin ;* c'est une peinture admirable du droit du plus fort qui règne chez les barbares conquérants de l'Asie : « Ils ne savent ce que c'est que la justice... Les plus forts choisissent dans les repas ce qu'il y a de plus gras et de meilleur ; les vieillards mangent et boivent ce que les premiers ont laissé. Il n'y a de nobles parmi eux et de gens honorés que ceux qui ont plus de force et de courage que les autres, il n'y a de méprisés que les vieillards et les hommes faibles » (4).

L'état physique des pays que ces peuples habitent et l'influence

(1) *Iliad.*, XIII, 4-6 ; — *Horat.*, Od., III, 24.

(2) *Strab.*, VII, 206-210. — *Pomp. Mela*, III, 5. — *Justin.*, II, 2. — *Q. Curt.*, VII, 6. — *Ephori* Fragm. 78.

(3) *Herod.*, IV, 13, 62-66, 105.

(4) *Rémusat*, Recherches sur les Tartares, p. 5 et suiv.

de la vie pastorale expliquent leurs mœurs guerrières, leurs invasions et la décadence de leurs empires. La vie des pasteurs est une existence oisive; ils consacrent leurs loisirs, non aux douces jouissances de l'amour et de l'harmonie, comme l'ont chanté les poëtes, mais à l'exercice violent et sanguinaire de la chasse. Pour les Scythes et les Tartares la chasse a toujours été une école de guerre; elle n'est pas seulement un plaisir individuel, elle devient une occupation nationale. Les chefs de tribus dirigent les chasses générales, dont les combinaisons, les fatigues et les dangers sont une image des combats. Forcés, d'autre part, pour pourvoir à leur subsistance, de passer d'un lieu à un autre, rien n'attache les nomades au sol qui les a vus naître ; ils emportent leur patrie avec leurs tentes et leurs troupeaux. Les plateaux de l'Asie nourrissent une nombreuse race de chevaux, faciles à dresser pour la chasse et pour la guerre (1); le Scythe, toujours à cheval, finit par s'identifier avec ce compagnon de sa vie; il mange, il boit, il dort à cheval. Ne dirait-on pas que la Providence a créé ces peuples pour les guerres d'invasion (2)? Si les nomades sont nés conquérants, les habitants du midi semblent nés pour être conquis. *Montesquieu* remarque « qu'en Asie les nations sont opposées aux nations du fort au faible. De même que les lieux situés dans un climat très froid y touchent immédiatement ceux qui sont dans un climat très chaud, de même les peuples guerriers, braves et actifs, touchent immédiatement des peuples efféminés, paresseux, timides : il faut donc que l'un soit conquis, et l'autre conquérant ».

Les conquêtes des peuples nomades ressemblent à un bouleversement de la nature physique plus qu'à nos guerres. Ils sortent de leurs steppes, ou descendent des montagnes pour inonder avec la rapidité d'un torrent les plaines fertiles de l'Asie; on dirait qu'ils vont conquérir l'univers; eux-mêmes, dans leur ignorance du monde, ne voient pas de bornes à leur domination; ils se croient les maîtres de la terre. Et en vérité, leurs vastes conquêtes tiennent

(1) « Leurs chevaux surpassent en vitesse les panthères; leur cavalerie arrive comme un essaim d'aigles, qui se hâtent pour se repaître » (*Habacuc*, I, 9).

(2) *Gibbon*, Histoire de la décadence de l'empire romain, ch. 26.

du prodige(1) : leurs empires n'ont d'autres limites que l'ardeur de l'invasion. Pourquoi s'arrêteraient-ils tant qu'ils trouvent du butin, et que leurs chevaux savent courir?

Ces premières conquêtes nous montrent la guerre dans toute sa brutalité. Les Ninus et les Cyrus, ces conquérants jadis tant vantés, ont plus de l'oiseau de proie que du guerrier (2). Les Scythes comme les Tartares sont des vainqueurs cruels : ils passent au fil de l'épée les habitants des villes conquises (3), ils croient leur faire grâce lorsqu'ils les vendent ou les distribuent à leurs soldats. Il y a quelque chose de barbare jusque dans leurs traités de paix; ils mêlent de leur sang dans une coupe de vin et y trempent leurs armes : les princes et les nobles boivent cet horrible mélange (4). *Montesquieu* trouve la raison de la cruauté des nomades dans l'impétuosité de leurs invasions : « Les villes, dit-il, étaient pour eux des obstacles à la conquête; ils n'avaient aucun art pour les assiéger et ils s'exposaient beaucoup en les assiégeant; ils vengeaient par le sang tout celui qu'ils venaient de répandre. » Il nous semble que le droit de guerre des conquérants de l'Asie s'explique plus naturellement par les habitudes de férocité qu'ils contractaient dans leurs chasses et leurs brigandages.

L'organisation et la décadence des monarchies asiatiques sont aussi uniformes que leur établissement. Les conquêtes des peuples nomades ne ressemblent pas à celles des Grecs et des Romains : ils envahissent les pays conquis, comme ils occupaient les steppes de leurs déserts; il n'y a chez eux aucune idée de gouvernement. Hérodote remarque que les Perses laissaient habituellement les rois vaincus en possession de leurs états; il semble voir dans cette conduite une preuve de l'humanité des vainqueurs (5). C'est à leur bar-

(1) On a vu combattre les armées mongoles, en même temps en Silésie et auprès des murailles de la Chine.

(2) Les poëtes hébreux les comparent à des aigles (*Deutér.*, XXVIII, 49), à des lions (*Isaïe*, V, 29).

(3) « Ils n'ont point d'égard au vieillard, point de pitié pour l'enfant » (*Deutér.*, XXVIII, 50).

(4) *Herod.*, I, 106; IV, 70.

(5) *Herod.*, III, 15.

barie qu'il faut l'attribuer et non à leur clémence [1] : les princes déchus peuvent aussi bien que les conquérants lever les impôts, et c'est là l'unique objet de l'administration. En se développant, le régime militaire devient un gouvernement despotique. Le pouvoir absolu des chefs de tribus en offre le modèle ; la polygamie favorise le despotisme illimité qui règne encore aujourd'hui sur les plus beaux pays de la terre. Mais une décadence fatale met fin à ces empires nés de la violence et destinés à périr par la violence. Les vainqueurs adoptent les mœurs des vaincus, parce qu'ils sont dominés par leur culture supérieure. Ce qui a pour eux le plus d'attrait dans cette civilisation, ce sont les jouissances matérielles. La brusque transition de leur existence nomade à une vie de délices les use ; dès la seconde génération, les maîtres sont aussi efféminés que leurs esclaves, et prêts à plier sous le joug d'une nouvelle horde de barbares qui à leur tour partagent le même sort.

Voilà comment s'élevèrent et tombèrent les empires des Assyriens, des Chaldéens, des Perses et des Parthes; au moyen-âge celui des Arabes, et plus tard ceux des Tartares et des Mongols. *Montesquieu* dit que l'Asie a été subjuguée treize fois. A la vue des ruines accumulées par les conquérants, on se demande s'ils n'avaient d'autre mission que de verser le sang et de détruire. Les ouragans et les tremblements de terre ont leurs lois; le srévolutions humaines seraient-elles plus fatales? Dans l'antiquité, la conquête est un instrument providentiel de progrès. Rien ne le prouve mieux que l'existence des états théocratiques. L'Inde paraît occupée du monde des âmes plus que de la vie réelle; l'Égypte vit repliée sur elle-même; Moïse isole son peuple pour en faire le dépositaire de l'idée de Dieu. Ainsi les sociétés primitives se concentraient dans les limites de leurs territoires; si des révolutions venues du dehors n'avaient remué ces états, leur civilisation serait restée stérile pour le genre humain et elle aurait fini par se pétrifier. Il fallait donc un nouvel élément dans la vie des nations. Soldats du Dieu des armées, les nomades jetèrent les premiers fonde-

(1) Cette politique s'est perpétuée dans l'Orient (*Chardin*, Voyage en Perse. T. X, p. 20, éd. Lecointe).

ments de l'association future des peuples. Les yeux tournés vers l'avenir, nous ne craindrons pas de les suivre dans leur voie de destruction : la vie est cachée sous les apparences de la mort.

L'Inde n'a pas d'histoire. Avec les états despotiques nous entrons dans le domaine des faits, mais le génie oriental ne s'est pas encore soumis à la règle ; il ne conçoit pas le fini. Si nous nous en rapportions aux récits du prêtre chaldéen Bérose, nous compterions les années des monarchies asiatiques par centaines de mille (1). Les traditions recueillies par les écrivains grecs sont elles-mêmes empreintes du vague qui semble inhérent à l'Orient. Quelle est la durée du vaste empire des Assyriens? Ninus et Sémiramis sont-ils des personnages réels? La patiente érudition des savants modernes s'exerce depuis des siècles sur ces points élémentaires de l'histoire, et l'incertitude règne toujours. Que sera-ce quand nous demanderons aux auteurs anciens des détails sur le droit des gens de conquérants à moitié fabuleux? Quelques faits surnagent cependant dans cette mer de doutes; constatons-les pour y rattacher les récits historiques ou mythiques sur les conquêtes qui ont fondé et bouleversé les empires de l'Asie.

Le premier empire dont les historiens fassent mention est celui des Assyriens. Il est encore enveloppé de ténèbres; ce n'est qu'à partir de sa chute que les faits généraux acquièrent plus de précision : les ruines des monarchies asiatiques nous sont mieux connues que leur splendeur. On croit apercevoir dans le mouvement qui mit fin à la domination assyrienne comme un éveil des nationalités, spectacle rare dans l'Orient qui se soumet avec une résignation fataliste au droit du plus fort. Les Babyloniens unis aux Mèdes détruisent Ninive. Babylone hérite de la puissance et même du nom des vaincus; elle devient le siége d'un empire qui embrasse toute l'Asie occidentale. Mais une nouvelle invasion se prépare. Les Mèdes sont les précurseurs des Perses, qui d'un bond s'étendent sur l'Asie et menacent l'Afrique et l'Europe du despotisme oriental.

Les auteurs anciens nous fournissent peu de notions sur l'histoire

(1) *Eusebii* Chronicon, Pars I, p. 10, sq. (édit. de Venise).

du droit des gens et des relations internationales pendant cette longue période. Peut-être ne faut-il pas regretter de plus grands détails. Ceux que nous possédons sont d'une uniformité qui n'a rien d'étonnant quand on considère la formation des empires asiatiques. Les peuples qui les fondent sont tous au même degré de civilisation; nomades avides de pillage et de destruction, leurs guerres présentent toutes le même spectacle. La marche générale de leurs conquêtes indique la loi providentielle à laquelle ils obéissent. L'empire zend est le premier noyau des monarchies orientales; renfermé dans les limites de populations unies entre elles par les liens d'une origine et d'une religion communes, il tient encore de l'isolement des états théocratiques. Les invasions successives des peuples nomades brisent cette unité et préparent une unité supérieure. La lumière qui doit éclairer l'humanité viendra de l'Orient, mais elle est surtout destinée à vivifier le monde occidental; il faut donc que l'Occident entre en rapport avec l'Asie. La main de Dieu guide les barbares conquérants; leurs armes se tournent rarement vers l'Orient; à chaque invasion, ils s'approchent davantage de la Méditerranée, jusqu'à ce que l'ambition pousse les Perses vers l'Afrique et la Grèce. Là s'arrêtent leurs victoires. Ce n'est pas sous la loi du despotisme asiatique que doit s'accomplir l'association matérielle du monde; il était incapable de la créer, il eût été plus impuissant encore à la maintenir. La mission de l'Orient est accomplie, dès qu'il s'est mis en contact avec l'Europe; le peuple à qui les Grands Rois cèdent la domination de l'Asie continuera l'œuvre de l'unité, pour la léguer à son tour à la Ville Éternelle.

LIVRE PREMIER.

LES ASSYRIENS.

CHAPITRE I.

L'EMPIRE ASSYRIEN.

Les anciens aimaient à rattacher à un nom l'origine des institutions et de tout ce qui se faisait de bien et de mal dans la société. C'est ainsi que Ninus est représenté en quelque sorte comme l'inventeur des conquêtes : « Avant lui, dit un historien latin, on s'attachait plus à défendre ses frontières qu'à les reculer; Ninus, par une ambition jusqu'alors inconnue, fit la guerre à ses voisins, soumit des peuples encore inhabiles à se défendre et poussa ses conquêtes jusqu'aux extrémités de la Lybie »(1). *Justin* avoue que Sésostris avait déjà porté ses armes en Asie; mais « satisfait de vaincre, il ne voulait pas commander; Ninus au contraire affermit son immense domination par une possession continue ». Recueillons dans les traditions sur les exploits du premier conquérant les traits qui caractérisent le droit de guerre de ces temps reculés.

(1) *Justin.*, I, 1.

Ninus commença par faire alliance avec le roi des Arabes. Ainsi les nomades des déserts se joignent aux pasteurs des steppes pour fondre sur l'Asie. Ils envahissent d'abord la Babylonie. Babylone était dès lors la capitale d'un état florissant, mais amolli par le luxe : « Les naturels furent facilement vaincus et assujettis au tribut : quant à leur roi, Ninus l'emmena ainsi que ses enfants; par la suite il le fit périr ». Quel fut le sort des nombreuses cités qui couvraient le pays? L'histoire n'en dit rien : les rois seuls figurent sur la scène, et ils sont mis à mort. La terreur se répand dans l'Asie. Le roi des Arméniens vient au-devant de Ninus avec de riches présents; le vainqueur lui fait grâce, et le laisse en possession de son royaume, à condition qu'il lui fournisse des vivres et des soldats pour ses autres expéditions. *Ctésias* loue la *magnanimité* de Ninus, oubliant le sort du roi de Babylone qu'il vient de raconter, et celui du roi de Médie dont il va retracer la fin. Les Mèdes opposèrent une vive résistance; le roi, fait prisonnier avec sa femme et ses sept enfants, fut mis en croix (1). Si les princes périssaient sur la croix, quel devait être le sort des malheureux habitants qui osaient se défendre contre les terribles nomades?

Les monuments de Ninive, dont la découverte inaugure une ère nouvelle pour l'histoire de l'Orient, offrent un témoignage authentique de la barbarie des Assyriens. Il est vrai que ces monuments ne remontent pas aux temps de la conquête. Mais s'il y a une différence entre la conduite des premiers conquérants et celle de leurs successeurs, elle n'est certes pas en faveur de leur humanité. Nous pouvons donc attribuer à tous les rois d'Assyrie, sans craindre de leur faire injure, la cruauté qui éclate sur les sculptures et dans les inscriptions de Ninive. Leur droit de guerre ressemble aux coutumes des sauvages. Les vaincus étaient traités, non comme des hommes, mais comme des bêtes féroces. Heureux ceux qui trouvaient la mort dans les combats! le vainqueur se contentait de leur couper la tête : ces horribles trophées étaient soigneusement enregistrés et entassés à mesure qu'on les comptait (2). Les prisonniers

(1) *Ctesias*, ap. *Diodor.*, II, 1.
(2) *Layard*, Nineveh, T. II, p. 134, 23, 128, 131, 377.

étaient empalés et soumis à d'horribles tortures : on voit les rois crevant de leur propre main les yeux aux captifs : ailleurs ils président au supplice des infortunés qu'écorche le scalpel d'un bourreau (1). Le sort des ennemis auxquels on faisait grâce de la vie n'était guère meilleur : on les enchaînait comme des criminels (2). Le traitement des chefs rend croyables toutes les traditions qui ont cours en Orient sur la férocité des conquérants. Les monuments représentent les princes vaincus se prosternant devant le vainqueur qui place son pied sur eux (3) : marque expressive de la dégradation des uns et de l'insultant orgueil des autres.

L'on se demande avec anxiété, pourquoi les conquérants de l'Asie souillèrent leur victoire par ces atrocités. Étaient-ils cruels pour le seul plaisir de verser le sang et d'infliger des tortures? Nous posons la question et nous nous y arrêtons, parce que l'honneur de l'humanité est en cause. La cruauté des vainqueurs a, non une excuse, mais du moins une explication : des animosités politiques et des haines religieuses les poussaient à maltraiter les vaincus. Les premières invasions des Barbares n'avaient d'autre but que l'occupation des riches cités de l'Euphrate et du Tigre. Sans pitié pendant le combat, les nomades n'avaient plus aucune raison d'être cruels après la victoire; l'asservissement des nations conquises suffisait à leur ambition, car leur ambition se bornait à jouir des biens matériels de la vie. Mais comment s'assurer l'obéissance de populations hostiles? Les empires asiatiques ne ressemblaient pas à la domination romaine; les vaincus conservaient une existence presque indépendante, parfois le vainqueur laissait les rois en possession de leurs royaumes; les tributs étaient la seule marque de leur dépendance (4). C'était un faible lien dans un âge où dominait la force; il était bien naturel que les princes

(1) *Layard*, T. II, p. 369, 374; — *Id.*, Nineveh and Babylonia, p. 150, 448, 456. — *Flandin*, Revue des deux Mondes, 1845, T. II, p. 778.

(2) Sur un bas-relief de *Khorsabad*, les prisonniers sont liés par une corde attachée à des anneaux qui passent à travers les lèvres et le nez (*Layard*, Nineveh and its remains, T. II, p. 376).

(3) *Layard*, ib., T. II, p. 575 et suiv.

(4) *Niebuhr*, Geschichte Assurs und Babels, p. 18-28 (1857).

tributaires saisissent toutes les occasions pour reconquérir leur liberté. Les sculptures découvertes dans les ruines de Ninive confirment ces suppositions : c'est toujours dans les mêmes pays que les rois assyriens portent leurs armes, les vaincus sont toujours les mêmes (1). Ces guerres incessantes n'étaient donc point des luttes ordinaires, mais des révoltes; les prisonniers n'étaient pas des ennemis, mais des criminels, coupables de lèse-majesté. Il y a plus. En Orient les rois ont toujours été revêtus d'un caractère religieux; ils étaient l'image de Dieu; se révolter contre eux, c'était s'élever contre Dieu même. Ceci n'est plus une hypothèse. Les inscriptions cunéiformes que l'on est parvenu à déchiffrer, nous disent que les prisonniers étaient torturés pour avoir blasphémé le Dieu des Assyriens; elles nous apprennent que l'Assyrie était la propriété du Dieu Assur, comme la Palestine était le domaine de Jéhova (2). Les vaincus étaient donc pires que des criminels, ils étaient impies, sacriléges; les tortures qu'on leur faisait subir étaient une juste punition. Ces fausses conceptions ne justifient pas les conquérants asiatiques, mais du moins elles nous réconcilient avec la nature humaine. Par là nous pouvons comprendre que des rois assyriens se glorifient dans les inscriptions qui célèbrent leur triomphe, d'avoir tué en pays ennemi les femmes et les enfants; par là s'expliquent encore les scènes révoltantes représentées sur les monuments de Ninive, où les rois semblent faire fonction de bourreau (3).

Tels furent les conquérants de l'Asie. Les succès faciles que Ninus avait obtenus, dit *Ctésias*, lui inspirèrent un violent désir de soumettre toute l'Asie, située entre le Tanaïs et le Nil : « Tant il est vrai que la prospérité ne sert qu'à ouvrir le cœur de l'homme à plus de cupidité ». L'historien transporte dans les temps barbares des calculs qui sont le caractère d'un âge plus avancé. On comprend qu'Alexandre ait conçu l'idée d'une monarchie universelle, mais les peuples nomades n'avaient d'autre ambition qu'un instinct

(1) *Layard*, Nineveh and Babylonia, p. 634, s.
(2) *Ibid.*, p. 456, 637.
(3) *Ibid.*, p. 353, 150.

destructeur; ils renversaient les cités et les empires avec la violence d'un ouragan; Dieu fixait les limites où l'orage devait s'arrêter. Ninus subjugua, dit-on, une partie de l'Afrique et l'Asie entière, à l'exception de la Bactriane et de l'Inde (1). Une première expédition contre les Bactriens fut malheureuse; alors rassemblant toutes les forces de son immense empire, traînant des populations entières à sa suite, il parvint à former une armée semblable à celle qui était destinée à faire la conquête de la Grèce sous Xerxès. Les succès de Ninus furent mêlés de revers; il ne songea plus dès lors à porter ses armes dans l'Asie orientale (2). Ainsi déjà sous le premier conquérant se manifeste la loi providentielle qui régit les invasions des nomades; l'Orient exerce sur eux un puissant attrait, mais ils échouent dans ces lointaines expéditions· l'Asie occidentale est le véritable siége de leur puissance.

La célébrité de Sémiramis a obscurci la gloire du fondateur de l'empire assyrien. Des historiens modernes ont contesté l'existence de cette femme extraordinaire. Nous l'admettons avec *Volney*. Les monuments de Ninive, comme ceux de l'Égypte, doivent nous mettre en garde contre l'esprit de doute (3). On a longtemps rejeté parmi les fables les guerres de Ninus et de Sémiramis; on a surtout considéré comme fabuleuse l'expédition de l'Inde, en se fondant sur le témoignage des brâhmanes qui affirmèrent à Mégasthène que jamais le sol de leur patrie n'avait été foulé par un conquérant étranger (4). Aujourd'hui les sculptures de Ninive attestent que les rois assyriens entreprirent des guerres lointaines et que leurs conquêtes s'étendirent jusque dans l'Asie orientale. Parmi les dons ou tributs offerts par les vaincus, se trouvent des dents d'éléphant, des shalls, des bois précieux et des animaux provenant de l'Inde (5).

(1) *Diodor.*, II, 2.

(2) *Diodor.*, II, 5, sq.

(3) *Layard* dit que Sémiramis figure sur les monuments sous le nom de *Derketo* (*Discoveries*, p. 623).

(4) *Strabon.*, XV, p. 472, ed. Casaub. — *Arrian.*, Indic. 5.

(5) *Layard*, Nineveh, T. I, p. 347; T. II, p. 392, 394. — Parmi les tributs figurent les éléphants; la forme prouve que c'est l'éléphant indien et non l'éléphant africain qui est représenté. Les singes paraissent également appartenir à une race indienne (*Layard*, T. II, p. 433, 437).

L'étude des langues a confirmé le résultat de ces découvertes; le nom du roi indien avec lequel Sémiramis combattit, d'après *Ctésias*, est sanscrit (1) : il est difficile de croire qu'une pareille coïncidence soit due au hasard ou à la fraude.

L'expédition de Sémiramis dans l'Inde n'a pas seulement un intérêt historique. Dans la tradition recueillie par *Ctésias*, nous voyons une espèce de réprobation des conquérants. L'historien grec raconte que Sémiramis était impatiente de se signaler par un grand exploit; informée que les Indiens habitaient un pays aussi fertile qu'étendu, elle leur fit la guerre, sans avoir reçu d'eux aucune injure. Le roi de l'Inde lui représenta qu'elle commençait une guerre injuste, puisqu'elle n'avait pas été provoquée. L'issue de la lutte fut une punition divine : Sémiramis perdit les deux tiers de son armée, et elle-même fut blessée par le roi ennemi (2). C'est la voix de l'humanité qui proteste contre la dure loi de la conquête; faible d'abord et impuissante, elle est dominée par la force brutale; mais son influence s'accroît à mesure que les éléments pacifiques se développent et elle finira par devenir irrésistible.

Sémiramis est moins célèbre par ses guerres que par ses prodigieux ouvrages. Les témoignages des historiens et la tradition attestent qu'elle exécuta de grands travaux de communication. Ses palais et ses jardins ont fait l'admiration de l'antiquité ; nous admirons davantage les belles routes qu'elle perça à travers les montagnes, en comblant les précipices, et en brisant les rochers : ces routes, dit *Ctésias*, portent encore aujourd'hui le nom de Sémiramis. Elle posa les fondements de nouvelles villes, elle éleva partout des monuments; la postérité reconnaissante les désigna par le nom de la grande reine (3).

Ninus et Sémiramis nous révèlent les bienfaits de la conquête. Les peuples vivaient isolés ; le conquérant les réunit par la violence; traînés à sa suite dans de lointaines expéditions, ils appren-

(1) *Stabrobates*, *Sthavira-patis*, le maître du continent (*Lassen*, Indische Alterthumskunde, T. I, p. 858).

(2) *Diodor.*, II, 16-19.

(3) *Diodor.*, II, 13, 14. Cf. *Lucian.*, de Syr. Dea, c. 14.

nent à se connaître. Sémiramis poursuit l'œuvre du guerrier; elle s'attaque à la nature et détruit les barrières que les montagnes et les fleuves élèvent entre les hommes; elle met les habitants de l'Asie centrale en communication avec la mer, et ouvre ainsi un monde nouveau à l'activité humaine. Le génie commercial des Phéniciens exploitera les belles routes de Sémiramis; les marchands parcourront en tous sens des mers jusque là inconnues. Ainsi la guerre et le commerce s'unissent dans un même but providentiel, l'association des hommes.

La tradition a-t-elle rapporté à Ninus et à Sémiramis tout ce qui s'est fait de grand dans l'empire des Assyriens, ou la décadence fut-elle aussi rapide que le dit l'histoire? Trente générations de rois fainéants aboutirent à Sardanapale, dont le nom a passé en proverbe pour exprimer la luxure et la fainéantise. C'est à lui que les auteurs anciens attribuent la fameuse épitaphe qui caractérise admirablement la corruption des empires asiatiques : « Passant, souviens-toi que tu es né mortel, ouvre ton âme au plaisir et à la joie; il n'y a plus de jouissance pour celui qui est mort. Je ne suis que de la cendre, moi, jadis roi de la grande Ninive; mais je possède tout ce que j'ai mangé, tout ce qui m'a diverti, ainsi que les plaisirs que l'amour m'a procurés »(1).

Il y a une profonde vérité dans les prophéties des poëtes hébreux sur la ruine de l'empire des Assyriens : « L'Éternel est lent à la colère, et grand en force; il diffère à punir, mais il punit à la fin... Malheur à toi, ville de sang!... A cause de la multitude des prostitutions de cette agréable débauchée, de cette enchanteresse qui vendait les nations par ses prostitutions... Voici, c'est à toi que j'en veux, dit le Dieu des armées; je retrousserai tes habits sur ton visage, et je montrerai ta nudité aux nations, et ta honte aux royaumes. Je jetterai sur toi tes abominations, je te déshonorerai et tu seras comme de l'ordure »(2). Quand la corruption est arrivée à ce point, les États ne méritent plus de vivre; les débris des corps

(1) *Diodor.*, II, 23. — *Brisson*, De regno Persarum, lib. I, c. 253.
(2) *Nahum*, I, 3, III, 1, 4-6.

morts doivent être balayés, pour faire place à de nouveaux germes de vie.

Isaïe fait une magnifique peinture de la puissance assyrienne : « Les peuples les plus redoutables ont été pour moi comme un nid de petits oiseaux ; j'ai réuni sous ma puissance toutes les nations de la terre, comme on ramasse des œufs qui sont abandonnés »(1). Cette domination était trop étendue pour le génie d'un peuple barbare. La force seule l'avait créée, et la violence ne fonde rien de durable ; elle peut préparer les éléments d'un vaste empire, mais pour donner de la durée à la conquête, il faut que des liens intellectuels et moraux unissent ceux que la guerre a soumis. Dans le premier élan de leur énergie guerrière, les nomades élevaient des monarchies considérables ; mais ils étaient impuissants à les organiser et à les maintenir. Ils ne pouvaient s'assimiler les vaincus par la supériorité de l'intelligence, puisqu'ils recevaient d'eux leur culture intellectuelle et morale. Quand les conquérants s'endormirent dans les délices de la vie asiatique, il arriva quelque chose d'analogue à la chute de l'empire de Charlemagne. La force, seul lien de la monarchie, venant à se relâcher, les peuples enchaînés momentanément plutôt qu'unis, se séparèrent. Cette dissolution était d'autant plus inévitable que les nations conquises conservaient leur individualité, quelquefois même leurs rois. Telles furent aussi, d'après les historiens grecs, les causes qui amenèrent la chute de la domination assyrienne. Les Mèdes se révoltèrent ; les autres peuples les imitèrent et reprirent leur ancienne indépendance (2).

(1) *Isaïe*, X, 14.
(2) *Herod.*, I, 95, sq. — *Diodor.*, II, 24.

CHAPITRE II.

NINIVE ET BABYLONE.

La ruine de l'Assyrie donna naissance à de nouveaux empires qui, après avoir brillé pendant quelque temps, furent absorbés dans la monarchie persane. Deux de ces états doivent leur célébrité aux rapports qu'ils eurent avec les Hébreux. Tel est le merveilleux prestige de la poésie. Troie, dont l'existence même est douteuse, a acquis une gloire immortelle comme celle du poëte qui l'a chantée. Sans les prophètes de la Judée qui déplorèrent la captivité du peuple de Dieu, nous connaîtrions à peine les dominations éphémères de Ninive et de Babylone.

§ I. *Ninive.*

Ninive vient de sortir de son tombeau séculaire. Des monuments superbes promettent de jeter un jour nouveau sur son histoire. Mais jusqu'ici les inscriptions qui couvrent les sculptures de *Nimroud*, de *Khorsabad* et de *Kouyounyk* ne sont pas déchiffrées. L'empire de Ninive ne nous est pour ainsi dire connu que par la destruction du royaume d'Israël.

La Judée s'était divisée en deux royaumes : leurs rivalités et leurs dissensions intestines en firent une proie facile pour les rois de Ninive. Teglath-Phalazar commença par démembrer le royaume d'Israël. Juda tomba également sous la dépendance de Ninive : ses rois, attaqués à la fois par Israël et par les Syriens, se livrèrent imprudemment à leurs plus dangereux ennemis : « Or Achas envoya des députés à Teglath-Phalazar, pour lui dire : Je suis ton serviteur et ton fils; monte et délivre-moi des Syriens, et de la main du roi d'Israël qui s'élèvent contre moi. Et Achas prit l'argent et l'or qui se trouvait dans le Temple de l'Éternel, et dans les trésors de la maison royale, et l'envoya en don au roi d'Assyrie »(1).

(1) II *Rois*, XVI, 7, 8.

Les rois d'Israël, impatients de secouer le joug de Ninive, cherchèrent un appui en Égypte. Mais l'Égypte elle-même venait d'être conquise par les Éthiopiens. Les poëtes hébreux pouvaient à juste titre placer dans la bouche des Assyriens ces paroles hautaines : « Voici que tu te reposes sur l'Égypte, sur ce bâton qui n'est qu'un roseau cassé; si quelqu'un s'y appuie, il lui entrera dans la main et la percera. Tel est Pharaon, roi d'Égypte pour tous ceux qui se confient en lui » (1). Salmanasar s'étant emparé de Samarie, traita le roi d'Israël comme un sujet révolté : « Il l'enferma et le lia dans une prison. » A l'égard du peuple, le vainqueur pratiqua le système de transplantation, qui est d'un usage universel en Orient, comme si la Providence voulait forcément mêler des populations que l'ignorance ou les préjugés religieux séparent. Une partie des Israélites furent transportés dans la Mésopotamie, les autres dans la Médie (2). Aucune nation n'avait voulu s'isoler davantage du genre humain, et voilà que ses membres sont jetés aux quatre vents. Dispersés dans tout l'Orient, les Juifs y puisèrent des inspirations qui ranimèrent leur foi, tout en la modifiant. Les dogmes se mêlaient en même temps que les races, pour préparer la voie à la religion qui a la haute ambition d'associer les hommes sous la loi de la charité et de la fraternité.

Nous ne suivrons pas les rois de Ninive dans leurs autres conquêtes. Un moment ils purent espérer que l'ancienne monarchie assyrienne renaîtrait dans toute sa splendeur : Babylone était tributaire, les Mèdes vaincus, les Phéniciens soumis. Mais l'heure de la chute de Ninive était venue : la race zende va reparaître sur la scène. Précurseurs des Perses, les Mèdes renversèrent la puissance de l'Assyrie. A des rois guerriers avaient succédé des princes efféminés; une invasion des Scythes acheva leur ruine; les peuples subjugués s'unirent pour renverser la cité magnifique qui avait dominé sur l'Asie. Les Mèdes vainqueurs transplantèrent les habitants et rasèrent Ninive (3). Partout où il y a des ruines, on entend les chants des poëtes hébreux qui célèbrent la puissance de Dieu, la vanité

(1) II *Rois*, XVIII, 21.
(2) II *Rois*, XVII, 4. 6; XVIII, 9-11. — II *Chroniques*, ch. II.
(3) *Diodor.*, II, 38.

des choses de ce monde et la punition des hommes : « Voilà cette orgueilleuse ville, qui se tenait si fière et si assurée, qui disait en son cœur : Je suis l'unique, et après moi il n'y en a pas d'autre. Comment a-t-elle été changée en un désert et en une retraite de bêtes sauvages? Tous ceux qui passeront au travers d'elle l'insulteront avec des sifflements et des gestes de mépris. Les troupeaux se reposeront au milieu d'elle. Le butor et le cormoran habiteront dans ses portiques; la désolation sera sur le seuil » (1).

§ II. *Babylone.*

Bien que la gloire de Babylone efface celle de toutes les cités gigantesques que les conquérants ont élevées en Asie (2), ce n'est pas à ses palais ni à ses jardins qu'elle doit sa longue célébrité. Déjà les constructions de Sémiramis n'étaient plus que des ruines séculaires ; une religion nouvelle, de nouvelles invasions de Barbares avaient changé le monde, et cependant le nom de Babylone retentissait encore dans la mémoire des peuples chrétiens, comme le symbole de la corruption la plus effrénée. Qui a imprimé cette flétrissure immortelle à la reine de l'Orient? Les poëtes de la Judée. Les Hébreux furent emmenés captifs à Babylone; la magnificence de la cité et la mollesse des habitants parurent fabuleuses même à un peuple oriental; témoins de la chute de cet empire, et imbus du dogme de l'expiation, ils virent dans la ruine des Babyloniens la peine de leur corruption. Le luxe était nourri par un immense commerce qui embrassait tout l'Orient. Grâce aux poëtes hébreux, nous connaissons les rapports qui existaient entre les peuples de l'Asie; nous exposerons plus loin le rôle que Babylone y a joué; ici nous ne considérons l'empire babylonien que comme état conquérant.

Babylone était une province du premier empire assyrien; après la dissolution de cette monarchie, elle recouvra une indépendance momentanée; puis elle devint de nouveau tributaire de Ninive,

(1) *Sophonie*, II, 15, 14.

(2) *Hérodote* (I, 178), qui avait vu les merveilles de l'Égypte, déclare qu'il ne connaît pas une ville qui puisse être comparée à Babylone.

comme nous l'apprend la traduction arménienne de la chronique d'*Eusèbe* (1). Des colons babyloniens furent emmenés par Salmanasar pour repeupler le royaume d'Israël. Bientôt Babylone vit à son tour dans son sein des captifs de la Judée : c'est ainsi que la guerre mêlait les peuples. Un roi dont la poésie hébraïque a immortalisé le nom, Nabuchodonosor, continua l'œuvre de Ninus et de Salmanasar. Nous avons constaté la tendance des conquérants à se rapprocher de l'Occident; la domination babylonienne prit plus que les précédentes cette direction. Elle avait à l'est et au nord des rivaux redoutables dans les Mèdes qui déjà menaçaient l'Asie. A l'ouest au contraire, la division et l'affaiblissement des petits états syriens, phéniciens et juifs semblaient appeler un maître ; ils devinrent la proie de Nabuchodonosor. Un des grands prophètes de la Judée a tracé le tableau de ces invasions; nous emprunterons quelques traits à *Jérémie*, pour caractériser les conquêtes asiatiques :

« Voici ce que dit l'Éternel : des eaux s'élèvent de l'Aquilon, elles seront comme un torrent qui inondera les campagnes, qui couvrira la terre et tout ce qu'elle contient, les villes et tous ceux qui les habitent. Les hommes crieront, et tous ceux qui sont sur la terre pousseront des hurlements, à cause du bruit éclatant de la corne des pieds de ses puissants chevaux, à cause du fracas de ses chariots et à cause du bruit de ses roues. Les pères n'ont pas seulement regardé leurs enfants, tant leur courage était tombé... Le destructeur s'abattra sur toutes les villes : pas une n'échappera; la vallée périra et la campagne sera détruite. A la voix du Dieu vengeur, les cités s'écroulent : Il vient le jour, dit l'Éternel, que je ferai entendre dans Rabbath, la ville des Hammonites, le frémissement et le bruit des armées; elle deviendra par sa ruine un monceau de pierres, ses filles seront consumées par le feu. J'ai juré par moi-même, dit le Seigneur, que Botsra sera désolée, qu'elle sera déserte, qu'elle deviendra l'objet de l'insulte et de la malédiction des hommes, et que toutes ses villes seront réduites en des solitudes éternelles. Et Hatsor deviendra un repaire de dragons; aucun fils

(1) *Euseb.*, Chron., Pars I, p. 42, sq. (éd. de Venise).

d'homme n'y habitera. » Qui pourrait résister aux terribles Barbares? Ils sont les instruments de la Providence: « Ce jour est le jour du Seigneur, du Dieu des armées, c'est le jour de la vengeance, où il se vengera de ses ennemis. L'épée dévorera leur chair et s'en soûlera et elle s'enivrera de leur sang » (1).

Jusqu'où s'étendirent les conquêtes de Nabuchodonosor? On sait que Tyr, la plus puissante des cités phéniciennes, opposa une résistance héroïque aux Barbares; mais on a élevé des doutes sur la prise de la ville (2). L'incertitude augmente à mesure que le conquérant s'approche du monde encore inconnu de l'Occident. *Jérémie* fait tomber la colère de l'Éternel sur les Égyptiens; *Josèphe*, l'historien juif, dit positivement que le vainqueur mit à mort le roi d'Égypte (3); mais à ces témoignages on oppose le silence d'*Hérodote*. Que dire des conquêtes que *Strabon* et *Mégasthène* attribuent à Nabuchodonosor en Europe, depuis l'Ibérie jusqu'à la Thrace? Reposent-elles sur une confusion de noms, comme le croit *Volney* (4)? ou sont-elles une tradition populaire à laquelle les expéditions dans des contrées lointaines ont donné naissance?

La seule conquête de Nabuchodonosor sur laquelle nous ayons des détails précis est celle de Jérusalem. Si nous en croyons *Josèphe*, il agit en traître plutôt qu'en guerrier : reçu comme ami et protecteur, le cruel conquérant fit tuer le roi de Juda avec la fleur de la jeunesse et ordonna de jeter son corps hors de Jérusalem, sans lui donner de sépulture (5). Enfin le jour de la destruction vint pour cette ville qui devait être si souvent détruite et se relever toujours de ses ruines. Le roi fut pris et conduit devant Nabuchodonosor : « On égorgea les fils de Sédécias en sa présence; après quoi on lui creva les yeux, puis on le lia de doubles chaînes d'airain, on le mena à Babylone, et on l'enferma dans une prison jusqu'au jour de sa mort » (6). Le supplice des enfants du roi ne satisfit pas la

(1) *Jérémie*, XLVII, 2, 3; XLVIII, 8; XLIX, 2, 13, 33, 22; XLVI, 20.
(2) *Leo*, Universalgeschichte, T. I, p. 105. — *Heeren*, Babylon., I, 2.
(3) *Jérémie*, XLV, 25. — *Joseph.*, Antiq., X, 9, 7.
(4) *Volney*, Chronologie de Babylone, ch. 13.
(5) *Joseph.*, Antiq., X, 8.
(6) II *Chroniq.*, XXXVI, 19. — II *Rois*, XXV, 9, 10, 6, 7. — *Jérémie*, LII, 11.

fureur du conquérant; les sacrificateurs, les gardiens du temple, les principaux officiers « furent menés au roi de Babylone, et le roi de Babylone les fit tous mourir ». Si après la victoire, le vainqueur se montra sans pitié, que devait-on attendre de sa rage dans l'enivrement du combat? Les poëtes hébreux représentent les Chaldéens égorgeant les Juifs jusque dans le sanctuaire de l'Éternel, sans épargner ni les jeunes gens, ni les jeunes filles, ni les vieillards décrépits. Ceux qui échappèrent au massacre furent transportés à Babylone pour être esclaves du roi. On laissa seulement « les plus pauvres du pays pour labourer les vignes et pour cultiver les champs » (1)

Le dernier roi de Babylone méritait peut-être plus que Sardanapale d'être flétri par l'histoire. Toute la race s'était amollie dans les plaisirs. Le jour même où Cyrus s'empara de la ville, ses habitants n'étaient occupés que de festins et de danses; les gardes du palais elles-mêmes étaient plongées dans l'ivresse (2). La prophétie d'*Isaïe* s'accomplit : « Le Seigneur des armées a commandé toutes ses troupes; il les a fait venir des terres les plus reculées et de l'extrémité du monde... Je vais susciter contre eux les Mèdes. Ils briseront les arcs des jeunes gens, et ils n'auront point de pitié du fruit des mères. Quiconque sera trouvé, sera transpercé, et leurs petits enfants seront écrasés devant leurs yeux, leurs maisons seront pillées et leurs femmes violées... Cette grande Babylone, cette reine entre les royaumes du monde, qui avait porté dans un si grand éclat l'orgueil des Chaldéens, sera détruite, comme le Seigneur renversa Sodome et Gomorrhe. Elle ne sera plus jamais habitée : les Arabes n'y dresseront pas même leurs tentes, et les pasteurs n'y viendront pas pour s'y reposer. Mais les bêtes sauvages des déserts y auront leurs repaires; elles se répondront les unes aux autres dans ses palais désolés et dans ses maisons de plaisance » (3).

(1) *Jérémie*, LII, 24-27; II *Rois*, XXV, 18-21. — II *Chroniq.*, XXXVI, 17, 20.— II *Rois*, XXV, 12. Cf. *Jérémie*, LII, 14-16, 28-30.

(2) *Herod.*, I, 191. — *Xenoph.*, Cyrop., VII, 5, 15. 27.

(3) *Isaïe*, XIII, 5, 15-22.

LIVRE SECOND.

LES MÈDES ET LES PERSES.

CHAPITRE I.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

Quels sont les peuples que l'Éternel fait venir « des terres les plus reculées et de l'extrémité du monde», pour accomplir la ruine de Babylone? Ne sont-ils qu'une arme dans les mains d'un Dieu de vengeance? Les Mèdes et les Perses, branches d'une même nation, appartiennent à la race qui a peuplé l'Europe, et dont le génie actif et progressif contraste essentiellement avec l'esprit rêveur et immobile de l'Inde brâhmanique. Les Mèdes figurent comme conquérants de l'Asie, ainsi que les Perses; ils avaient déjà atteint un certain degré de civilisation, alors que ceux-ci vivaient encore dans leurs montagnes; mais la parenté des deux peuples se montre dans la promptitude avec laquelle les derniers venus adoptèrent la religion, le gouvernement et les mœurs de leurs frères aînés. Ainsi l'empire des Mèdes et celui des Perses se confondent : la domination de l'Asie passant des premiers aux seconds, ne fut qu'un changement

de dynastie, qui donna la prééminence à une tribu sur une autre[1].

Les témoignages des auteurs anciens sur le caractère et les mœurs des Perses attestent une analogie remarquable entre l'esprit des rudes montagnards et le génie du monde occidental. On les a comparés aux Germains : il y a réellement des traits de ressemblance. Les Perses sont le premier peuple de l'Orient chez lequel nous apercevions un germe de l'esprit de liberté qui distingue l'Europe de l'Asie. Ils avaient une existence plus indépendante dans leurs montagnes que les pasteurs des steppes. Le roi n'exerçait pas le despotisme patriarchal; il était pour ainsi dire le premier parmi des égaux. Cette primitive égalité ne se perdit pas entièrement après la conquête. Le Grand Roi visitait parfois le pays où avaient vécu ses ancêtres, et lui qui recevait des présents de tous ses sujets, il en donnait à ses anciens compatriotes [2]. Il y avait une espèce de chevalerie chez les Perses[3]; une partie des cavaliers formaient la garde royale; leurs repas communs offrent le spectacle de l'égalité au milieu du despotisme; ils rappellent les célèbres *syssities*, image de la fraternité qui régnait entre les citoyens de Sparte.

A côté des tribus nobles, *Hérodote* distingue des laboureurs et des nomades [4], et comme les mages ressaisirent l'autorité qu'ils avaient perdue dans le principe de la conquête, on pourrait croire que les castes régnaient chez les Perses comme dans les états théocratiques. Mais cette classification de la société n'a rien de commun avec l'institution indienne. La doctrine de Zoroastre ne reconnaît pas même les mages comme une classe privilégiée. Quant à la distribution de la nation en nobles, laboureurs et pasteurs, elle était le résultat de circonstances physiques : aujourd'hui encore la population de la Perse est distribuée, comme elle l'était du temps d'Hérodote.

Tel est le peuple qui le premier eut l'ambition de fonder une

(1) *Anquetil Du Perron*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, T. XL, p. 477. — *Schlosser*, Histoire universelle, T. I, p. 300 (trad. de Golbéry).

(2) *Aelian.*, V. H., I, 31. — *Xenoph.*, Cyrop., VIII, 5, 21.

(3) *Athen.*, IV, 26, 27. — *Hegel*, Philosophie der Geschichte, p. 230.

(4) *Herod.*, I, 125.

monarchie universelle. L'empire des Assyriens s'était renfermé dans l'Asie; les rois de Babylone furent poussés providentiellement vers l'Occident, mais leurs conquêtes en Europe sont à moitié fabuleuses. Les Mèdes commencèrent à dépasser les contrées occupées par la race zende; cependant ils n'allèrent pas au-delà du Tigre et du Halys. Dès leur apparition, les Perses ne connaissent pas de frein à la fougue qui les entraîne; ils veulent conquérir le monde. Du premier élan ils se répandent sur l'Asie entière; Cyrus menace déjà l'Occident. Ceux qui naguère étaient chefs d'une tribu nomade s'appelèrent *Rois des Rois* (1). Leurs ennemis mêmes leur donnaient le nom de *Grand Roi*, qui les distinguait de tous les princes (2). Les autres monarques tirent leur titre des peuples qu'ils gouvernent; ceux de la Perse manifestaient leurs prétentions à l'empire du monde en se qualifiant de *Rois* par excellence (3). Ces titres pompeux ne sont qu'une marque de la vanité orientale chez ceux qui s'en décoraient; au point de vue providentiel, l'on peut y voir la justification de la monarchie persane. Quand nous envisageons le nombre considérable de pays dont l'existence même leur resta inconnue, nous sommes tentés de prendre en pitié les *Rois des Rois*. Mais d'autre part leur monarchie universelle est le premier germe de l'empire romain : les conquêtes des Perses, en ouvrant la voie aux légions, préparent la future unité humaine.

Maintenant que nous connaissons la mission des Perses, nous pourrons aborder leurs conquêtes. Si parfois le spectacle affreux de la force brutale nous révoltait, nous nous rappellerons que les hommes de violence sont les instruments d'une idée. Demanderons-nous pourquoi l'humanité doit passer par cette mer de sang qui s'ouvre sous les pas des premiers hommes et qui va toujours en s'élargissant? Dieu seul sait la réponse à cette question; nous pouvons seulement constater comme une loi du genre humain, que la lutte est le principe de son développement. La lutte ne cessera point, mais elle changera de nature; la force deviendra l'appui du

(1) *Brisson*, De regno Persarum, lib. I, c. 3.

(2) *Dion. Chrysost.*, Orat. III, De Regno, p. 42, C (ed. Morell.) : ὅθεν δὴ καὶ μέγας βασιλεὺς κέκληται μόνος ἐκεῖνος.

(3) *Brisson*, I, 2.

droit, la justice prendra la place de la guerre. Telle est du moins la croyance instinctive des peuples : elle se manifeste dès la haute antiquité dans les protestations qui s'élèvent contre les conquérants. Sémiramis, Cyrus, Alexandre sont l'objet de l'admiration tout ensemble et de la réprobation des hommes. Si l'humanité les admire, c'est comme agents de la Providence ; elle les réprouve comme expression du droit du plus fort qui a dominé dans le passé, mais qui doit cesser de régner à l'avenir.

CHAPITRE II.

LE DROIT DES GENS.

§ I. *La conquête.*

Xénophon représente le fondateur de l'empire persan comme le plus humain des conquérants ; à l'en croire, Cyrus se serait concilié l'affection des vaincus au point qu'ils aimaient de vivre sous sa domination et qu'ils l'honoraient du titre de père (1). La *Cyropédie* a longtemps fait illusion aux historiens modernes. *Rollin*, renchérissant encore sur ce tableau idéal, fait de Cyrus le modèle des princes ; il le défend sérieusement d'avoir entrepris une guerre injuste (2). Nous n'aurions pas les témoignages contraires des auteurs anciens, que la nature des choses ne nous permettrait pas de croire à la réalité d'un pareil personnage. Quel était le peuple à la tête

(1) *Xenoph.*, Cyrop., I, 1, 5 ; VIII, 2, 9. Cf. *Herod.*, III, 89.
(2) *Rollin*, Histoire Ancienne, T. I, p. 484, édit. de 1740, in-4°.

duquel Cyrus conquit l'Asie? *Platon* dit que les Perses étaient originairement des pasteurs, vivant dans une contrée agreste qui produisait des hommes d'une constitution forte, en état de supporter le froid et les veilles, et, quand il le fallait de faire la guerre (1). Ils appartenaient donc à cette race de Barbares qui envahissaient presque périodiquement l'Asie méridionale. Comme tous les nomades, ils adoptèrent les mœurs, la religion, le genre de vie des vaincus; mais les traces de leur ancienne existence ne s'effacèrent jamais entièrement. Les Grands Rois allaient avec leur cour d'une capitale à l'autre, de même que leurs ancêtres pliaient leurs tentes, quand les pâturages étaient consommés : ils passaient le printemps à Ecbatane, l'été à Suse, l'automne et l'hiver à Babylone, en profitant de la différence des climats qu'offrait leur immense empire pour varier leurs jouissances (2). Les chasses royales présentaient également une image de la vie nomade; les Perses en faisaient un exercice public où les rois marchaient à la tête de leurs troupes, comme dans une expédition militaire (3). Ainsi l'existence aventureuse du pasteur et du chasseur se reproduisait au milieu de la mollesse et du luxe d'une cour orientale.

L'invasion de ces Barbares ressemblait à une migration plus qu'à une guerre. Composée en grande partie de cavalerie, l'armée se grossissait dans sa course rapide, comme une avalanche, entraînant à sa suite toutes les nations vaincues (4). Il y avait alors en Asie trois puissants empires, les Mèdes, les Babyloniens et les Lydiens; il suffit de quelques combats pour les renverser. Nous n'avons aucun détail sur ces premières guerres; mais l'uniformité des conquêtes asiatiques nous autorise à croire que celles des Perses furent signalées par la dévastation et le carnage, aussi bien que celles des autres conquérants. Les historiens grecs ont conservé quelques traditions qui dépeignent, mieux que des récits de batailles, le caractère des vainqueurs et l'impression qu'ils laissèrent

(1) *Plat.*, De Legg. III, 695, A. — Cf. *Herod.*, IX, 122; — *Arrian.*, V, 4.

(2) *Xenoph.*, Cyrop., VIII, 6, 22.

(3) *Xenoph.*, Cyrop., I, 2, 10; VIII, 1, 38. — *Brisson*, De regno Persarum, I, 165-167.

(4) *Heeren*, Perses, T. I, p. 135 de la trad.

dans le souvenir des vaincus. Tombé au pouvoir des Perses, le roi des Lydiens fut mené à Cyrus; celui-ci, dit-on, le fit monter sur le bûcher, chargé de fers, et entouré de quatorze jeunes Lydiens. On sait que le nom de Solon invoqué par le malheureux Crésus le sauva des flammes (1). Le récit de la mort de Cyrus fait encore mieux connaître le dominateur de l'Asie. Après la conquête de la Babylonie, il voulut réduire les Scythes sous sa puissance. Enflé de ses succès faciles, il voyait quelque chose de plus qu'humain dans sa destinée; il ne croyait plus la résistance possible. La fortune fut d'abord favorable à Cyrus; le fils de la reine des Scythes tomba en son pouvoir. Cependant Tomyris lui envoya ce fier message : « Écoute et suis un bon conseil; rends-moi mon fils, quitte ces terres, je veux bien supporter la perte du tiers de mon armée; si tu ne le fais pas, j'en jure par le soleil, le souverain maître des Massagètes : oui, je t'assouvirai de sang, quelqu'altéré que tu en sois. » Un combat s'engagea, le plus furieux, dit *Hérodote*, qui se soit jamais donné entre des peuples barbares. Cyrus y perdit la vie; Tomyris plongea sa tête dans une outre pleine de sang humain, pour le rassasier de sang, comme elle l'en avait menacé (2). Ce récit est tout ensemble un témoignage de la cruauté des conquérants de l'Asie et une réprobation du droit du plus fort. Aucune partie de la terre n'a été ravagée par les Barbares comme l'Orient; c'est aussi de son sein que part une protestation non interrompue contre les guerriers, depuis les rois d'Assyrie jusqu'à Alexandre.

Hegel dit que la mort des héros qui font époque dans l'histoire de l'humanité est en harmonie avec leur mission (3). Cyrus mourut en barbare, mais il servit les desseins de Dieu en réunissant l'Asie occidentale sous une seule domination. Il y a un de ses actes dans lequel l'action de la Providence éclate visiblement. Les Juifs avaient été transplantés à Babylone; Cyrus les rendit à leur patrie. Rien de plus contraire aux usages des conquérants asiatiques; agents

(1) *Herod.*, I, 86, sq. — *Ctesias*, Pers., c. 4.
(2) *Herod.*, I, 204, 211-214. — Cf. *Justin.*, I, 8.
(3) *Hegel*, Philosophie der Geschichte, p. 228.

destructeurs, ils mêlent les nations avec violence, ils ne songent pas à relever les vaincus. Mais les Juifs étaient dépositaires de la destinée religieuse du genre humain ; ils devaient, après s'être retrempés dans l'exil, rentrer dans la Palestine, pour enfanter le Christ. La lumière sortie de l'Orient était destinée à éclairer la terre entière. Instruments de la pensée divine, les Perses entrèrent en communication avec l'Occident. Cyrus ouvrit la voie ; il soumit les Grecs de l'Asie Mineure ; il conquit l'île de Chypre et l'Égypte. *Xénophon* dit que les peuples vaincus ne comprenaient pas la langue du vainqueur et ne s'entendaient pas entre eux (1) : expression naïve de l'état du monde oriental à l'avénement de la monarchie persane. Cet isolement va cesser. Le mouvement de l'invasion continue sous le fils de Cyrus.

La cruauté des Barbares, que la tradition de Cyrus voile pour ainsi dire, paraît dans toute sa brutalité sous Cambyse. Avec la conquête de l'Égypte s'ouvre la série sanglante des atrocités qui souillent l'histoire des Perses. Une seule bataille décida du sort des Pharaons. Les Égyptiens, retirés à Memphis, mirent à mort les hérauts envoyés par le vainqueur pour traiter de leur soumission. Il y eut un jugement terrible sur cette violation du droit des gens : les juges royaux ordonnèrent que pour chaque homme massacré on ferait mourir dix Égyptiens des premières familles. Le fils d'Amasis et deux mille Égyptiens du même âge que lui furent menés à la mort, sous les yeux du roi, la corde au cou et un frein à la bouche (2). Rien de plus affreux que la vengeance exercée par Cambyse sur le cadavre d'Amasis. Il était coupable, d'après le récit d'Hérodote, d'avoir détrôné et mis à mort Apriès, le beau-père du vainqueur. Cambyse ordonna de battre le cadavre de verges, de lui arracher le poil et les cheveux, de le piquer à coups d'aiguillons, et de lui faire mille outrages (3).

La conquête facile de l'Égypte enivra le vainqueur : il entreprit trois guerres à la fois pour soumettre l'Afrique. Mais le despote

(1) *Xenoph.*, Cyrop., I, 1, 5.
(2) *Herod.*, I, 13 ; III, 14.
(3) *Herod.*, III, 16.

rencontra des obstacles inattendus. Les Phéniciens refusèrent de marcher contre les Carthaginois, parce qu'ils leur étaient attachés par les liens du sang et de la religion, et les mers de sable firent échouer les expéditions contre les Ammoniens et les Éthiopiens. De même que les Scythes, les Éthiopiens avaient dans l'antiquité la réputation d'être les plus justes des hommes. Est-ce à cette tradition qu'il faut rapporter les reproches qu'*Hérodote* place dans la bouche de leur roi? « Votre maître, dit-il aux espions de Cambyse, n'est pas un homme juste. S'il l'était, il n'envierait pas un pays qui ne lui appartient pas, et il ne chercherait pas à réduire en esclavage un peuple dont il n'a reçu aucune injure » (1). La réprobation qui accompagne les conquérants n'a jamais été plus méritée; si nous en croyons *Hérodote*, Cambyse était cruel jusqu'au délire. On a dit que l'historien grec est l'écho da la haine profonde que la caste sacerdotale voua au vainqueur. Mais les témoignages matériels, les ruines attestent que tout n'est pas de l'invention des prêtres (2). On a diversement expliqué la conduite de Cambyse. Il faut avant tout faire une part au caractère de la race persane que nous trouverons de plus en plus cruelle, même au sein de la paix et de la mollesse. L'intolérance, qui caractérise les sectateurs de Zoroastre, augmenta la barbarie du farouche conquérant (3).

Les conquêtes des Perses se distinguent de celles des autres peuples nomades par plus de continuité; il y a chez eux quelque chose de l'ambition persévérante qui anima le peuple roi. Après la première génération, l'ardeur guerrière des Assyriens et des Babyloniens se ralentit; les Perses ne cessent d'aspirer à l'empire du monde, jusqu'à ce qu'ils succombent sous le génie de l'Occident. Darius prend dans une inscription le titre de *Roi des Perses et de toute la terre ferme* (4), et il s'apprête à réaliser ces prétentions, en

(1) *Herod.*, III, 19, 21.

(2) *Herod.*, III, 27, sq. Il détruisit les temples par le fer et par le feu; quand la solidité des monuments résistait à sa fureur, il les mutilait (*Strab.*, XVII, p. 554).

(3) Xerxès brûla les temples de la Grèce, sur le conseil des mages (*Cicer.*, De Legg., II, 10).

(4) *Herod.*, IV, 91.

portant ses armes à la fois dans l'Inde et en Europe. Les riches produits de l'Inde, répandus dans l'Asie dès la plus haute antiquité, donnèrent à ces contrées lointaines une réputation merveilleuse dont nous pouvons nous faire une idée en lisant les récits de Ctésias : ce paradis terrestre tenta les conquérants. Il paraît qu'il y eut déjà des hostilités entre le fondateur de la monarchie persane et les Indiens. Darius poursuivit ces projets. Il réussit à donner l'Indus pour limite à son empire (1), mais il n'étendit pas ses conquêtes plus loin : ce n'est pas avec l'Orient qu'il devait entrer en communication; la mission des Perses l'appelait vers les peuples de l'Europe. Son expédition contre les Scythes doit être attribuée à la politique autant qu'à l'ambition. Les Scythes avaient dominé naguère sur l'Asie pendant vingt-huit ans; Cyrus trouva la mort en essayant de les subjuguer; il était naturel que Darius tentât de mettre son empire à l'abri de nouvelles invasions. Mais il attaquait des peuples insaisissables, toujours à cheval, n'ayant ni villes ni maisons (2). Furieux de ne pouvoir atteindre un ennemi qui fuyait sans cesse, le grand roi somma les Scythes de lui apporter la terre et l'eau. Les Barbares répondirent qu'il essayât de renverser les tombeaux de leurs pères, qu'il verrait alors s'ils savaient combattre pour les défendre; ils lui envoyèrent des présents symboliques, un rat, une grenouille et cinq flèches. Darius y vit la marque de leur soumission; un grand de l'empire en donna une interprétation plus subtile que l'issue de la guerre confirma (3).

Bien que malheureuse, l'expédition contre les Scythes eut des résultats considérables. Le roi des Perses prit pied en Europe; ses généraux soumirent une grande partie de la Thrace et plusieurs villes grecques tombèrent en leur pouvoir. L'heure fatale était arrivée où allaient s'ouvrir les hostilités entre l'Orient et l'Occident. Nous reviendrons ailleurs sur l'histoire de cette lutte; arrêtons-nous ici pour considérer le droit des gens et les relations internationales de cette ébauche de monarchie universelle qu'on appelle l'empire persan.

(1) *Plin.*, H. N., VI, 25 (23). — *Herod.*, IV, 44.
(2) *Herod.*, I, 103-106; IV, 46.
(3) *Herod.*, IV, 126, 127, 131, 132.

§ II. *Le droit de guerre.*

« Les Perses s'imaginent, dit *Hérodote*, que toute l'Asie leur appartient» (1). Ils se considéraient comme les héritiers des monarchies qui avaient embrassé une partie de l'Orient. Ainsi s'expliquent les paroles étranges que le père de l'histoire met dans la bouche de Xerxès, lors de la guerre contre les Grecs : « Pourquoi redouterais-je une nation que Pélops le Phrygien, *esclave de mes ancêtres*, a subjuguée, au point que le pays et les habitants s'appellent encore aujourd'hui de son nom » (2)? Qui sait jusqu'où s'étendaient ces singuliers titres? Les Rois des Rois ne pouvaient-ils pas croire que le monde entier était leur domaine? Peut-être cette croyance est-elle l'origine des messages dans lesquels ils demandaient la terre et l'eau aux nations étrangères : c'était un propriétaire qui réclamait sa chose. « Hâte-toi, dit Darius au roi des Scythes, de reconnaître ton seigneur, et de lui apporter la terre et l'eau comme gage de ta soumission » (3). Malheur à ceux qui n'obéissaient pas à ces insultantes injonctions! On les châtiait comme des esclaves révoltés contre leur maître; le vainqueur ne trouvait rien de plus juste que d'exterminer les peuples qui usurpaient un sol appartenant au Roi. C'était aussi dans la conception des barbares conquérants, le moyen le plus efficace d'assurer la conquête. Tel fut le sort d'un grand nombre de Grecs de l'Asie Mineure (4).

L'esclavage était un véritable bienfait dans un pareil droit de guerre. Mais le matérialisme oriental souillait le don de la vie que le vainqueur faisait au vaincu. Si les Grecs et les Romains méconnaissaient la personnalité humaine dans l'esclave, ils respectaient au moins sa nature physique. Les Perses choisissaient les plus beaux enfants pour en faire des eunuques (5). Quand le conqué-

(1) *Herod.*, IX, 116.
(2) *Herod.*, VII, 11.
(3) *Herod.*, IV, 126. — Cf. *Brisson*, De regno Persarum, III, 66, 67.
(4) *Herod.*, VI, 32; III, 147.
(5) *Herod.*, VI, 9, 32.

rant usait d'humanité, il se contentait de transplanter les populations. Nous avons vu cet usage pratiqué par les rois de Ninive et de Babylone; les Perses se l'approprièrent et en firent une règle constante de leur droit des gens. On rencontre jusqu'au fond de l'Asie des débris de peuples que la violence arracha à l'Europe et à l'Afrique. Après la conquête de l'Égypte par Cambyse, six mille habitants furent conduits à Suse(1). Lorsqu'il s'agissait d'expulser les habitants d'une île, les Barbares, se tenant par la main, enveloppaient les malheureux insulaires comme dans un filet. *Hérodote* qualifie ce stratagème de *chasse aux hommes* (2); le terme est bien choisi pour flétrir cet odieux abus de la force. Il y avait cependant un élément providentiel dans la barbarie des Perses. Les conquérants étaient les agents de Dieu, en transplantant les populations, car la violence seule pouvait mêler les hommes dans l'antiquité : félicitons-nous de ce que les peuples modernes n'ont plus besoin, pour s'unir, d'être transportés d'un lieu dans un autre comme des troupeaux : le commerce, l'industrie, les arts et les lettres ont remplacé les chaînes et les fers.

Les rois des Perses employaient encore un moyen plus infâme pour assurer la soumission des vaincus : chose inouïe, ils leur imposaient la corruption pour les énerver et leur ôter toute pensée de révolte. A en juger par le récit d'Hérodote, cette politique était en harmonie avec le génie asiatique. C'est Crésus lui-même qui conseille à Cyrus de traiter ainsi son peuple : « Pardonne aux Lydiens, dit-il; défends-leur d'avoir des armes chez eux, et ordonne-leur de porter des tuniques sous leurs manteaux; que leurs enfants apprennent à jouer de la cithare, à chanter, à trafiquer. Par ce moyen, ô roi, tu verras bientôt les hommes changés en femmes, et il n'y aura plus à redouter d'insurrection de leur part » (3). Crésus craignait que les Lydiens, en se soulevant contre les Perses, n'attirassent sur eux une ruine totale; il croyait qu'il leur serait plus avantageux d'être soumis que d'être vendus comme de vils esclaves.

(1) *Ctesias*, Pers., c. 9.
(2) *Herod.*, VI, 31.
(3) *Herod.*, I, 155, sq.

Les despotes orientaux ignorent que la corruption est la pire des servitudes. Elle fut érigée en système et devint une règle du droit des gens : *Plutarque* rapporte l'ordre que Xerxès intima aux Babyloniens de se livrer à la débauche (1). Cette odieuse politique ne réussit que trop. Les Lydiens, le peuple le plus brave de l'Orient, devinrent les plus lâches des hommes ; ceux qui avaient osé lutter pour l'empire de l'Asie eurent pour descendants des pantomimes (2). Le spectacle de nations systématiquement avilies est certainement affligeant ; mais il y a quelque chose de plus triste encore, c'est de voir les plus hautes intelligences approuver cette exploitation de l'humanité. En parlant de la politique de Cyrus à l'égard des vaincus, *Xénophon* dit que pour les maintenir dans l'esclavage il avait soin d'eux comme de troupeaux (3); et le disciple de Socrate représente ce conquérant comme le modèle d'un prince ! Tant il est vrai que les anciens n'avaient aucune idée de la dignité humaine. L'esclavage frappa d'aveuglement jusqu'aux philosophes; ils ne trouvaient pas injuste que des peuples entiers fussent traités comme des animaux. Grâce au christianisme et aux progrès de la civilisation, il n'y a plus un homme aujourd'hui dont les sentiments ne soient plus élevés que ceux des sages de l'antiquité.

Les historiens disent que les Perses furent les plus barbares des conquérants; pour les caractériser, ils ont dû prendre des comparaisons parmi les bêtes sauvages (4). Quelle est la cause d'une cruauté qui paraît révoltante, même dans un âge auquel la pitié était étrangère ? D'après *Montesquieu*, l'absence d'humanité est un caractère de tous les états despotiques : « Le prince, accoutumé dans son palais à ne trouver aucune résistance, s'indigne de celle qu'on lui fait les armes à la main; il est donc ordinairement conduit par la colère et par la vengeance. D'ailleurs il ne peut avoir l'idée de la vraie gloire. Les guerres doivent donc se faire dans toute leur

(1) *Plutarch.*, Apophtegm. regia, *Xerxes*, n° 2 (p. 173, C).

(2) *Polyaen.*, Strateg., VII, 6, 4. On disait λυδίζειν pour danser ; les Romains appelèrent les danseurs et les pantomimes, *ludiones*, *ludii* (*Hesych.*, v° λυδίζειν).

(3) *Xenoph.*, Cyrop., VIII, 1, 43, sq. : ὥσπερ τὰ ὑποζύγια.

(4) *Flathe* (Encyclopédie d'Ersch, Sect. III, T. 17, p. 397) dit que les Perses étaient cruels comme des tigres.

fureur naturelle et le droit des gens avoir moins d'étendue qu'ailleurs. » L'observation n'est pas indigne de l'auteur de l'*Esprit des Lois;* mais elle explique mieux l'absence du droit dans les états despotiques que la cruauté qui règne dans les guerres et dans le sein des familles royales. Peut-être en faut-il chercher la source dans le régime de sérail qui de tout temps a dominé en Orient avec la polygamie. La cruauté accompagne toujours la débauche; en se faisant matière, l'homme ne conserve plus que les instincts féroces de l'animal. A cette funeste influence se joignit celle des passions qui s'agitent dans l'intérieur des palais royaux : la jalousie et la haine poussèrent aux vengeances les plus horribles. Que pouvait devenir dans un pareil milieu un peuple qui lors de la conquête était encore dans cet état de barbarie, où la violence des appétits matériels domine le sentiment moral? Rappelons-nous les crimes qui souillèrent les conquérants des Gaules; si les Francs, au lieu de rencontrer un frein dans le christianisme, avaient trouvé un encouragement à leur brutalité dans la polygamie, leurs guerres et leurs familles auraient offert le spectacle que présente l'histoire de l'Orient. La moralité des Perses, au lieu de se développer, fut étouffée jusque dans sa source.

Rien ne caractérise mieux la nation persane que ses lois criminelles (1). Elles se distinguent par la cruauté des peines : les coupables étaient écorchés ou enterrés vivants. Il y a plus de cruauté encore dans les mutilations que les Perses se plaisaient à infliger. Au témoignage de *Xénophon*, le jeune Cyrus était le Perse qui depuis l'ancien Cyrus, se montra le plus digne de l'empire : il possédait toutes les vertus d'un grand roi. Pour marquer le zèle avec lequel il exerçait la justice, l'historien grec dit que les grandes routes étaient couvertes d'hommes mutilés des pieds, des mains et des yeux (2). L'inscription cunéiforme du monument de *Béhistoun*, déchiffrée par *Rawlinson*, est un témoignage authentique de la cruauté persane. Le roi Darius y raconte la révolte de Phraortès, roi de Médie; le rebelle fut vaincu : « Phraortès fut pris et amené

(1) *Brisson*, De regno Persarum, II, 212-231.
(2) *Xenoph.*, Anab., I, 9, 13.

devant moi. Je lui coupai le nez, les oreilles et les lèvres et je l'emmenai. Je le retins enchaîné dans mon palais. Ensuite je le fis crucifier à Ecbatane et ses principaux partisans ». D'autres rebelles subirent le même sort (1).

Pénétrons un instant dans l'intérieur des maisons royales; les vengeances du sérail nous donneront une idée de ce qu'il y a de cruel et de dégradant dans le régime asiatique. Le repas que le roi mède Astyage fit servir à Harpagus, est horrible; la réponse du malheureux père qui a mangé son fils unique est plus horrible encore : « *Tout ce que fait un roi est toujours agréable* » (2). Les rois assyriens se jouaient de la vie des plus puissants de leurs sujets : l'un est tué par jalousie de chasse, un autre est fait eunuque parce que la maîtresse royale a loué sa beauté (3). Pour comprendre jusqu'où peut aller le génie de la cruauté, il faut voir des femmes en scène. La fameuse Parysatis est un idéal en ce genre. Cyrus, son fils de prédilection, fut tué dans la bataille qu'il livra à son frère Artaxerxès. Un Carien et un Persan eurent l'imprudence de se vanter de lui avoir donné la mort. Le Grand Roi, qui enviait cet honneur, commença par abandonner le Carien à sa mère. Parysatis le fit torturer pendant dix jours; puis on lui arracha les yeux et on lui versa de l'airain fondu dans les oreilles, jusqu'à ce qu'il expirât (4). Le roi lui-même, jaloux de passer pour le meurtrier de son frère, condamna le Persan à la peine des auges pour s'être glorifié de son action : rien d'aussi atroce que ce supplice n'a jamais été imaginé (5); le malheureux mourut à grand' peine au bout de dix-sept jours de tourments! Il restait à Parysatis, pour consommer sa vengeance, à faire périr l'eunuque du roi, Mésabatès, qui avait coupé la tête et la main de Cyrus. Elle joue avec le roi aux dés pour mille dariques, se laisse perdre et pour sa

(1) Voyez la traduction de l'inscription par *Poley*, Revue Indépendante, 25 octobre 1847, et par *Benfey*, Goetting. Gelehrte Anzeig., 1846, n° 204.

(2) *Herod.*, II, 119.

(3) Cyrop., IV, 6; V, 2, 28.

(4) *Plutarch.*, Artax., 14.

(5) *Ibid.*, c. 16.

revanche propose de *jouer un eunuque*. La reine gagne; elle choisit Mésabatès, et le livre immédiatement aux exécuteurs, en leur ordonnant de l'écorcher vif, et d'étendre son corps en travers sur trois croix et sa peau sur des pieux. Artaxerxès ayant manifesté son indignation de cette exécution barbare, Parysatis se mit à rire et lui dit : « Tu as bonne grâce, en vérité, de te fâcher de la sorte pour un méchant vieil eunuque, tandis que moi, qui ai perdu mille dariques, je prends patience et me tais »(1).

La démoralisation, fruit de la vie de sérail, influa sur les guerres et sur les relations internationales. Les auteurs anciens racontent des traits de cruauté qui touchent à la démence et qui seraient incroyables, s'ils n'étaient en harmonie avec le caractère asiatique, tel qu'il s'est formé sous l'action abrutissante de la polygamie. *Sénèque* rapporte qu'un roi de Perse fit couper le nez à tout un peuple; la contrée elle-même prit le nom de *Rhinocolure* (2). L'antiquité tout entière manquait d'humanité, mais le mépris de la personnalité humaine, qui éclate dans la conduite des Perses, ne se retrouve plus dans l'histoire : le progrès se manifeste même dans les champs de carnage. Les Grecs mutilés qui se présentèrent devant Alexandre, sont la justification de la conquête macédonienne. Il est vrai que les Hellènes se plaisaient à la destruction et qu'ils ne respectaient pas la liberté, pas même la vie des vaincus; mais ils se respectaient trop eux-mêmes pour détruire dans leurs ennemis l'image des dieux.

(1) *Plutarch.*, Artax., 17. On peut voir le pendant de cette histoire dans la vengeance qu'Amestris, femme de Xerxès, exerça sur la femme du frère du roi (*Herod.*, IX, 108-113).

(2) *Senec.*, De ira, III, 20. Nous ne donnons pas le fait comme authentique. Il est possible que les Grecs aient cherché une étymologie à un mot barbare qui avait de la ressemblance avec celui de Rhinocolure. Ce qui rend cette supposition probable, c'est qu'on trouve le même nom en Égypte. La tradition en explique l'origine, en attribuant au roi Sabakos l'abolition de la peine de mort; cette peine aurait été remplacée par la mutilation du nez. Les coupables, bannis de l'Égypte, bâtirent, dit-on, sur les limites de la Syrie une ville qui prit le nom de Rhinocolure. (*Diodor.*, I, 60. — *Lepsius*, Die Chronologie der Aegypter, I, p. 295.)

§ III. *Organisation de la conquête. Condition des vaincus.*

La mission des conquérants est d'unir les nations. Cette mission se révèle avec éclat dans les conquêtes de Rome. Arrivés les derniers sur la scène du monde, les Romains profitèrent des travaux des peuples qui les avaient précédés. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour juger les Perses. Si l'on compare l'organisation de leur monarchie avec l'empire romain, elle paraît rude et informe. Mais les Grands Rois, premiers venus dans la carrière, ne firent qu'ébaucher la domination universelle qui dès lors resta l'ambition des conquérants. Ils rassemblèrent les nations plutôt qu'ils ne les unirent; ce travail préparatoire était le seul dont les nomades fussent capables. Le héros macédonien poursuivra l'œuvre d'association, et lorsqu'il meurt, le peuple qui doit le remplacer, a déjà la main sur le monde.

Il y avait chez les Perses un germe d'unité, la religion : le mazdéisme enseignait la fraternité de tous les croyants. Si le peuple que Zoroastre initia à ce dogme avait été capable de le comprendre et de le réaliser, il aurait pu, en étendant ses conquêtes, embrasser les nations vaincues dans une véritable et magnifique unité. Mais la religion des mages n'était pas destinée à un aussi grand empire; trop puissante, elle aurait empêché le développement du christianisme qui lui est supérieur. L'influence du mazdéisme sur les Perses est peu sensible; les farouches conquérants de l'Asie ne témoignèrent leur attachement au culte de leurs ancêtres qu'en détruisant les temples élevés par le paganisme. On ne remarque aucune trace chez eux de la faculté d'assimilation que les Grecs et surtout les Romains possédaient à un si haut degré. Les Perses, dit *Hérodote*, laissaient aux rois vaincus ou à leurs enfants l'administration des pays conquis (1). Rome ne procédait pas ainsi; si elle se montra généreuse en apparence envers les rois alliés, cette générosité calculée ne l'empêchait pas de réduire tôt ou tard leurs royaumes en provinces. Les peuples placés sous la domination persane conservèrent leur individualité; le nom seul du maître était changé.

(1) *Herod.*, III, 15.

L'organisation de l'armée est comme une image de cette absence d'unité. Elle était divisée par nations : c'est à cet usage que nous devons l'énumération des peuples qui formaient la monarchie persane. L'immense armée de Xerxès fut passée en revue dans une plaine de Thrace. Jamais peut-être autant de nations différentes de langage, de mœurs, de costumes, ne se sont trouvées réunies sur un même point de la terre. *Hérodote* en compte cinquante-six ; il les dépeint d'après leurs traits caractéristiques, document précieux pour l'histoire de l'humanité. On y voyait des Indiens vêtus d'étoffes de coton, et des Éthiopiens couverts de peaux de lion : des habitants noirs de la Gédrosie et des tribus nomades de l'Asie centrale : des sauvages qui attaquaient leurs ennemis comme des bêtes fauves, et les prenaient dans des lacets de cuir : des Mèdes et des Bactriens ornés de riches vêtements : des Libyens conduisant des quadriges et des Arabes montés sur des chameaux, puis des marins phéniciens et grecs (1). Quel lien y avait-il entre tous ces peuples ? En temps de guerre, la nécessité d'une direction unique est si impérieuse que les Barbares eux-mêmes la reconnaissent et s'y soumettent. Dans la grande expédition de Xerxès, des Perses commandaient en chef chaque nation (2). Mais en temps de paix les vaincus reprenaient leur individualité ; il y en avait qui jouissaient presque d'une indépendance complète. Les Phéniciens et les Grecs ne furent jamais entièrement soumis. Au milieu même de l'empire, des peuples montagnards conservèrent leur liberté : les tribus nomades de la Haute Perse et de la Médie échappaient par leur genre de vie à une domination régulière (3).

L'administration des pays conquis se concentrait en un seul objet, l'impôt : c'est l'expression de l'union matérielle que les Perses fondèrent. L'exploitation des vaincus a été le but constant du vainqueur dans le monde ancien. Cependant même dans cette rude voie de la conquête, il y a progrès. La domination brutale finit par se transformer en administration. Si l'on envisage isolément le régime des provinces romaines, on trouve le joug du vain-

(1) *Herod.*, VII, 59, sqq.
(2) *Herod.*, VII, 96.
(3) *Heeren*, Perses, Sect. I, ch. I (T. I, p. 460 et suiv.).

queur dur et oppressif; mais si on le compare au sort des nations soumises aux Grands Rois, quel heureux changement!

Les nomades qui envahirent l'Asie sous la conduite de Cyrus n'avaient aucune idée de gouvernement; l'armée resta dans les pays conquis pour en assurer l'obéissance et pour lever les tributs. Cette occupation militaire fut permanente (1); l'état de guerre se continuait au milieu de la paix. On a dit des Turcs qu'ils étaient seulement campés en Europe; le mot peut s'appliquer à tous les établissements des Barbares. Les Perses avaient eu l'ambition de conquérir le monde, mais arrêtés dans leur invasion par les Grecs, ils ne pensèrent plus qu'à jouir; les vaincus devinrent des instruments de plaisir pour leurs maîtres. Les vainqueurs regardaient les terres avec leurs habitants comme leur propriété absolue (2), et ils exerçaient pleinement le droit d'user et d'abuser que les jurisconsultes reconnaissent au propriétaire. Par une singulière contradiction, la plus insolente des tyrannies avait les apparences les plus humaines (3). On qualifiait les tributs de présents : en réalité, c'était le plus vexatoire des impôts (4). Aussi l'administration des Perses, malgré ses dehors doux et paternels, était tellement redoutée, que des peuples libres de l'Asie Mineure préférèrent d'abandonner leur sol natal que de s'y soumettre.

L'arbitraire et la dureté des impôts furent le moindre des maux qui pesèrent sur les vaincus; le matérialisme dégradant du régime asiatique se retrouve jusque dans la nature des tributs. Babylone devait fournir au Grand Roi cinq cents eunuques; les peuples du Caucase lui envoyaient de cinq en cinq ans cent jeunes gens et autant de jeunes filles. Les Babyloniens se révoltèrent contre les Perses; dans leur défense désespérée, ils allèrent jusqu'à étrangler leurs femmes afin de ménager les vivres; Darius s'étant rendu maître de la ville, grâce au dévouement de Zopyre, ne trouva rien de

(1) *Heeren*, Perses, T. I, p. 436, 538 de la trad.

(2) *Herod.*, IX, 116.

(3) Des esprits distingués s'y sont trompés: *F. Schlegel* dit que la domination des Perses fut peut-être la plus douce, la plus noble qui ait jamais existé (*Histoire de la littérature*, T. I, p. 24).

(4) *Herod.*, III, 89. — *Heeren*, Perses, T. I, p. 437.

plus naturel pour la repeupler que d'ordonner aux provinces voisines une fourniture de femmes; chaque nation fut taxée à un certain nombre : elles se montaient en tout à 50,000 (1). L'esclavage grec est sans doute une violation impie des lois de la nature; mais ces tributs de chair humaine, cette mutilation régulière, permanente imposée aux vaincus pour servir aux plaisirs des vainqueurs, ne sont-ils pas mille fois plus avilissants?

Le Grand Roi n'était pas le seul dont il fallait nourrir la débauche. A la tête de chacun des états qui composaient l'empire se trouvait un satrape qui imitait le faste, le luxe et les mœurs du maître. Les satrapes étaient moins des fonctionnaires que de petits princes ayant leur cour, image de celle du roi; leurs folles dépenses pesaient également sur les vaincus (2). Des tributs au monarque, des tributs aux gouverneurs, des fournitures pour les dépenses fabuleuses de la table royale, une armée permanente à nourrir, et puis des chiens et des chevaux, des eunuques et des jeunes filles : quelle horrible exploitation! En vérité, les satrapes et les Grands Rois méritaient plus que les proconsuls d'être stigmatisés par la postérité, et de passer en proverbe pour marquer les plus odieuses exactions de la conquête. La grandeur de l'empire romain et son influence immédiate sur l'Europe moderne ont fait oublier les maux du régime asiatique; c'est à l'histoire à distribuer le blâme avec justice. L'administration de Rome, bien qu'oppressive, était un immense progrès sur un gouvernement qui n'avait qu'un seul objet, celui de procurer des jouissances matérielles au roi et aux grands du royaume.

La conduite des vaincus sert à caractériser les deux empires. Les provinces romaines n'essayèrent jamais de se soulever contre la Ville Éternelle; on doit chercher la cause de cette soumission, non-seulement dans la puissance immense de Rome, mais aussi dans l'équité de son administration; plus d'une nation jouit après la conquête d'une condition matérielle préférable à celle qu'elle avait eue dans son indépendance. La Perse offre un spectacle bien

(1) *Herod.*, III, 92, 97, 159.

(2) Voyez les détails donnés par *Hérodote* (I, 192) sur les charges que supportaient les Babyloniens.

différent. Sans parler des révoltes continuelles des satrapes qui hâtèrent la décadence de la monarchie, presque tous les peuples conquis, les Babyloniens, les cités phéniciennes, les républiques grecques, l'Égypte tentèrent de secouer le joug. Cyrus était à peine mort, que les Mèdes s'insurgèrent contre la domination persane. Babylone brava la puissance de Darius; trois mille habitants des plus distingués périrent sur la croix, victimes de la vengeance du vainqueur (1). L'Égypte se souleva trois fois contre les conquérants étrangers, et trois fois elle vit se renouveler les scènes de dévastation et de carnage qui avaient signalé l'invasion de Cambyse (2). On comprend que des Grecs aient supporté impatiemment le despotisme oriental; mais il y avait dans l'empire des cités livrées exclusivement aux soins du commerce, et qui ne se refusaient pas à payer des tributs; il fallut des exactions inouïes pour lasser la patience des Phéniciens; poussés à bout par l'insolence des satrapes, ils se révoltèrent. Les premiers actes des insurgés témoignèrent de la haine que l'oppression avait accumulée chez cette race pacifique; ils se livrèrent à d'horribles excès qui provoquèrent de sanglantes représailles. Trahis par leur souverain, les habitants de Sidon se défendirent avec l'énergie du désespoir, préférant la mort à la tyrannie de leurs maîtres; lorsque la ville fut sur le point d'être prise, ils y mirent le feu; le roi vendit pour quelques talents le sol de cet immense bûcher (3).

Telle fut la condition des vaincus dans la première monarchie universelle. Oserons-nous parler après cela des bienfaits de la domination persane? Les conquérants sont les instruments de Dieu; à ce point de vue, il doit y avoir dans leur œuvre une part de bien, un élément de progrès. Sans doute si nous envisageons le sort des Phéniciens et des Grecs, le régime persan nous paraît funeste; mais tous les peuples vaincus n'étaient pas arrivés au même degré de civilisation. Les poëtes hébreux nous font connaître l'état de l'Asie occidentale avant l'invasion de Cyrus : des hostilités permanentes exposaient à chaque instant les habitants à toutes les

(1) *Herod.*, III, 159.
(2) *Diodor.*, XVI, 51.
(3) *Diodor.*, XVI, 41, 43, 45.

horreurs d'une conquête sauvage. Les gémissements et les malédictions qui remplissent les écrits des prophètes, ont fait parvenir jusqu'à nos oreilles les cris de douleur échappés aux victimes de ces guerres cruelles. Incapables de sortir par leurs propres efforts de cette épouvantable anarchie, les peuples devaient voir un bienfaiteur dans le conquérant qui leur procurait le bonheur de la paix. Telle est peut-être la source de la réputation d'humanité et de douceur qui entoure comme une auréole le fondateur de la monarchie persane. La paix est achetée à la vérité au prix de la dégradation morale des vaincus; mais si le vainqueur ne témoignait aucun respect pour la dignité humaine, il ne faisait qu'agir dans l'esprit des populations asiatiques. Les tributs d'eunuques et de jeunes filles qui nous révoltent étaient des dons volontaires, en ce sens au moins qu'ils ne répugnaient pas à la moralité des peuples auxquels on les imposait.

La paix, fruit de la domination persane, profita même aux Grecs. Après la défaite des Ioniens, dit *Hérodote,* Artapherne, satrape de Sardes, manda les députés des villes et leur fit promettre par un traité de recourir à la justice, quand ils se croiraient lésés, sans user désormais de voies de fait (1). Cependant il nous répugne de voir un bienfait dans la paix imposée par un vainqueur barbare à ces actives et libres populations helléniques, qui développèrent les plus belles facultés de l'intelligence au milieu de leurs dissensions, et pour qui le repos du despotisme devait être la mort. Nous admirons plutôt les héroïques Phocéens qui aimèrent mieux abandonner pour toujours leur patrie, que de subir l'esclavage (2). Mais si pour les Grecs, les Perses étaient des Barbares, il n'en était pas de même pour les autres peuples avec lesquels ils entrèrent en relation. Quoique dégénérée de sa pureté primitive, l'antique religion de Zoroastre donnait encore à ses sectateurs une immense supériorité sur des nations livrées au culte de la matière. Les sacrifices humains étaient étrangers à la religion per-

(1) *Herod.*, VI, 42.

(2) *Herod.*, I, 164. Les compatriotes d'Anacréon abandonnèrent également leur patrie; ils quitterent Téos, dit *Strabon*, ne pouvant plus supporter l'insolence des Perses (*Strab.*, XIV, p. 443, ed. Casaub.).

sane, tandis qu'ils souillaient les autels de presque tous les peuples de l'Asie occidentale. Les Perses, comme plus tard les Romains, légitimèrent leurs victoires en prohibant ces horribles sacrifices. Si nous en croyons *Justin*, Darius envoya même des ambassadeurs aux Carthaginois pour leur défendre d'immoler des victimes humaines (1). Bien que barbares, les Perses ne furent donc pas infidèles à la loi que la Providence donne aux conquérants, d'être des agents de civilisation. Cette influence civilisatrice se montre également dans les relations internationales nées de la conquête.

CHAPITRE III.

RELATIONS INTERNATIONALES.

---

§ I. *Considérations générales.*

Hérodote nous apprend quels étaient les sentiments des Perses pour les peuples étrangers : « Les nations voisines, dit-il, sont celles qu'ils estiment le plus. Celles qui les suivent occupent le second rang dans leur esprit, et proportionnant ainsi leur considération au degré d'éloignement, ils font le moins de cas des plus lointaines. Cela vient de ce qu'ils se croient de beaucoup supérieurs à tous les peuples ; ils pensent que le reste des hommes ne s'attache à la vertu qu'en se rapprochant d'eux » (2). Les rois des Perses s'étaient même fait une loi de ne rien boire ni manger qui ne fût d'une provenance indigène (3). Cette coutume tenait peut-être à des idées religieuses sur l'impureté des aliments étrangers. Ainsi, en apparence, la Perse était concentrée en elle-même comme l'Inde. L'esprit de conquête brisa cet isolement et établit des relations entre les Perses et les autres nations.

(1) *Justin.*, XIX, 1.
(2) *Herod.*, I, 134.
(3) *Athen.*, Deipnos., XIV, 67. — *Plutarch.*, Apophtegm. reg., v° *Xerxes*, n° III.

Le génie de Thémistocle arrêta les envahissements des conquérants asiatiques. Dans sa colère, le Grand Roi mit la tête de son redoutable adversaire à prix. Quand, par un triste retour des choses humaines, le vainqueur de Salamine fut banni d'Athènes, il ne craignit pas de demander l'hospitalité à celui-là même qui demandait sa tête. En annonçant à Artaxerxès qu'il était Thémistocle l'Athénien, il vit éclater autour de lui la haine des Barbares; les *grands de la porte* l'accablèrent d'injures; ils comptaient sur la vengeance; mais le roi, plus magnanime, se félicita de cet heureux événement et pria Ahriman de pousser toujours les ennemis des Perses à exiler leurs plus grands hommes. Les honneurs qu'on lui rendit passèrent pour ainsi dire en proverbe; lorsque dans la suite les monarques persans voulaient attirer un Grec auprès d'eux, ils lui promettaient de le faire plus grand que n'avait été Thémistocle. Artaxerxès comptait mettre l'illustre proscrit à la tête d'une expédition contre la Grèce : Thémistocle prévint son déshonneur en se donnant la mort. Même alors la générosité du roi ne se démentit pas; son admiration pour lui s'accrut, dit-on, quand il apprit la cause de son suicide; il continua à traiter sa famille et ses amis avec une grande bonté (1).

L'hospitalité est l'élément poétique des mœurs anciennes. Nous la verrons dans tout son éclat chez les Grecs ; chez les Perses on trouve seulement le germe de ces relations qui ne furent pas sans influence sur l'union des peuples. Tous les étrangers ne furent pas honorés autant que Thémistocle; cependant il y avait parmi les grands de la cour un ministre chargé du soin des hôtes (2). C'est un beau symbole de la mission qui appartient au département des affaires étrangères : la diplomatie de l'avenir, cessant d'être inspirée par la haine, n'aura pas de plus importante fonction que celle de cultiver les rapports d'amitié entre les peuples. Les Grands Rois eux-mêmes ne dédaignaient pas de nouer des liens hospitaliers, soit avec leurs sujets, soit avec des étrangers. Dans le cours de son expédition contre la Grèce, Xerxès fut étonné de rencontrer un homme assez riche, assez généreux, pour offrir

(1) *Plutarch.*, Them., c. 28, 29, 31.
(2) *Plutarque* l'appelle τὸν ἐπὶ ξενίων.

l'hospitalité au roi et à son armée; il lui donna le titre d'hôte [1]. Les monarques persans se guidaient déjà, comme le firent plus tard les Romains, par des motifs politiques, dans les liaisons qu'ils contractaient avec les étrangers. Ils ne ménagèrent ni les trésors, ni les prévenances pour s'attacher les Grecs; mais ils ne réussirent pas toujours dans leurs tentatives. Le Roi des Rois offrit son amitié et le titre d'hôte à Agésilas [2]; le Spartiate n'accepta pas même la lettre. Des rapports de plus en plus intimes se formèrent néanmoins entre les Perses et les peuples de la Grèce : l'or persan pesa dans la balance des destinées d'Athènes et de Sparte. Quand Thèbes à son tour devint puissance prépondérante, on vit les ambassadeurs des républiques grecques se disputer les faveurs des Barbares; Pélopidas l'emporta sur ses rivaux et les Thébains furent déclarés amis héréditaires du roi [3].

L'hospitalité publique, offerte par les Perses à des rois et à des cités d'Europe, est un témoignage remarquable de la révolution que la monarchie persane opéra dans les mœurs orientales. Jusque là l'Asie formait un monde à part qui repoussait l'étranger comme un être impur; le Grand Roi rechercha l'amitié de ceux qu'il n'avait pu vaincre. Vain de sa supériorité, l'Orient méprise les civilisations étrangères, parce qu'il ne les connaît pas. Il en était de même des Perses; mais, devenus conquérants, ils se distinguèrent par leur facilité à adopter les mœurs des autres nations. Cette disposition s'étendait jusqu'à la religion : les sectateurs d'Ormuzd firent des sacrifices aux dieux de l'Olympe grec [4]. Rien de plus contraire au génie oriental que cet esprit cosmopolite. C'est un trait de ressemblance entre les Perses et les Romains. Les conquêtes et le contact avec les nations étrangères élargissent le cercle des sentiments et des idées. Le cosmopolitisme ne s'arrêta pas à l'imitation des coutumes étrangères; à Rome il imprima aux conceptions des penseurs un caractère d'universalité inconnu jusque là : la guerre contribua à fonder le dogme de l'unité du genre humain.

(1) *Herod.*, VII, 27, 29.
(2) *Xenoph.*, Agesil., VIII, 3, 4.
(3) *Plutarch.*, Pelop., 30.
(4) *Herod.*, I, 135. — Cf. *Strab.*, lib. XI, p. 362. — *Herod.*, VII, 43.

§ II. *Commerce. Navigation. Voyages.*

L'esprit de conquête donna des tendances semblables aux Perses et aux Romains, quelle que fût du reste la différence des mœurs et du caractère national. Les deux peuples restèrent étrangers au commerce. L'orgueil du guerrier avait une grande part dans cette aversion; mais il s'y mêla encore d'autres préjugés. Les Romains croyaient que l'Océan était une barrière élevée par les dieux eux-mêmes pour séparer les hommes. Des idées plus profondément religieuses éloignaient les Perses de la navigation : l'eau étant pour eux un élément sacré, ils pensaient qu'il n'était pas permis de le souiller des immondices qu'y occasionne le séjour des hommes (1). Ils portaient ces sentiments si loin, qu'il n'y avait pas dans tout leur empire une ville un peu importante bâtie sur les bords de la mer (2). D'après cela on s'explique comment des peuples qui ambitionnaient la conquête du monde, restèrent sans marine. Les Romains eurent entre les mains les vaisseaux de Carthage ; au lieu de s'en servir, ils les brûlèrent. Les Perses n'eurent de flotte qu'après la conquête de la Phénicie et de l'Asie Mineure (3). La conscience de leur faiblesse accrut leur éloignement pour la mer; loin de favoriser le commerce que les Phéniciens faisaient avant la fondation de leur empire, ils l'entravèrent. Dans la crainte que de hardis pirates remontant le Tigre ne vinssent les insulter au milieu de leur capitale, ils rendirent l'entrée de ce fleuve entièrement inaccessible à la navigation (4).

Cependant il est dans la destinée des peuples conquérants de rapprocher les hommes; en vain les Perses et les Romains se montrèrent dédaigneux ou hostiles pour le commerce : instruments de Dieu, ils accomplirent leur mission malgré eux. Des relations existaient déjà entre les diverses parties de l'Asie; le génie commercial des Phéniciens servait de lien entre l'Inde et l'Europe; mais ces rapports étaient troublés, tantôt par l'isolement des nations, tantôt

(1) *Plin.*, H. N., XXX, 6.
(2) *Ammian. Marcell.*. XXIII, 6. — *Hyde*, De relig. veter. Pers., c. 6.
(3) *Herod.*, I, 143.
(4) *Strab.*, lib. XV, p. 509. — *Herod.*, I, 193, 185.

par la guerre. Les Perses réunirent sous leur domination toute l'Asie jusqu'à l'Indus; au nord, ils s'étendirent jusqu'à la mer Noire, à la mer Caspienne et au mont Caucase; à l'ouest, ils passèrent la Méditerranée, et entamèrent l'Afrique et l'Europe. Leur empire comprenait tous les états qui avaient brillé dans l'Orient, la Bactriane, la Médie, Ninive, Babylone, la Phénicie, la Syrie, la Lydie, l'Égypte. Quel vaste champ pour les entreprises commerciales! Les relations des marchands avaient eu à lutter avant la conquête contre la séparation et l'hostilité des états; maintenant elles s'organisèrent librement dans l'intérieur d'un même empire. Le luxe même et la corruption des conquérants, qui hâtèrent leur décadence, favorisèrent le commerce (1). Enfin, les exigences de la conquête profitèrent aux communications pacifiques des peuples. Nous admirons encore aujourd'hui les routes romaines qui semblent défier le temps comme la Ville Éternelle; œuvres du rude légionnaire, elles furent mises à profit par le paisible marchand et devinrent un lien entre les hommes. Même spectacle en Orient : les caravanes qui partent de Smyrne pour Ispahan parcourent toujours les routes que les Perses ouvrirent entre la Haute Asie et l'Asie Mineure; les Grands Rois ne songeaient en les construisant qu'aux nécessités de la défense ou de l'attaque, mais le commerce s'en empara et les pratiqua bien des siècles après que le nom de l'empire persan se fut évanoui (2).

L'étendue de la domination persane multiplia les relations des peuples qui y étaient soumis. Si les conquérants restèrent étrangers au commerce, les vaincus profitèrent de la facilité des communications que leur offrait un grand empire : nous dirons plus loin quels furent ses rapports, quels pays ils embrassèrent. Dans le monde ancien, le commerce vient à la suite de la guerre : les armées ouvrent la voie, les conquêtes sont des découvertes. *Hérodote* dit que les Perses découvrirent la plus grande partie de l'Asie. Cyrus porta ses armes jusqu'au haut Indus; Darius, suivant ses traces, voulut subjuguer les peuples du midi et faire de ce fleuve

(1) « Ce serait une belle partie de l'histoire du commerce, dit *Montesquieu*, que l'histoire du luxe » (De l'esprit des lois, XXI, 6).

(2) *Herod.*, V, 52. — *Heeren*, Perses, Sect. II, ch. 2.

la limite de la monarchie persane. Il commença par faire explorer l'Indus : *Hérodote* a décrit le voyage de Scylax qui dura trente mois. Le roi atteignit son but ; les riches pays de l'Indus formèrent une des satrapies les plus productives de son immense empire (1).

Montesquieu juge cette entreprise avec trop de dédain : « La navigation, dit-il, que Darius fit faire sur l'Indus et la mer des Indes, n'eut de suite ni pour le commerce ni pour la marine ; et si l'on sortit de l'ignorance, ce fut pour y retomber » (2). L'expédition de Darius ne fut pas inutile, puisqu'elle révéla pour ainsi dire l'existence de l'Inde aux peuples de l'Occident. Jusque-là les Grecs ne connaissaient l'Inde que de nom ; ils y comprenaient vaguement tous les pays qui touchaient à la mer du sud. Les guerres des Perses donnèrent les premières notions positives sur cette partie de l'Asie (3). *Hérodote,* cet infatigable investigateur, mit à profit les récits de Scylax et les rapports des Indiens qui venaient acquitter leurs tributs à Suse. Les richesses de l'Inde, dont une faible partie, soumise au roi des Perses, payait autant d'impôts que le reste de son empire, et la manière extraordinaire dont les Indiens aidés des fourmis recueillaient l'or (4), frappèrent vivement les imaginations. L'Orient ne sait pas se plier aux lois sévères de l'histoire : des traditions, en partie fabuleuses, forment le fond de l'ouvrage de *Ctésias* sur l'Inde. Mais ces merveilles étaient plus propres que la réalité à attirer l'attention des étrangers ; peut-être ne furent-elles pas sans influence sur l'expédition d'Alexandre qui inaugura une ère nouvelle pour les rapports de l'Europe et de l'Asie.

L'exploration de l'Indus et les conquêtes de Darius furent un premier anneau dans la chaîne qui doit unir l'Orient et l'Occident. Loin de dédaigner ces faibles tentatives, voyons-y la main de Dieu qui se sert des conquérants pour l'accomplissement de ses desseins.

(1) *Herod.*, IV, 44 ; III, 94.

(2) *Montesquieu*, Esprit des lois, XXI, 8. Au jugement de *Montesquieu,* nous opposerons celui de *Lassen*. Le savant orientaliste dit que de tous les rois de l'Asie ancienne, Darius ressemble le plus à Alexandre le Grand (*Indische Alterthumskunde*, T. II, p. 112). Il rappelle que Darius fit achever le canal qui mettait le Nil en communication avec le golfe arabique (*Herod.*, II, 158 ; IV, 39).

(3) *Heeren*, De India Græcis cognita (*Comment. Soc. Goetting.*, T. X, p. 121).

(4) *Herod.*, III, 94, 102.

Si nous en croyons un récit romanesque d'*Hérodote*, les Perses auraient même fait un voyage de découverte sur l'Océan. A raison de leurs préjugés religieux, une pareille entreprise ne pouvait être vue avec faveur; elle est représentée comme une punition par l'écrivain grec. Sataspès, de la race des Achéménides, fut condamné à périr sur la croix; sa mère demanda sa grâce, en promettant de le punir plus rigoureusement que le roi ne le voulait. Elle lui ordonna de faire le tour de l'Afrique. Sataspès s'embarqua en Égypte, et fit voile par les colonnes d'Hercule; il mit plusieurs mois à traverser une vaste étendue de mers ; puis il revint sur ses pas, prétendant qu'il n'avait pas pu avancer plus loin [1]. Les détails dans lesquels *Hérodote* entre ne nous permettent pas de douter de la réalité de ce voyage, le seul peut-être qui ait été imposé comme une peine. S'il n'augmenta pas les connaissances géographiques des Perses, il n'en est pas moins remarquable par celles qu'il leur suppose. Un peuple pasteur, nourri dans les montagnes où il n'avait pas entendu le nom de l'Océan, hostile à la navigation par ses croyances religieuses, en est venu à concevoir l'idée de la circumnavigation de l'Afrique! Cet étonnant progrès est le résultat du contact avec les peuples étrangers, et ce contact est l'œuvre de la guerre. Ainsi la conquête persane, quoiqu'accomplie par des peuples barbares, fut un lien entre les nations; elle étendit la connaissance de la terre, elle favorisa même les relations pacifiques des hommes. L'âge de la violence et de la destruction prépare l'ère de la paix et de l'harmonie.

CHAPITRE IV.

DÉCADENCE DE LA PERSE.

La domination persane est le germe d'où sortit le grand empire qui rassembla à la fin de l'antiquité une partie du genre humain sous ses lois. Pourquoi ne fut-il pas donné à ceux qui les premiers conçurent l'ambitieux projet de la conquête du monde, de le réali-

(1) *Herod.*, IV, 43.

ser? Pénétrons dans la vie intime des Perses; nous y découvrirons les causes qui firent échouer cette tentative de monarchie universelle.

Platon dit que les rois des Perses ne furent grands que de nom [1]. Ce mot du philosophe grec est vrai, qu'on l'applique à la Perse ou aux hommes qui la gouvernèrent : c'est l'expression de l'incapacité de ceux qui s'intitulaient Rois des Rois de fonder une monarchie universelle. Ils ne cessèrent jamais de prétendre à l'empire de la Terre; encore du temps d'Alexandre, ils faisaient venir de l'eau du Nil et de l'Ister et la mettaient en dépôt dans leur trésor avec leurs autres richesses, pour montrer l'étendue de leur domination et prouver qu'ils étaient les maîtres de l'univers [2]. La Perse surpassait à la vérité en grandeur les empires qui s'étaient élevés jusque-là en Asie, mais il fallait la vanité et l'ignorance de l'Orient pour confondre les états du Grand Roi avec le monde. Les Perses entamèrent à peine l'Asie orientale, et dès qu'ils dépassèrent les limites de l'Asie du côté de l'Occident, ils rencontrèrent le peuple qui était destiné à renverser leur puissance. Quelle distance entre cette monarchie asiatique et l'empire romain qui embrassait l'Europe, l'Afrique civilisée et une partie de l'Asie!

La différence entre les deux empires est plus considérable encore, quand on compare leur organisation intérieure. Le conquérant qui veut fonder une monarchie universelle, doit unir les nations vaincues en les associant aux destinées du vainqueur. Rome tenta cette œuvre difficile; les Perses n'y songèrent même pas. Les historiens parlent de quelques institutions qui trahissent le besoin de l'unité, mais qui en attestent aussi l'absence. Les rois établirent une espèce de postes : « Autant il y a de journées d'un lieu à un autre, dit *Hérodote*, autant il y a d'hommes et de chevaux à chaque station, que ni la neige, ni la pluie, ni la chaleur, ni la nuit n'empêchent de fournir leur carrière avec toute la célérité possible. Le premier courrier remet ses ordres au second, le second au troisième. Les ordres passent ainsi de suite de l'un à l'autre, de même que chez les Grecs le flambeau passe de main en main dans

(1) De Legg., III, 695, E.

(2) *Aeschin.*, c. Ctesiph., p. 132. — *Plutarch.*, Alex., 36.

les fêtes de Vulcain »(1). L'activité de cette correspondance excita l'étonnement des historiens grecs. Rien de si prompt parmi les mortels que ces courriers, dit le père de l'histoire. Les grues, disait-on, ne feraient pas autant de chemin dans le même espace de temps. Si ce mot est exagéré, ajoute *Xénophon*, il est du moins certain, qu'on ne peut voyager sur terre avec plus de vitesse (2). Quand on considère le défaut absolu de communications dans la haute antiquité, l'on conçoit que les anciens aient admiré les courriers persans. C'est aux besoins de la conquête qu'est due cette première ébauche des postes. Le danger toujours menaçant de la révolte des vaincus ou des satrapes nécessitait une correspondance active entre les provinces et le Grand Roi. Il existait des établissements analogues dans tous les états fondés par les Tartares. Dans leur organisation primitive, les postes n'étaient donc qu'un instrument de gouvernement, et non un lien entre les peuples : les hommes vivaient encore trop isolés pour que l'on sentît l'avantage de favoriser leurs relations.

La difficulté de maintenir les vaincus dans la dépendance, donna encore naissance à une autre institution. Les rois avaient l'habitude de visiter les pays soumis à leur pouvoir; ces voyages qui ressemblaient presque à des expéditions militaires, étaient le moyen le plus efficace de contenir les populations et les satrapes. Quand la vie de sérail eut amolli les maîtres de l'Asie, ils confièrent l'inspection de l'empire aux grands de la cour. « Tous les ans, dit *Xénophon*, un envoyé du prince parcourt avec une armée les différentes provinces de l'empire; si les gouverneurs ont besoin de secours, il leur prête main forte ; s'ils sont injustes ou violents, il les ramène à la modération ; s'ils négligent de faire payer les tributs et de veiller à la sûreté des habitants ou à la culture des terres, en un mot s'ils manquent à quelques-uns de leurs devoirs, l'envoyé remédie au mal : lorsqu'il ne peut y réussir, il en rend compte au roi qui décide du traitement de celui qui est en faute »(3). Ces

(1) *Herod.*, VIII, 98. Il y avait aussi des communications par signaux (*Aristot.*, De mundo, c. 6).

(2) *Herod.*, VIII., 98. — *Xenoph.*, VIII, 6, 17. 18.

(3) *Xenoph.*, Oecon., IV, 8; Cyrop., VIII, 6, 16.

envoyés rappellent les *missi dominici* que Charlemagne chargeait d'inspecter ses immenses états. Chez les Perses comme chez les Francs, cet usage devait son origine à l'agglomération de populations hostiles sous une même domination, sans qu'il y eût d'autre lien entre elles que l'empire du maître. Charlemagne releva en vain le nom de Rome; il ne put pas ressusciter la puissante unité romaine. Les Rois des Rois cherchèrent tout aussi vainement à retenir dans l'obéissance les pays conquis; ils ne parvinrent pas même à maintenir leur autorité sur leurs propres agents. L'impuissance de fonder l'unité était égale des deux côtés. La mort de Charlemagne fut le signal de la dissolution de son empire, et la monarchie persane était en pleine décadence, longtemps avant qu'Alexandre vînt renverser ce colosse informe avec sa poignée de Macédoniens.

Les vingt satrapies qui formaient le royaume de Perse étaient des états indépendants, plutôt que des provinces. Cela est si vrai que les satrapes entretenaient des relations particulières avec l'étranger : ils déclaraient la guerre et contractaient des alliances; leurs maîtres ne demandaient qu'une chose, le payement exact du tribut. Souvent les gouverneurs se faisaient la guerre entre eux; les rois voyaient ces querelles sanglantes avec plaisir (1) : c'était un moyen d'affaiblir des vassaux dont la puissance pouvait devenir dangereuse. Rien ne caractérise mieux la monarchie persane que les satrapies. C'est la féodalité, moins le principe d'organisation hiérarchique que renfermait le régime féodal. L'unité sortit de l'apparente anarchie du moyen-âge; mais un empire, dans lequel les guerres intestines étaient un moyen de gouvernement, devait finir par se dissoudre. Les révoltes des satrapes commencèrent déjà sous le petit-fils de Darius (2); elles trouvèrent un appui chez les ennemis naturels des Perses, les Grecs, et peut-être aussi dans le désir des populations conquises de recouvrer leur indépendance. On ne peut s'expliquer autrement l'insurrection souvent simultanée de tous les états de l'Asie occidentale. Sous Artaxerxès III, on vit

(1) *Xenoph.*, Anab., I, 1, 8.
(2) *Ctesias*, Pers., c. 23.

se soulever à la fois la Syrie, la Phénicie, la Phrygie, la Carie, la Cappadoce, la Cilicie, la Pamphylie et la Lycie. Là où les nationalités étaient fortement enracinées, elles prévalurent; les satrapes devinrent chefs de royaumes séparés et plus ou moins indépendants (1).

Ainsi les rois des Perses ne parvinrent pas à réaliser l'unité au sein de leur monarchie; comment auraient-ils pu la donner au monde? L'Orient n'était pas appelé à remplir cette tâche; le système théocratique et le despotisme qui y règnent sont également incompatibles avec le génie de l'Occident. Les Perses possédaient un élément de civilisation, la doctrine de Zoroastre; mais ils se montrèrent incapables de développer les germes d'avenir qu'elle renfermait. Ils souillèrent les dogmes purs du mazdéisme par l'alliage du matérialisme asiatique; ils adoptèrent entièrement les principes sur lesquels avaient été fondées les monarchies de Ninive et de Babylone. La volonté des Grands Rois faisait loi. Cambyse, s'étant épris d'amour pour une de ses sœurs, demanda aux juges royaux s'il existait une loi qui autorisait le mariage entre frères et sœurs; les mages répondirent qu'ils n'en connaissaient pas, mais qu'il y en avait une *qui permettait aux rois de Perse de faire tout ce qu'ils voulaient* (2). Loi vivante, le roi était propriétaire des personnes et des biens dans tout son empire; les hommes libres étaient les esclaves du roi, comme les esclaves sont la chose du maître. L'Orient est le siége du droit divin : les rois des Perses se faisaient adorer comme représentants de Dieu sur la terre (3). Ici éclate la différence qui sépare l'Asie de l'Europe. Quand les Perses, venus en contact avec les peuples de l'Occident, voulurent leur imposer cet usage, ils rencontrèrent une résistance inattendue qui révèle la supériorité du génie européen. Des Spartiates allèrent à Suse pour se livrer en expiation du meurtre sacrilége des hérauts persans commis à Lacédémone; les gardes leur ordonnèrent de se prosterner et d'adorer le roi; mais les Grecs déclarèrent qu'ils n'en feraient rien, quand même on les pousserait par force contre

(1) *Heeren*, Perses, T. I, p. 453, 534 de la traduction.
(2) *Herod.*, III, 21.
(3) *Brisson*, De regno Persarum, I, 33. 15-25.

terre [1]. En vain le plus grand des conquérants tenta-t-il d'introduire parmi les Hellènes une coutume qui répugnait à leur orgueil d'hommes libres : les vues d'Alexandre, quoique dictées par le désir d'opérer la fusion des vainqueurs et des vaincus, étaient en opposition avec l'esprit de l'Occident; un sentiment vrai de la dignité humaine inspira l'opposition opiniâtre qu'il rencontra dans l'accomplissement de ses desseins.

La Perse, par le caractère de sa civilisation, n'était pas digne de réunir le monde ancien sous ses lois. Les victoires faciles des Macédoniens prouvent que sa puissance n'était pas davantage à la hauteur de son ambition. Déjà avant la conquête d'Alexandre, l'empire persan était en ruines. Les Perses subirent la loi fatale qui semble peser sur toutes les dominations orientales. A peine la génération des conquérants est-elle éteinte, que la monarchie tombe en décadence. Cyrus n'aurait pas reconnu ses rudes montagnards dans les maîtres de l'Asie. La mollesse qu'il imposa aux vaincus pour les énerver, devint contagieuse pour les vainqueurs. Il fallait aux rois, même en temps de guerre, de l'eau du Choaspe, du vin de Chalybon, du froment d'Éolie [2]. Leur immense monarchie n'était pas assez vaste pour contenter des passions qui s'irritent par la satisfaction qu'on leur donne : « On court toute la terre, dit *Xénophon*, pour chercher au roi des Perses les choses les plus exquises; des milliers d'hommes s'efforcent d'inventer des mets qui réveillent son goût » [3]. On promettait publiquement une récompense magnifique à ceux qui trouveraient une nouvelle jouissance pour les sens blasés du Grand Roi [4]. La corruption dépassa les murs du sérail et gagna la nation entière. Les Perses de Cyrus ne devaient manger qu'une fois le jour, afin de donner le reste du temps aux exercices du corps; leurs descendants ne faisaient aussi qu'un repas, mais il durait toute la journée [5]. Une ancienne loi leur défendait d'aller à pied, dans le but d'en faire de bons cavaliers; mais dès le temps de

(1) *Herod.*, VII, 136.
(2) *Plin.*, H. N., XXXI, 21, 4. — *Aelian.*, XII, 40. — *Athen.*, Deipnos., I, 51, II, 23.
(3) *Xenoph.*, Agesil., IX, 3.
(4) *Theophrast.*, ap. *Athen.*, IV, 25. — Cf. *Brisson*, I, 87, 97.
(5) *Xenoph.*, Cyrop., VIII, 8, 9.

Xénophon, ils avaient plus de tapis sur leurs chevaux que sur leurs lits, et ils étaient beaucoup moins curieux d'être bien à cheval que d'être assis mollement. L'historien grec nous apprend comment se composaient les innombrables armées qui se fondaient si vite au jour du combat : « Les grands de l'empire levaient jadis des soldats dans leurs domaines; aujourd'hui, dans la vue de profiter de la solde, ils transforment leurs valets en cavaliers. Ainsi, quoique leurs armées soient nombreuses, elles ne sont d'aucune utilité, comme il est aisé d'en juger en voyant leurs ennemis parcourir la Perse plus librement qu'eux-mêmes » (1).

Quand on voit ces signes de décadence, on ne s'étonne plus que l'immense empire des Perses soit tombé sous les coups d'Alexandre; on se demande plutôt comment il a pu végéter aussi longtemps. La division de la Grèce était la seule force qui arrêtât la chute de la domination persane. Les maîtres de l'Asie reconnaissaient eux-mêmes leur infériorité; ils n'osaient plus se mettre en campagne sans avoir des Grecs dans leur armée ; ils avaient pour maxime de ne jamais combattre les Hellènes sans être soutenus par des troupes de la même nation (2). La rivalité jalouse des républiques grecques donnait des partisans au roi dans le sein même de la Grèce. Ainsi les deux peuples qui allaient lutter pour la domination du monde offraient ce singulier spectacle, que les Grecs étaient l'appui de leurs ennemis. Que fallait-il donc pour mettre fin à la monarchie des Perses? L'union de la Grèce. Lorsque l'unité que les Hellènes étaient incapables de se donner leur fut imposée par le génie d'Alexandre, la dernière heure des Grands Rois avait sonné.

(1) *Xenoph.*, Cyrop., VIII, 8, 19, sqq.
(2) *Ibid.*, VIII, 8, 26.

LES ÉTATS COMMERÇANTS.

INTRODUCTION.

MISSION DU COMMERCE ET DES ÉTATS COMMERÇANTS.

L'Asie occidentale nous a offert le spectacle de grandes monarchies s'établissant par la conquête et périssant par des invasions incessantes de nouvelles hordes barbares. Dans ce mouvement en apparence désordonné nous avons cru remarquer une marche régulière et progressive de l'humanité. Les conquérants sont des instruments dans les mains de Dieu pour rapprocher les peuples. Mais par elle-même la guerre est impropre à unir les hommes; elle détruit, elle ne crée pas. Il faut un autre lien que celui de la violence : la Providence plaça des nations commerçantes à côté des nomades aux instincts guerriers. Le commerce est indispensable aux sociétés humaines. Les états théocratiques eux-mêmes sont soumis à cette nécessité : aussi haut que nous remontons le cours des âges, nous trouvons une liaison étroite entre le commerce et la religion. Cependant le sacerdoce est peu favorable à la navigation. Dieu doua une race à part du génie commercial. Les Phéniciens et leurs descendants les Carthaginois firent leur occupation exclusive du commerce; pratiquant hardiment la mer, ils rapprochèrent des contrées que la nature semblait avoir séparées.

Les Phéniciens sont le premier peuple commerçant que nous rencontrons dans l'histoire. Quelle est la valeur du nouvel élément

de civilisation que Tyr et Sidon apportent à l'humanité? Les anciens ont méconnu l'influence civilisatrice du commerce et de l'industrie. Dans l'Orient les croyances religieuses réprouvèrent la navigation; les instincts guerriers qui dominaient dans le monde occidental firent considérer les occupations pacifiques du marchand comme indignes de l'homme libre. Chose singulière! même dans les états qui devaient leur puissance au négoce, l'aristocratie dédaignait le commerce : les nobles Carthaginois préféraient les occupations de l'agriculture et abandonnaient le trafic au peuple(1). Les plus grands philosophes de l'antiquité restèrent sous l'empire de ce préjugé. Platon ne veut pas placer sa République aux bords de la mer; il tient le commerce extérieur en suspicion. Son disciple ne cache pas le mépris que l'industrie lui inspire (2). Cicéron, reproduisant les idées des philosophes grecs, déclare que la fourberie et le mensonge sont inséparables des occupations du marchand (3).

Les philosophes modernes ont vengé le commerce de ce mépris; ils ont placé les guerriers, vainqueurs du monde, au-dessous des obscurs marchands : « Le conquérant, dit *Herder* (4), ne conquiert que pour lui. La nation commerçante est utile à elle et aux autres peuples; elle communique les biens de l'intelligence en même temps que ceux de l'industrie et de la nature; elle doit donc, même contre son gré, favoriser les progrès de l'humanité». Ces idées ont été développées avec une espèce d'enthousiasme par *Destutt de Tracy* (5) : il voit dans le commerce « la société elle-même, l'unique lien entre les hommes, la source de tous leurs sentiments moraux, la première et la plus puissante cause du développement de leur bienveillance réciproque. Le commerce commence par réunir tous les membres d'une même peuplade, il lie ensuite ces sociétés entre elles, et il finit par unir toutes les parties de l'univers. Il n'étend, ne provoque et ne propage pas moins les lumières que les relations;

(1) *Plin.*, H. N., XXVIII, 7. — *Movers*, die Phoenizier, T. III, p. 108.
(2) Voyez le Tome II de ces *Études*.
(3) *Cicer.*, De leg. agrar., II, 35.
(4) *Herder*, Ideen, XII, 4.
(5) Commentaire sur l'esprit des lois, XX, 21, p. 348.

il est l'auteur de tous les biens. Sans doute il cause des guerres comme il occasionne des procès; mais il n'en est pas moins vrai que plus l'esprit de commerce s'accroît, plus celui de ravage diminue, et que les hommes les moins querelleurs sont toujours ceux qui ont des moyens paisibles de faire des gains légitimes. »

Cependant les sentiments des anciens ont aussi trouvé de l'écho dans les temps modernes. *Vauvenargues* jeta le gant au commerce en le définissant « l'école de la tromperie »(1). Un moraliste allemand entra en plein dans ces idées : « Le commerce, dit *Garve*, tendant au profit, nourrit l'égoïsme; il est incompatible avec la bienfaisance et la philantropie; il conduit à la plus détestable des guerres entre les individus et entre les peuples, celle qui a sa source dans l'esprit de rivalité et de monopole »(2). *Kant* s'associa à ce violent acte d'accusation (3). Enfin l'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence en matière de religion* s'écrie : « Le commerce, dit-on, rapproche les peuples; oui, comme l'impôt rapproche le percepteur du contribuable. Outre ces sourdes inimitiés dont l'effet, à la longue, est si terrible, le commerce enfante à lui seul plus de guerres que toutes les autres causes de division »(4).

Nous n'avons pas encore nommé le publiciste qui a émis les idées les plus justes sur l'influence du commerce. *Montesquieu* avoue que l'esprit du commerce divise les particuliers, mais il ajoute qu'il unit les nations, en les portant à la paix, et il écrit ces paroles profondes : « L'histoire du commerce est celle de la communication des peuples (5). » La distinction établie par *Montesquieu* entre les effets du commerce n'est pas suffisante pour concilier les opinions contraires sur son action morale et politique. Admirateur passionné du régime anglais, le célèbre écrivain

(1) *Vauvenargues*, Pensées et maximes, n° 310.

(2) *Garve*, Philosophische Anmerkungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten, T. III, p. 56-77.

(3) En traitant du caractère du peuple anglais, dans son Anthropologie, *Kant* flétrit l'esprit commercial; il le représente comme tout aussi insociable que l'esprit nobiliaire (*Kant's* sämmtliche Werke, T. X, p. 354, note, édit. de 1839).

(4) *Lamennais*, Mélanges religieux et philosophiques.

(5) Esprit des lois, XX, 2; XXI, 5.

n'a pas vu que la concurrence illimitée cache une véritable guerre entre les individus et entre les peuples : on peut encore dire aujourd'hui avec *Sterne* que tout acte de commerce est un acte d'hostilité. La conscience moderne se tromperait-elle donc en considérant le commerce comme un élément d'union? faut-il en revenir aux antipathies de l'antiquité? Non, même dans l'état actuel de désordre et d'anarchie, le commerce rapproche les peuples, mais c'est l'œuvre de Dieu et non celle des hommes : « Le marchand, dit *Schiller*, est l'instrument de la Providence ; tout en cherchant des biens pour lui, il fait le bien »(1). Ne viendra-t-il pas un temps où les peuples, cessant de se croire ennemis, uniront leurs efforts pour atteindre le but commun de l'humanité? L'objet de notre travail est de montrer que le genre humain marche vers cet idéal. Alors s'accompliront les paroles prophétiques de *Ballanche* que « le commerce nous rend citoyens de tous les pays, que le dogme de la confraternité de tous les hommes nous est enseigné par le besoin que nous avons les uns des autres »(2).

(1) *Schiller :*

> «Euch, ihr Götter, gehört der Kaufmann. Güter zu suchen
> Geht er, doch an sein Schiff knüpft das Gute sich an. »

(2) Essai sur les institutions sociales, ch. XI, 3e partie.

LIVRE PREMIER.

LES PHÉNICIENS[1].

CHAPITRE I.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

Les cités phéniciennes sont un point à peine perceptible au milieu des immenses empires de l'Orient. Cependant ces quelques villes exercèrent une plus vaste influence que les Rois des Rois. Les prétentions des monarques persans à la domination du monde échouèrent devant la résistance d'une petite peuplade européenne, tandis que les marchands phéniciens eurent l'immensité des mers pour empire; ils pénétrèrent dans des régions dont les superbes dominateurs de l'Asie ignoraient jusqu'à l'existence. Quelle est la raison de ce fait qui tient du prodige? C'est un nouvel élément qui vient prendre place dans la vie de l'humanité, celui de l'activité intelligente. Les peuples nomades qui fondèrent les états éphémères de l'Asie occidentale, représentent la force; leur action est limitée à la portée de leurs flèches. La race phénicienne a pour armes l'intelligence, pour but le travail; son domaine est illimité comme

(1) *Heeren*, Idées sur la politique et le commerce, T. II. — *Movers*, die Phoenizier; *Id.*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, Sect. III, T. 24, au mot *Phoenizier*.

celui de la pensée. L'avenir appartient à ce principe, mais ses premières manifestations ont peu d'attrait : c'est l'égoïsme dans toute sa brutalité.

« Tous les monuments de l'antiquité, dit *Cicéron,* toutes les histoires attestent l'extrême perfidie de la race phénicienne »(1). Les *conventions phéniciennes* passèrent en proverbe pour marquer la fraude(2). Si nous demandons à l'antiquité la raison de cette espèce de dégradation morale, elle répond par la bouche de son plus grand philosophe, que « l'esprit d'intérêt caractérisait les Phéniciens »(3). Ceci n'est pas une tache particulière aux habitants de la Phénicie : *Platon* met les Égyptiens sur la même ligne, et la *foi punique* a eu plus de retentissement dans l'histoire que les *mensonges phéniciens*. Nous constatons, sans en faire l'objet d'une accusation trop flétrissante, les reproches que l'antiquité adressait aux marchands de Tyr; nous nous expliquons cette guerre de ruses et de tromperies dans laquelle les simples succombent, comme les faibles sur le champ de bataille. Il fallait à l'homme un mobile aussi personnel, aussi puissant que l'intérêt pour oser entreprendre la lutte avec la nature. L'élément sur lequel il s'élance lui est inconnu; des dangers sans nombre l'attendent sur la vaste étendue des mers; les peuples sauvages ou barbares avec lesquels il va trafiquer sont des ennemis aussi redoutables que l'Océan : l'amour du gain ne doit-il pas être porté jusqu'à la passion pour braver ces périls? De là le manque de moralité qui est un défaut caractéristique de l'enfance du commerce; mais les Phéniciens l'ont racheté par les immenses bienfaits qu'ils répandirent sur le genre humain.

Le mythe de l'*Hercule tyrien*(4) est le symbole de la mission

(1) *Cicer.*, fragm. orat. pro Scaur., c. 14.

(2) *Photius* explique l'origine de ce proverbe. Les Phéniciens ayant abordé sur les côtes d'Afrique pour y établir une colonie, prièrent les habitants de les recevoir pendant nuit et jour (νύκτα καὶ ἡμέραν) : on leur accorda leur demande. Ils refusèrent ensuite de se retirer, en disant qu'on s'était engagé à les garder pendant des nuits et des jours. De là les *conventions phéniciennes* désignèrent des *conventions frauduleuses*.

(3) *Plat.*, Rep. IV, p. 436, A : τὸ φιλοχρήματον.

(4) *Movers*, die Phoenizier, II, 2, p. 109, ss.

civilisatrice du peuple phénicien. Les Grecs donnaient ce nom au dieu national de Tyr, *Melcarth* (1). Cette analogie seule est significative. L'Hercule grec, c'est l'activité humaine élevée par son énergie au rang d'une puissance céleste : il est le bienfaiteur de la Grèce par ses exploits. On représente *Melcarth* comme fondateur de villes : c'est à lui que Tyr, Cadix et Tarsus rapportaient leur origine (2). Son action bienfaisante ne se borne pas à la Phénicie; il parcourt avec les navigateurs phéniciens l'Afrique, les Gaules, l'Espagne et l'Italie. En Égypte, il tue le roi Busiris qui massacrait les étrangers; dans la Libye il fonde Hécatompyle, la ville aux cent portes. Dès le treizième siècle avant notre ère, des navigateurs venus de l'Orient abordèrent sur les côtes méridionales de la Gaule; les courses aventureuses des marchands de Tyr furent personnifiées dans leur dieu national. Hercule rassemble les peuplades éparses dans les bois; il leur construit des villes, il leur apprend à labourer la terre. De la Gaule, l'Hercule tyrien passe en Italie : « les dieux le contemplèrent, fendant les nuages et brisant les cimes glacées des Alpes » (3). On doit aux Phéniciens les premières communications qui rapprochèrent les peuples de l'Europe occidentale; la route qu'ils construisirent liait la Gaule avec l'Espagne et l'Italie, ouvrage prodigieux qui servit plus tard de fondement aux voies romaines (4). Le dieu de Tyr bâtit Cadix, et jeta les premières semences de la civilisation dans la Péninsule espagnole (5).

Les Grecs attribuaient leur initiation aux éléments de la culture intellectuelle à une colonie phénicienne. *Hérodote* raconte que Cadmus leur enseigna plusieurs connaissances utiles, entre autres les lettres (6). On peut douter avec *Otfried Müller* (7) de l'existence

(1) *Movers*, T. I, p. 430. — *Buttmann*, Mythus des Herakles (*Mythologus*, T. I, p. 254).

(2) *Movers*, T. I, p. 153.

(3) *Diodor.*, IV, 17-19. — *Dionys. Hal.*, I, 41. — *Justin.*, XXIV, 4.

(4) *Thierry*, Histoire des Gaulois, 1re partie, ch. I.

(5) *Strab.*, III, p. 104 (ed. Casaub.).

(6) *Herod.*, V, 58. — *Plin.*, VII, 56.

(7) *O. Muller* voit dans Cadmus une divinité pélasgique (Orchomenos, p. 107-115). — *Niebuhr* (Vortrage uber alte Geschichte, T. I, p. 96) dit qu'il ne comprend

historique de Cadmus; mais le seul nom de *lettres phéniciennes* que les Grecs donnèrent à leur alphabet, atteste l'action de la Phénicie sur la Grèce. La langue même des Hellènes conserva des traces de cette influence : plusieurs noms de mesures et de poids, de matériaux d'écriture, d'instruments de musique, de marchandises, de plantes, sont d'origine phénicienne (1). Les communications que les Phéniciens firent aux Grecs ne se bornèrent pas à ces bienfaits. Au dire d'*Hérodote*, le Tyrien Cadmus introduisit le culte de Bacchus en Grèce. Il est certain que les Grecs reçurent de l'Orient au moins une partie de leurs idées religieuses et philosophiques. Les Phéniciens étaient en rapport à la fois avec l'Asie, l'Égypte et la Grèce : qui pouvait mieux qu'eux servir d'intermédiaires à la transmission de la civilisation orientale aux Hellènes (2)?

Les Phéniciens n'étaient pas un peuple exclusivement commerçant. La religion jouait un grand rôle chez eux. Ils rapportaient à des causes religieuses l'établissement d'une de leurs plus importantes colonies : Hercule, dit-on, ordonna aux Tyriens de fonder Gadès, pour propager son culte dans le monde occidental. On peut dire avec vérité qu'ils répandaient leurs croyances en même temps que leurs marchandises. Les sacrifices humains qui souillent la religion phénicienne ne donnent pas une idée favorable de son influence civilisatrice. Mais il y avait dans cette religion autre chose que du sang : tous les progrès que la race active de Tyr faisait dans l'agriculture et dans l'industrie étaient considérés comme le bienfait d'une divinité et se propageaient avec son culte. Il y a plus : en multipliant les relations internationales, les Phéniciens concoururent autant qu'aucun autre peuple de l'antiquité, à préparer la voie à une religion plus pure que les cultes des anciens. Le savant historien de la nation phénicienne fait la remar-

pas comment la colonisation phénicienne, appuyée sur les témoignages unanimes des anciens, a pu être révoquée en doute.

(1) *Movers*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, III, 24, p. 358.

(2) *Movers* (T. I, p. 9 et suiv.) développe les ressemblances qui existent entre le culte grec et le culte phénicien. — Comparez *Boettiger*, Ideen zur Kunstmythologie (Préface, p. 42, et T. I, p. 205, 217, 303, 355). — *Plass*, Geschichte Griechenlands, T. I, p. 110-131, 147-155.

que que les routes, ouvertes en Asie par les marchands de Tyr, furent pratiquées par les premiers disciples de Jésus-Christ[1]. Sans ces liaisons, la propagation du christianisme eût été impossible. Si l'histoire voit un fait providentiel dans les conquêtes des Alexandre et des César, pourquoi ne célébrerait-elle pas les peuples commerçants qui établissent entre les hommes des rapports plus durables que ceux qui naissent de la guerre?

CHAPITRE II.

LE DROIT DE GUERRE.

La guerre est un fait universel dans l'antiquité. A en croire un historien philosophe, les Phéniciens seuls auraient été une nation pacifique et exclusivement commerçante. *Herder* les place au-dessus des Carthaginois, au-dessus même des Européens modernes; comparant les marchands de Tyr aux Espagnols et aux Portugais, il reproche à ceux-ci d'avoir abusé de leur supériorité pour réduire les malheureux Indiens en esclavage, et d'avoir semé des ruines, tout en prêchant une religion de paix; il leur oppose les Phéniciens qui propagèrent les inventions les plus utiles dans le monde entier, sans avoir recours à d'autres armes que celles de l'intelligence [2]. Est-il besoin d'insister sur l'injustice de ce parallèle entre des peuples placés dans des conditions essentiellement différentes? Pour détester les crimes des Européens dans le Nouveau Monde, il n'est pas nécessaire d'idéaliser les nations de l'antiquité. L'apologie que le philosophe allemand fait des Phéniciens repose sur une illusion

(1) *Movers*, T. III, p. 1, ss.
(2) *Herder*, Ideen, XII, 4.

historique; il importe de relever l'erreur, parce qu'elle est généralement répandue.

Le génie des peuples se manifeste par la conception qu'ils se font de la divinité. Les dieux des Phéniciens furent-ils des dieux tels que les épiciers en imagineraient, si les épiciers se mêlaient de théologie? Melcarth, l'Hercule tyrien, est un dieu guerrier. C'est à la tête d'une armée composée d'une foule de nations, qu'il fait la conquête des pays coloniaux. On lui attribue l'invention de la guerre et de tous les arts qui y sont relatifs. Il n'y a pas jusqu'aux déesses qui ne soient des divinités guerrières : Astarté monte un lion et elle est armée de la pique. Les Phéniciens, comme tous les peuples, idéalisaient leur existence dans les dieux qu'ils adoraient. Au dire des historiens anciens, ils étaient les dignes frères des Cananéens, dont nous connaissons le caractère belliqueux par l'Écriture Sainte : « Aussi exercés dans les arts de la guerre que dans ceux de la paix, dit *Méla*, ils excellaient surtout dans les guerres maritimes » (1). Les Tyriens se distinguaient par leur humeur guerroyante; ils estimaient par dessus tout la gloire qui s'acquiert par les armes (2), et cette gloire, ils l'ont conquise dans la plus légitime des guerres, en défendant leur liberté avec un courage héroïque contre tous les conquérants, sans excepter le plus illustre de tous, le héros macédonien.

Ces dispositions se concilient très mal avec l'idée que *Herder* se faisait du commerce et de la colonisation des Phéniciens. Leur commerce fut en réalité une guerre, au moins dans le principe, et la pire de toutes, la piraterie. Quant à leurs colonies, elles ne s'établirent que par la violence. Ce sont encore les écrivains anciens qui nous le disent. Les cités phéniciennes envoyaient leur jeunesse armée au loin, pour conquérir de nouvelles terres (3). Les colons ne s'établissaient pas dans des pays inhabités; ils recherchaient avant tout les îles et les côtes, qui à raison même de leur situation et de leur fertilité avaient attiré de bonne heure des habitants.

(1) *Mela*, I, 12. — *Movers*, die Phoenizier, T. III, p. 30, ss.

(2) *Movers*, ib., p. 32, note 87.

(3) *Curt.*, IV, 4, 21 : « Nova et externa domicilia armis quærere cogebantur.»

Ainsi les Phéniciens trouvaient partout le sol occupé; ils devaient l'arracher à des populations barbares, c'est-à-dire essentiellement guerrières. La fondation des colonies était donc par la force des choses une conquête. Là même où un accord permettait aux colons de s'établir pacifiquement, comme à Carthage, la mauvaise foi et l'ambition des émigrants, ou la versatilité des indigènes amenaient des luttes sanglantes. On le voit, le droit du plus fort présidait aux établissements coloniaux des Phéniciens, comme aux courses aventureuses des Ninus, des Sésostris et des Alexandre.

Au premier abord, on comprend difficilement comment une petite peuplade, resserrée dans un coin de l'Asie, put conquérir les îles de l'Archipel, l'Espagne, les côtes de l'Afrique et se défendre partout, soit contre les Barbares, soit contre la rivalité des Hellènes. Les Phéniciens employaient des troupes mercenaires, de même que les Carthaginois[1]. Quel fut leur droit de guerre? Le peuple à qui l'on attribue l'invention de l'alphabet avait pris soin de léguer à la postérité l'histoire de ses relations avec les nations étrangères; mais les écrivains auxquels il donna le jour, ainsi que les auteurs grecs qui profitèrent de leurs travaux, sont tous perdus. C'est à peine si quelques traits nous permettent de conjecturer que la politique des Phéniciens n'était pas plus humaine que celle des Carthaginois. Dans sa lutte avec les conquérants de l'Asie, Tyr se vit abandonnée par ses propres colonies[2], de même que les villes d'Afrique tournèrent souvent leurs armes contre Carthage leur sœur. Tyr fit la conquête de l'île de Chypre; les villes cypriennes, aussi bien que les sujets des Carthaginois, saisissaient la première occasion pour secouer le joug de leurs maîtres.

La race phénicienne était d'un caractère dur et cruel[3]; l'égoïsme mercantile favorisait ces dispositions, en nourrissant dans les marchands le désir d'exploiter leurs sujets; la religion, au lieu

(1) *Ezéchiel*, XXVII, 10, 11.

(2) *Joseph.*, Antiq., IX, 14, 2.

(3) Les Cananéens mutilaient les prisonniers en leur coupant les pouces et les orteils (*Juges*, I, 7), ou en leur crevant les yeux (I *Samuel*, XI, 2). Ils fendaient le ventre aux femmes enceintes et ils écrasaient les nourrissons (II *Rois*, VIII, 12).

d'adoucir les mœurs, développait la cruauté. On conçoit que, dans un âge de barbarie, les peuples aient immolé les étrangers et les ennemis, qui étaient à peine considérés comme des hommes; mais les Phéniciens poussaient plus loin leur barbare superstition : les mères sacrifiaient leurs enfants, « croyant apaiser les dieux par le sang de ceux pour lesquels on les implore le plus souvent » (1). Les sacrifices humains, usités d'abord dans les grandes calamités, devinrent une pratique journalière : l'histoire de Phénicie par Sanchouniaton, dit *Porphyre*, était remplie de ces récits sanglants (2).

Ainsi les mêmes causes qui produisirent chez les Carthaginois tant d'horreurs pendant la guerre et tant de tyrannie pendant la paix, existaient chez les Tyriens leurs ancêtres. Si les marchands de Tyr ont un meilleur renom que ceux de Carthage, c'est que les Carthaginois entrèrent en lutte avec le peuple roi, et la haine des vainqueurs s'est transmise à la postérité; tandis que les Tyriens combattirent pour leur indépendance contre les puissants empires qui les entouraient. En apparence c'était la force qui opprimait une nation pacifique, les guerriers qui accablaient les marchands. Mais l'histoire ne doit point s'arrêter aux apparences. En réalité, les Phéniciens et les Carthaginois sont solidaires dans leurs bonnes et leurs mauvaises qualités; ils méritent le même blâme et ils ont droit aux mêmes éloges.

(1) *Justin.*, XVIII, 6.
(2) *Porphyr.*, De Abstin., II, 56. — *Movers*, T. I, p. 299-305.

CHAPITRE III.

RELATIONS INTERNATIONALES.

§ I. *Commerce. Navigation. Voyages.*

L'idée de négoce s'identifiait tellement avec les Phéniciens, que leur nom était devenu synonyme de trafiquant : « Je suis Phénicien, dit un personnage d'*Aristophane*, je donne d'une main, je reçois de l'autre » (1). Voisins de la mer, les habitants de la Phénicie étaient nés marchands. Il est vrai que les grands empires de l'Asie aboutissaient aussi à l'Océan ; mais pour eux la mer était comme la fin du monde, un élément plein de mystère et de terreur, qu'ils n'osaient franchir. La nature qui avait doué les Phéniciens du génie du commerce les força pour ainsi dire à se livrer à la navigation, en leur donnant une étroite bande de terre pour patrie ; mais quelles magnifiques compensations elle leur offrait du côté de la mer ! Des ports nombreux, des montagnes couvertes de forêts, invitaient les habitants de ces côtes à se créer sur l'Océan une domination à laquelle leur faiblesse ne leur permettait pas de prétendre sur le continent (2). La mer ne pouvait être pour eux un objet de terreur ; la pêche les initia à la navigation et les prépara à des courses plus lointaines (3). Dès que l'homme s'est familiarisé avec ce puissant élément, il s'y attache avec passion ; on dirait que l'immensité de l'Océan répond à l'infini de sa nature. Les Phéniciens s'y abandonnèrent tout entiers.

(1) *Aristoph.*, fragm. 223. ed. Didot. — Cf. *Job*, XL, 30 ; *Proverb.*, XXXI, 24.

(2) *Movers*, die Phoenizier, T. II, P. 1. p. 249 ; T. III, p. 155.

(3) Le mot de *Sidoniens* veut dire *pêcheurs* (*Movers*, T. I, p. 2. T. II, P. 1. p. 86, note 8).

Aussi haut que remontent les traditions historiques et mythiques, nous rencontrons les hardis navigateurs de Sidon et de Tyr. Dans l'Iliade et l'Odyssée, ils paraissent tantôt comme marchands, tantôt comme pirates. « Les voiles brillants comme des étoiles étincelantes » sont l'ouvrage de femmes sidoniennes. Achille donne pour prix de la course un vase « d'une beauté si parfaite qu'il n'y en avait pas sur la terre qui pût l'égaler; car, dit le poëte, les Sidoniens, ouvriers ingénieux, l'avaient travaillé avec le plus grand soin ». Ménélas, voulant honorer le fils d'Ulysse, lui fait présent d'une coupe qui lui fut donnée par Phédime, roi de Sidon, « de toutes les choses que renfermait son palais, la plus rare et la plus précieuse »(1).

La piraterie était une espèce de commerce; elle n'avait rien de honteux dans les temps primitifs, âge de violence où tout étranger était ennemi, et tout ce qu'on prenait sur l'ennemi de bonne prise. Dans le récit des aventures fictives qu'Ulysse fait à Eumée, figure un Phénicien, « habile en tromperies, fourbe odieux qui déjà avait attiré bien des maux aux hommes par ses ruses ». Il engage Ulysse à se rendre en Phénicie, « où se trouvent ses palais et ses richesses ». Ulysse demeura auprès de lui durant une année entière; alors le Phénicien, « méditant de nouveaux mensonges, l'embarqua sur un vaisseau pour la Libye, afin qu'il veillât avec lui sur la cargaison ; mais c'était pour le vendre en ces contrées et en retirer un grand prix ». Eumée raconte à son tour l'histoire de sa captivité. Son père régnait sur une île; des navigateurs phéniciens, « fourbes adroits, apportant mille parures sur leurs vaisseaux », y abordent. Il y avait dans le palais une femme phénicienne; ils la séduisent par l'espoir de revoir ses parents : « car ils existaient encore et vivaient dans l'opulence ». La Phénicienne se concerte avec les marchands; elle leur promet d'emporter tout l'or qui sera sous sa main et de leur livrer le fils de son maître : « Il vous procurera, dit-elle, des sommes considérables, si vous le vendez chez des peuples étrangers ». Un messager des pirates s'introduit dans le palais, « portant un collier où l'or était enchâssé dans des grains

(1) *Iliad.*, VI, 289; XXIII, 743; IV, 613. sqq.

d'ambre ». Pendant que « la vénérable mère d'Eumée et les femmes touchaient ce joyau et l'examinaient attentivement, en s'informant du prix », le pirate fait un signe à la jeune Phénicienne; le complot s'exécute, et Eumée, fils d'un prince, devient le pasteur de Laërte (1).

La tradition rattacha aux pirateries des Phéniciens l'origine de la haine qui divisait la Grèce et l'Asie et la cause première de la lutte des Grecs et des Perses. Des navigateurs phéniciens, dit *Hérodote*, apportaient à Argos des marchandises d'Égypte et d'Assyrie; Io, la fille du roi Inachus, s'étant rendue sur le rivage, fut enlevée par les hardis corsaires. Les Grecs usèrent de représailles; les inimitiés s'enracinèrent et éclatèrent dans l'expédition de Troie et dans les guerres médiques (2). Ces traditions peignent mieux que l'histoire les relations primitives des peuples. Le commerce et le brigandage étaient unis intimement : le navigateur phénicien était trafiquant ou pirate suivant les occasions. Tel fut à sa naissance le commerce, cet élément puissant de civilisation. Faut-il s'étonner, s'il ne s'est pas dépouillé dans le monde ancien des habitudes de ruse et de violence qu'il avait contractées dans son premier développement?

Les marchands pirates devinrent bientôt une nation commerçante, célèbre dans le monde entier. Écoutons les prophètes hébreux : « Tous les navires de la mer, dit *Ézéchiel*, et leurs mariniers ont été avec toi pour trafiquer et pour faire ton commerce. » Tyr était comme la *foire des nations; Isaïe* l'appelle la *reine des villes*, et ses marchands des *princes* (3). Le renom des Phéniciens comme navigateurs était si bien établi, qu'on leur attribuait la découverte de tous les arts relatifs à la marine : ils inventèrent, dit-on, le commerce : ils parcoururent les premiers les mers, ils construisirent les premiers des radeaux et des vaisseaux de charge, ils appliquèrent les premiers l'astronomie aux besoins de la navigation, enfin ils livrèrent les premières batailles

(1) *Odyss.*, XIV, 288, sqq.; XV, 414, sqq.

(2) *Herod.*, I, 1, sqq.

(3) *Ézéchiel*, XXVII, 10. — *Isaïe*, XXIII, 3, 8.

navales (1). Ces traditions sont un témoignage du rang important que les Phéniciens conquirent dans la navigation; s'ils ne l'inventèrent pas, ils furent du moins les plus hardis marins de l'antiquité. La mer fut comme leur propriété. Les *mers tyriennes* devinrent proverbiales : « non-seulement, dit un auteur ancien, celles qui avoisinaient les côtes de Phénicie, mais toutes celles que parcouraient les flottes de Tyr, étaient de son domaine » (2).

La navigation des anciens se réduisait presque au cabotage; dépourvus de la boussole, il leur eût été difficile de pratiquer la pleine mer; rien ne les invitait d'ailleurs à se risquer sur l'immensité de l'Océan. Le centre de leurs relations se trouvait dans le bassin de la Méditerranée, sillonnée d'îles en tout sens; l'art le plus simple suffisait pour cette navigation. Un dieu lui-même avait posé des bornes à l'audace des hommes; des mortels oseront-ils franchir les colonnes d'Hercule? Les Phéniciens surpassèrent leur dieu; ils pénétrèrent les premiers dans les mers de l'Europe occidentale qui effrayèrent encore les Romains de César.

Quelle fut la limite de ces explorations? L'antiquité elle-même l'ignorait. Les Phéniciens trafiquèrent pendant des siècles dans le nord de l'Europe; ils fondèrent des établissements dans les îles britanniques, et cependant avant l'expédition de César, il y avait des historiens qui mettaient en doute l'existence de l'Angleterre. On savait seulement que les marchands de Tyr partaient de Cadix pour se diriger vers les îles d'étain et vers les côtes d'ambre (3). Le prix de l'ambre égalait celui de l'or; on conçoit donc l'intérêt qu'ils avaient à couvrir d'un voile épais leurs excursions lointaines, déjà par elles-mêmes si mystérieuses. Qui sait jusqu'où la passion du gain, l'esprit d'aventure et les hasards de la navigation portèrent les Phéniciens? *Diodore* raconte que dans une de leurs courses au-delà des colonnes d'Hercule, ils furent jetés par des vents violents fort loin dans l'Océan; que battus par la tempête pendant plusieurs jours, ils abordèrent enfin à une île merveilleuse qui semblait être

(1) *Movers*, die Phoenizier, T. III, p. 14.
(2) *Curtius*, IV, 4, 19. — Cf. *Festus*, v° *Tyria maria*.
(3) *Plutarch.*, Caes., 23. — *Herod.*, III, 115.

le séjour de quelque dieu plutôt que celui des hommes [1]. *Heeren* conjecture que c'était l'île de Madère, dont les Carthaginois se réservèrent la possession exclusive avec une cruelle jalousie. Des accidents semblables devaient souvent favoriser les navigateurs phéniciens. On croit qu'ils pénétrèrent jusque dans la mer Baltique et qu'ils avaient des établissements sur les côtes septentrionales de l'Europe. Il est certain qu'ils fréquentaient les îles britanniques. Ils paraissent avoir eu des relations suivies avec l'Irlande, *l'île sacrée :* dès la plus haute antiquité, les Phéniciens y avaient établi leur religion en même temps que des relations commerciales; le sol de la *verte Erin* est encore couvert aujourd'hui de monuments, témoins irrécusables de l'influence des cultes asiatiques [2].

« Les banderolles phéniciennes flottaient à la fois sur les côtes de la Grande-Bretagne et sur les rivages de Ceylan » [3]. Mais la navigation méridionale des Phéniciens a ses mystères comme leurs courses dans le Nord. Les livres sacrés des Juifs ont donné une immense célébrité aux voyages d'Ophir. L'expédition durait trois ans; on en rapportait de l'or, des pierres précieuses, du bois de sandal, du bois d'ébène, des singes et des paons [4]. La ressemblance entre les mots hébreux qui désignent les objets de ce commerce et les termes correspondants de la langue sanscrite a fourni des lumières inattendues sur la position d'Ophir; il est probable que l'Inde était la contrée mystérieuse d'où les flottes phéniciennes et juives revenaient chargées de richesses. Nous ignorons si la navigation des Phéniciens s'étendait plus loin. Un de ces accidents heureux qui leur fit découvrir Madère les jeta-t-il sur les côtes de l'Amérique? On a cru trouver des vestiges d'antiques liaisons entre l'Orient et l'Amérique, et par une supposition naturelle on a attribué ces communications aux plus hardis navigateurs de l'antiquité. Il est inutile de nous arrêter à ces vagues conjectures ; quand même

(1) *Diodor.*, V, 19, 20.

(2) *Heeren,* chap. 3. — *Moore*, History of Ireland, ch. 1, 2.

(3) *Heeren,* chap. 3, p. 94. — Comparez *Lucian.*, Toxaris, § 4.

(4) I *Rois,* IX, 28 ; X, 11, 22. — II *Chroniq.*, VIII, 18 ; IX, 10.

des rapports entre les deux mondes auraient existé, ils n'exercèrent aucune influence sur les relations internationales des anciens.

Les Phéniciens ne durent pas toutes leurs découvertes géographiques au seul hasard. La pratique de la mer éveille l'esprit d'aventure : quel est le hardi marin qui ne désire de pénétrer les secrets de l'élément sans bornes qui est devenu sa seconde patrie? Ajoutez l'aiguillon de l'intérêt; c'était dans des contrées inconnues des autres nations que les Phéniciens faisaient le commerce le plus lucratif. Le silence ou l'ignorance des auteurs anciens ne nous permettent pas de suivre leurs expéditions. Cependant, grâce aux curieuses investigations d'*Hérodote*, nous possédons quelques notions sur la célèbre circumnavigation de l'Afrique par les Phéniciens. Ils entreprirent ce voyage d'après les ordres de Nékos, roi d'Égypte; s'étant embarqués sur la mer Rouge, ils traversèrent la mer des Indes; au bout de deux ans, ils arrivèrent aux colonnes d'Hercule, et revinrent en Égypte la troisième année de leur expédition. A leur retour, ils racontèrent qu'en faisant voile autour de la Libye, ils avaient eu le soleil à leur droite : « Ce fait ne me paraît nullement croyable, dit *Hérodote*, mais peut-être le paraîtra-t-il à quelque autre» (1). De savants géographes, *Gosselin* (2), *Malte-Brun* (3) et *Mannert* (4) nient ce voyage, ou ne veulent y voir qu'une antique tradition défigurée. Mais leurs doutes ne peuvent pas prévaloir contre un témoignage positif et d'autant plus digne de foi qu'il est confirmé par la circonstance même qu'Hérodote regardait comme incroyable. Les Phéniciens devaient avoir le soleil à leur droite, après avoir passé la ligne ; ce fait donne à tout le récit un caractère authentique (5).

(1) *Herod.*, IV, 42.

(2) Recherches sur la Grèce des anciens, T. I, p. 204.

(3) Histoire de la Géographie, livre III.

(4) Geographie der Griechen und Roemer, T. I, p. 20.

(5) Telle est l'opinion généralement admise. — Notes de *Larcher* sur *Hérodote*, T. III, p. 458. — *Rennel*, The geographical system of Herodotus, p. 718. — *Junker*, die Umschiffung Libyens durch die Phoeniker (*Neue Jahrbücher von Seebode*, 1841, p. 357-384; 1844, p. 141-156). — *Quatremère*, dans les *Mémoires de l'Institut*, T. XV, p. 380-390.

Si l'on considère l'état imparfait de la navigation des anciens, l'on doit admirer les audacieux marchands qui doublèrent deux mille ans avant Vasco de Gama le terrible cap des tempêtes, objet d'une si longue terreur pour les navigateurs modernes. Mais comment se fait-il qu'un voyage, qui au quinzième siècle produisit une révolution dans les relations commerciales, passa inaperçu chez les anciens? Cette périlleuse expédition ne servit pas même à faire connaître la forme de l'Afrique : Pline, Strabon et Ptolémée en ont une fausse notion. Que les Phéniciens aient caché leur découverte, que leur jalouse politique ait empêché les autres peuples d'en profiter, cela se conçoit, mais cela n'explique pas pourquoi eux-mêmes n'en tirèrent aucun avantage. Peut-être les difficultés sans nombre que les navigateurs rencontrèrent dans le voyage autour de l'Afrique, firent-elles abandonner une navigation dont les bénéfices n'étaient pas en proportion avec les périls qui s'y attachaient [1]. Telle est la loi du progrès humain. Quand une invention dépasse les forces de l'époque où elle est faite, elle reste stérile; il faut qu'elle se reproduise dans des temps plus favorables pour porter des fruits. L'Amérique avait été visitée par de hardis navigateurs avant Christophe Colomb; mais ce ne fut qu'au quinzième siècle que le Nouveau Monde entra en communication avec l'ancien. Toutefois l'audace des marins de Tyr ne fut pas inutile à l'humanité. L'idée que la mer relie l'Asie et l'Europe, bien que rejetée avec dédain par les plus illustres géographes de l'antiquité, devint une conviction générale : elle inspira les hardis navigateurs de l'Europe moderne.

Le commerce des Phéniciens n'était pas exclusivement maritime; ils servirent aussi d'intermédiaires aux relations commerciales des grands empires d'Asie. Dans l'Orient, le commerce est soumis à une marche invariable. Obligés de traverser des déserts, les marchands se forment en caravanes, pour se mettre à l'abri des brigandages des tribus nomades; les routes qu'ils suivent sont tracées par la nature qui prépare les lieux de repos, en semant quelques palmiers dans les steppes, et en faisant jaillir de rares sources au

(1) C'est l'explication donnée par *Quatremère* (Mémoires de l'Institut).

milieu des sables. Ces fertiles oasis, entrepôts nécessaires du commerce, deviennent le siége de riches et puissantes cités. En vain elles tombent sous les coups des Barbares; d'autres villes s'élèvent à leur place; il n'y a rien de changé que le nom du peuple dominant (1).

Telle est la contrée arrosée par l'Euphrate et le Tigre. Babylone figure dans la Genèse comme le berceau de la civilisation. Alexandre voulait en faire la capitale de l'Asie, lorsque la mort arrêta l'exécution de ses gigantesques projets. Séleucie sous les Macédoniens, Ctésiphonte sous les Parthes, Bagdad et Ormus sous les Arabes, succédèrent à Babylone. La nature a fait de la Babylonie le centre du commerce de l'Orient. Située entre l'Inde et la Méditerranée, elle devint l'entrepôt des marchandises précieuses qu'on transportait en Europe; sa proximité du golfe Persique et de la mer des Indes lui assurait le commerce de l'Asie centrale; le Tigre et l'Euphrate la mettaient en communication avec les peuples qui habitent les bords de la mer Noire et de la mer Caspienne. Elle resta le siége du commerce asiatique, malgré les révolutions qui bouleversèrent l'Orient, jusqu'à ce que la découverte de l'Amérique donnât une autre direction aux relations internationales (2).

Le commerce produit le luxe et il se nourrit des besoins nouveaux qu'il crée. Les auteurs anciens dépeignent les Babyloniens comme des hommes amoureux du faste, soumis à une foule de besoins factices qu'ils ne pouvaient satisfaire que par des relations étendues avec les peuples les plus éloignés. Le goût du luxe dégénéra en corruption. Est-ce à des mœurs dissolues, ou à des idées religieuses, ou à l'esprit mercantile que l'on doit attribuer la prostitution des femmes chez les Babyloniens? Cette honteuse institution existait chez les Phéniciens et les Carthaginois (3); le célèbre voyageur Marco Paolo (4) l'a trouvée établie au Tibet; la descrip-

(1) *Heeren*, Introduction, T. I, p. 25-27.

(2) *Heeren*, Babylon., T. II, p. 148, 164. — *Real Encyclopaedie der classischen Alterthumswissenschaft*, au mot *Seleucia*.

(3) *Movers*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, III, 24, p. 421.

(4) *Marco Paolo*, II, 37.

tion qu'il en fait a une étonnante ressemblance avec celle que nous a transmise le père de l'histoire. *Hérodote* raconte que toutes les Babyloniennes étaient obligées, une fois en leur vie, de se rendre dans le temple de Mylitta pour s'y livrer à un étranger (1). *Goguet* et *De Maistre* expliquent cette prostitution légale par des croyances religieuses (2). L'idée du sacrifice conduit en effet aux superstitions les plus funestes : ici à l'immolation de ce que l'homme a de plus cher, là à des rites licencieux (3). Cependant le fait que les étrangers seuls étaient admis dans le temple de Mylitta, circonstance qui se retrouve dans l'île de Chypre et au Tibet, semble indiquer que des sentiments moins élevés dans leur principe se mêlèrent à la religion. Il est certain que les solennités religieuses avaient en même temps un but commercial : les peuples, dit *Jérémie*, accouraient aux fêtes de Baal (4). Les innombrables pèlerins qui s'y rendaient de toutes les parties du monde, venaient pour trafiquer bien plus que pour prier. Peut-être le sacrifice de la pudeur fut-il ravalé jusqu'à devenir un moyen d'attirer les marchands par l'attrait de la volupté (5).

La nature a fait de la Babylonie le rendez-vous des peuples commerçants de l'Orient. Mais ce ne furent pas les Babyloniens proprement dits qui se livrèrent au commerce, au moins pendant l'époque brillante des monarchies asiatiques ; les Chaldéens et surtout les Phéniciens furent les agents des relations qui existaient entre les nations de l'Asie. Nous retrouvons ce petit peuple sur tous les points du globe, tantôt trafiquant en son propre nom, tantôt s'unissant aux populations indigènes, véritable facteur de l'univers. En Orient le commerce de terre ne pouvait se faire que par

(1) *Herod.*, I, 199.

(2) « Persuadés, dit *De Maistre* (Éclaircissements sur les sacrifices, ch. I), qu'une divinité malfaisante en voulait à la chasteté de leurs femmes, les Orientaux lui livraient des victimes volontaires pour empêcher Vénus de troubler les unions légitimes. » Comparez *Goguet*, De l'origine des lois, T. V, p. 378. — Le savant *Heyne* donne également un sens religieux à cette coutume (*Comment. Soc. Goetting.*, T. XVI, p. 30-42).

(3) *Benj. Constant*, De la religion, liv. XI, ch. 1.

(4) *Jérémie*, LI, 44. — *Movers*, die Phoenizier, T. III, p. 135, ss.

(5) *Justin.*, XVIII, 5. — *Boettiger*, Kunstmythologie, T. I, p. 366.

des associations de marchands. Les tribus nomades vendaient ou louaient leurs nombreux chameaux avec leurs conducteurs aux marchands étrangers. La Genèse les représente déjà transportant à travers les déserts les aromates et d'autres marchandises précieuses. Tyr et Carthage en tirèrent un parti admirable (1). Suivons un instant ces caravanes; elles sont un anneau dans la longue chaîne qui unira un jour tous les peuples du monde.

Les Arabes furent un peuple commerçant dès la plus haute antiquité. La position géographique de la presqu'île qu'ils habitaient les invitait en quelque sorte au commerce. L'Arabie n'est séparée que par un golfe étroit de la Perse et de l'Égypte; la côte du sud-ouest est située vis-à-vis de l'Inde, et des vents réguliers permettent aux navigateurs d'y aller sans le secours de la boussole. Au nord, elle a devant elle toute l'Asie, et un grand fleuve favorise ces communications. L'Arabie a des produits précieux, mais destinés au luxe, tandis que les choses nécessaires lui manquent. La nature lui donna le chameau, ce vaisseau du désert. Grâce à ces circonstances heureuses, l'Arabie fut reliée au reste du monde. Les Arabes ne furent jamais conquis, mais leurs déserts s'ouvrirent aux marchands. La puissance du commerce fut supérieure à celle du génie guerrier. Des caravanes aussi nombreuses que des peuplades traversaient la péninsule et y trafiquaient pour le compte des Phéniciens. Ce commerce s'étendait jusque sur la côte occidentale du golfe Persique (2). Les Phéniciens trouvaient dans l'Arabie les denrées de l'Orient et les répandaient de là dans tout l'Occident. Ce n'étaient pas seulement les riches produits de l'Inde et de la Chine, la soie, le coton, les épices, qui faisaient l'objet de ce trafic. Les Perses avaient gardé de leur vie nomade la passion de la chasse; ils y employaient les chiens indiens, race grande et forte. Un satrape de Babylone consacrait exclusivement à l'entretien de ses meutes quatre grands bourgs, exemptés de tout autre tribut (3). L'Inde se repliait en vain sur elle-même, fuyant le contact de

(1) *Genèse*, XXXVII, 25, 28. — *Movers*, T. III, p. 236, ss.
(2) *Movers*, T. III, p. 129, ss., 272, ss.
(3) *Aelian.*, De nat. anim., IV, 19. — *Herod.*, I, 192.

l'étranger; le goût du luxe et du plaisir força les barrières religieuses, et mit les Indiens en rapport avec l'humanité. Espérons que le commerce achèvera l'œuvre qu'il a commencée. La conquête et les missions n'ont pas réussi à briser l'antique organisation de l'Inde; l'esprit commercial sera plus puissant. Il y a un peuple qui est devenu le facteur de l'univers à la place de Tyr et de Carthage : les Anglais paraissent appelés à la haute mission de porter la culture européenne dans l'Orient et d'unir les deux mondes.

Il y avait encore dans l'antiquité une autre nation qui formait comme un monde à part. Pour mieux s'isoler, les Égyptiens défendirent l'accès de leurs ports aux étrangers. Mais les besoins et les intérêts rapprochent ceux que des institutions contraires à la nature voudraient séparer. Les Phéniciens tiraient de l'Égypte une partie des denrées nécessaires à leur subsistance; l'industrie égyptienne leur fournissait des produits précieux. Ces relations remontent aux temps les plus reculés; *Homère* en parle. *Hérodote* dit que le premier trafic des Tyriens consista à transporter chez les différentes nations les denrées de l'Égypte et de l'Assyrie (1). De son côté, l'Égypte avait besoin des produits de l'étranger, pour embaumer ses momies : l'Éthiopie, l'Arabie et l'Inde les lui fournissaient, par l'intermédiaire des marchands de Tyr. Les Égyptiens n'étaient pas toujours préoccupés de la pensée de l'autre monde; sur les bords du Nil comme ailleurs, les fêtes religieuses devenaient l'occasion de réjouissances et souvent de véritables orgies. Si nous en croyons les monuments, les Égyptiens étaient de grands buveurs et les femmes ne le cédaient guère aux hommes. Les Phéniciens leur fournissaient les meilleurs vins, et en si grande quantité que des caravanes considérables en faisaient l'objet de leur trafic deux fois par an (2). Ils finirent par avoir des établissements fixes en Égypte; les Pharaons leur abandonnèrent tout un quartier de la ville de Memphis (3), ainsi que cela se pratiqua au moyen-âge

(1) *Odyss.*, XIV, 288. — *Herod.*, I, 1. — *Movers*, liv. III, ch. 2, et T. III, p. 314, ss.

(2) *Movers*, T. III, p. 89, s., 314, ss.

(3) *Herod.*, II, 112. Cet usage est général en Orient; il date de la plus haute antiquité (*Movers*, T. I, p. 49).

pour les Génois et les Vénitiens. La race active des marchands de Tyr exploita l'aversion que les Égyptiens montraient pour le commerce; l'Égypte, si admirablement située pour de vastes relations commerciales, leur servait de point de départ pour communiquer avec l'Afrique, la Grèce, les îles de la Méditerranée, l'Italie, l'Arabie, l'Éthiopie et l'Inde. Ces liaisons ne furent pas sans influence sur la culture des deux peuples, comme nous l'avons dit ailleurs.

Les nombreuses colonies phéniciennes qui occupaient les côtes de l'Afrique faisaient un trafic considérable avec les produits de ce riche continent; grâce aux tribus nomades, elles pénétrèrent au-delà du désert jusque dans l'intérieur de l'Afrique.

Nous avons peu de notions sur les rapports des Phéniciens avec l'Asie orientale. Leurs liaisons avec les grands empires qui s'élevèrent dans l'Orient prouvent cependant l'existence d'un commerce suivi. Quand la Phénicie fut conquise par les Babyloniens et par les Perses, les vainqueurs abandonnèrent aux marchands de Tyr l'exploitation des relations commerciales qui existaient entre les diverses parties de l'Asie; les derniers conquérants étaient si peu jaloux de prendre part à ce trafic, qu'ils entravèrent même la navigation des Babyloniens (1).

Les prophètes hébreux nous donnent quelques indications sur les rapports des Phéniciens avec le Nord de l'Asie : « Thubal et Mesçec, dit *Ezéchiel*, ont négocié avec toi, faisant valoir ton commerce en vendant des hommes et des vaisseaux d'airain » (2). Le siége de ce trafic était dans les contrées situées entre la mer Noire et la mer Caspienne. Ainsi, déjà dans l'antiquité, les pays du Caucase avaient le triste privilége de fournir les harems de l'Orient. Ce n'était pas seulement dans les pays caucasiens que se faisait le commerce d'esclaves; il embrassait le monde entier. Il n'y avait point de négoce plus important ni plus lucratif. Il fallait aux Phéniciens des myriades d'esclaves pour leurs innombrables vaisseaux et pour le service de leurs colonies. Partout, dans le monde ancien, les esclaves étaient un objet de première nécessité ou de

(1) *Heeren*, Phénic., Sect. I, ch. 4.
(2) *Ézéchiel*, XXVII, 13.

luxe. Les Phéniciens étaient les grands fournisseurs de chair humaine. Dans les temps reculés, nous voyons les pirates enlever les hommes, soit par la ruse, soit par la force; même dans un âge relativement civilisé, il y avait à Tyr de cupides trafiquants qui tenaient des brigands à leur solde, pour leur procurer des enfants et de jeunes filles. La guerre était le marché d'esclaves le plus abondant et le plus profitable : les soldats vendaient souvent leurs prisonniers pour un coup de vin. Aussi rencontrait-on les Phéniciens à la suite de toutes les armées, comme une troupe d'oiseaux de proie : ils accompagnèrent Alexandre jusque dans l'Inde. Dans la guerre des Maccabées, le général syrien mit d'avance les captifs israélites en vente; il se présenta plus de mille marchands pour profiter de cette bonne fortune. La quantité de prisonniers était parfois telle, que les Phéniciens achetaient des esclaves à soixante et quinze centimes pièce : mais s'ils achetaient pour rien, ils revendaient cher : c'était une affaire d'or.

Oserons-nous ajouter que ce honteux trafic contribua plus que tout autre à mêler les peuples? Or, les hommes ne se mêlent jamais sans qu'il résulte de leur contact une influence civilisatrice. Il faut donc nous arrêter encore sur le commerce d'esclaves, quelque criminel qu'il soit. Les Syriens étaient recherchés chez les Grecs et les Romains : c'étaient d'excellents serviteurs, un peu mous et indolents, mais intelligents et obséquieux; ils étaient si nombreux, que le nom de Syrien servait à désigner les esclaves. Les malheureux descendants d'Israël furent répandus dans le monde comme esclaves, avant d'être dispersés comme nation : les conquêtes répétées de la Palestine multiplièrent les prisonniers juifs à ce point que les marchands phéniciens ne trouvèrent plus d'acheteurs. Ce que nous disons des Syriens et des Israélites, est vrai de tous les habitants de l'Asie occidentale : des milliers de Lydiens, de Phrygiens, de Cariens, de Mysiens furent transportés en Grèce et en Italie. De leur côté, les Grecs fournissaient un large contingent dans la grande consommation d'esclaves que les anciens faisaient : depuis la plus haute antiquité, les belles femmes de la Grèce étaient une des marchandises les plus recherchées. Chez les Hébreux, les concubines portaient un nom qui dénote leur origine hellénique.

Les Grecques figuraient en grand nombre dans les harems de l'Orient [1].

Ainsi l'Orient et l'Occident se mêlaient sans cesse et se touchaient par les relations les plus intimes. Cet immense mouvement dans les populations était une suite de l'esclavage : preuve aussi convaincante que triste de l'axiome, qu'il n'y a point de mal absolu. Mais si nous constatons que l'esclavage a été à certains égards un élément de civilisation, est-ce à dire qu'il faille excuser et justifier la servitude? Nous joindrons au contraire notre voix à celle des prophètes hébreux : ils reprochent ce honteux trafic aux marchands de Tyr; ils prédisent à ces avides spéculateurs qu'en expiation de leur crime, leurs propres enfants seront vendus à l'étranger [2]. La prophétie s'accomplit; mais le crime n'était pas seulement celui des Tyriens, l'antiquité tout entière était coupable : c'est pour avoir méconnu les droits de l'homme, que le monde ancien a été condamné à périr.

§ II. *Colonies* [3].

I.

Le commerce des Phéniciens se faisait avec toutes les parties de la terre. Comment de faibles cités parvinrent-elles à étendre leurs relations depuis le nord de l'Europe jusque dans l'Inde? La puissance des peuples de l'antiquité se propageait par deux voies, la guerre et les colonies. Les colonies sont aussi anciennes que les premières sociétés; des colons sortirent de l'Inde, de l'Éthiopie et de l'Égypte. La colonisation, qui ne fut qu'un accident dans la vie des théocraties, était une condition d'existence pour les nations commerçantes. Une petite peuplade n'aurait pu se répandre sur le monde entier, si elle n'avait trouvé des points d'appui partout où l'appelaient les besoins de son trafic. Les colonies des Phéniciens embras-

(1) *Movers*, die Phoenizier, T. III, p. 70, ss.

(2) *Joël*, III, 8, 11. — *Amos*, I, 9.

(3) *Heeren*, Phéniciens. ch. 2; Babyloniens, ch. 2. — *Movers*, T. II, 2e partie.

sèrent, comme leurs relations commerciales, presque toute la terre connue des anciens [1].

La tradition sur les voyages de l'Hercule tyrien nous a fait connaître la direction des établissements phéniciens et leur bienfaisante influence. Dans le commerce asiatique, les Phéniciens ne paraissent qu'en seconde ligne : ils s'allient aux Hébreux et aux Arabes, ils sont les facteurs des Babyloniens et des Perses. Il n'en était pas de même du monde occidental : il était ouvert aux hardis explorateurs des mers. Ils pouvaient se déployer à leur aise sur les côtes d'Afrique et d'Espagne, dans les îles de la Méditerranée ; ils n'y rencontraient pas de ces monarchies conquérantes qui les entravaient en Asie. C'est aussi au milieu des Barbares que les Phéniciens étaient appelés comme agents de civilisation. Suivons-les dans leurs conquêtes guerrières tout ensemble et pacifiques.

La fondation des premières colonies se perd dans les temps mythiques. Les colons phéniciens passèrent la mer plus de quinze siècles avant l'ère chrétienne [2]. L'île de Chypre fut sans doute un des premiers siéges de leurs établissements. Elle touche à la Phénicie, au point que les cerfs passèrent, dit-on, du continent dans l'île, attirés par les gras pâturages. Aussi renommée pour sa fertilité que l'Égypte, Chypre offrait de plus aux navigateurs des cèdres qui rivalisaient avec ceux du Liban ; elle avait encore l'avantage de servir de première station aux Phéniciens dans leurs courses maritimes. L'on conçoit donc que ceux-ci en aient ambitionné la possession. Si nous en croyons une tradition suivie par Virgile, l'île aurait déjà été conquise par un roi de Sidon [3]. Les Phéniciens occupèrent également Rhode, de même que les autres îles de l'Archipel. Cette colonisation se fit à une époque où les Grecs n'avaient pas encore pris l'essor admirable qui porta la culture hellénique sur toutes les côtes de la Méditerranée. Lorsque les migrations des Ioniens et des Doriens se dirigèrent vers l'Asie Mineure, les races entreprenantes de la Grèce prirent le dessus

(1) *Q. Curtius*, IV, 4, 20 : « Coloniæ certe ejus paene orbe toto diffusæ sunt. »
(2) *Heeren*, p. 41. — *Movers*, T. II, 2, p. 129, s.
(3) *Movers*, T. II, 2, p. 203, ss.

sur les marchands de la Phénicie. Cependant leur colonisation ne resta pas stérile : l'esprit industrieux des colons se communiqua aux indigènes. *Hérodote* vit encore à Thasos les puits et les galeries des mines que les Phéniciens y avaient ouverts (1). Ils bâtirent des villes sur la Mer Noire et la Propontide; ces côtes inhospitalières étaient d'une importance capitale pour un peuple commerçant, parce que là aboutissaient les routes qui communiquaient avec le lointain Orient. Ce furent les Phéniciens et non les Grecs, comme on le croit d'ordinaire, qui y jetèrent les premières semences de la civilisation (2).

Les Étrusques ne permirent pas aux Phéniciens de fonder des établissements en Italie. La Sicile les attira par la fertilité de son sol; sa position géographique en faisait une station pour les marchands qui naviguaient vers l'ouest. Les Phéniciens y fondèrent des colonies dès le treizième siècle avant notre ère; ils occupèrent tous les points de l'île qui pouvaient favoriser leur commerce et leur navigation. Quand la rivalité des Grecs les força à se replier sur la côte occidentale de l'île, ils ne cédèrent pas sans lutter. Les Carthaginois continuèrent ce duel sanglant; mais là où les Hellènes se montrent, la race phénicienne est obligée de reculer (3). Les ports commodes de Malte étaient un attrait pour les marins sidoniens : les Carthaginois les remplacèrent, et la nation que l'on appelle la Carthage moderne n'a point manqué de s'emparer de ce poste important. La Sardaigne avait pour les Phéniciens la même utilité que le Cap de Bonne Espérance pour les navigateurs qui vont aux Indes; ils s'y arrêtaient pendant leurs voyages aux colonnes d'Hercule : la capitale de l'île est une cité phénicienne. Les Tyriens propageaient leur culte sanguinaire en même temps que leur civilisation (4); on rapporte aux adorateurs de Baal l'origine des horribles sacrifices qui firent passer le *rire sardonien* en proverbe (5).

(1) *Herod.*, II, 44; VI, 46, 47.

(2) *Movers*, T. II, 2, p. 286, ss.

(3) *Movers*, T. II, 2, p. 309, ss.

(4) *Movers*, T. I, p. 299, 301. — *Boettiger*, Kunstmythologie, T. I, p. 355.

(5) Σαρδάνιος γέλως. Un auteur grec, cité par *Suidas* (h. v.), dit que les Sardes immolaient les plus beaux prisonniers à Saturne : les victimes, comme les Indiens

Les îles Baléares, que les Phéniciens occupèrent également, nous conduisent vers l'Espagne, le Pérou de l'antiquité. La péninsule était autrefois le pays le plus riche de la terre en mines : les premiers navigateurs qui y débarquèrent, trouvèrent, dit-on, une telle quantité d'argent que, ne pouvant le charger sur leurs bâtiments, ils en fabriquèrent tous leurs ustensiles, jusqu'aux ancres des vaisseaux (1). Pendant des siècles, les Phéniciens eurent le monopole de ce commerce lucratif, source de leurs richesses et de leur puissance. Ils couvrirent l'Espagne de colonies : d'après *Strabon*, plus de deux cents villes étaient d'origine asiatique. La colonisation fut une conquête. Comment des marchands purent-ils conquérir un pays qui coûta tant de combats aux Romains? Les armées mercenaires servirent aux Phéniciens comme aux Carthaginois à étendre leur domination. La belle Andalousie fut le siége principal de leurs établissements : dans ces heureuses contrées où les poëtes placèrent les Champs Élysées, s'élevèrent les villes célèbres de Malaca, de Cartéïa; la plus illustre de toutes, Gadès, fondée plus d'un siècle avant la guerre de Troie, a survécu à toutes les révolutions politiques et compte aujourd'hui ses années d'existence par milliers. Gadès était le point de départ de la navigation des Phéniciens dans le nord de l'Europe; le voile dont ils couvraient ces lointaines excursions ne nous permet pas de les suivre sur les côtes où ils allaient chercher l'ambre et l'étain.

Revenons sur nos pas et accompagnons les infatigables navigateurs de Tyr en Afrique. Les relations des Phéniciens avec l'Égypte remontent aux temps les plus reculés. Ils formaient la marine des Pharaons dans leurs expéditions asiatiques; d'après les mythes grecs, ils servirent d'intermédiaires entre la terre du Nil et la Grèce; enfin ils furent les facteurs du commerce égyptien avec l'Orient. Leurs établissements en Égypte étaient si considérables, qu'ils donnèrent naissance à des villes. L'Afrique occidentale fut le siége

de l'Amérique du Nord, pour montrer leur courage et braver les vainqueurs, s'embrassaient et riaient au milieu des tourments. *Timée* (fragm. XXVIII, dans les *Fragm. Hist. græc.*) donne une autre explication de cette expression proverbiale ; mais ce sont toujours les sacrifices sanglants qui en forment le fond.

(1) *Aristot.*, De Mirabil., c. 135. — Cf. *Diodor.*, V, 35.

par excellence de la colonisation phénicienne. Une partie de ses côtes étaient tellement renommées par leur fertilité fabuleuse, que les mythologues et les poëtes y placèrent le jardin des Hespérides. Les Phéniciens y bâtirent des villes par centaines : sur les côtes seules de la Mauritanie, il y avait trois cents de leurs colonies, au rapport d'*Eratosthène*, le savant bibliothécaire d'Alexandrie. Parmi les villes phéniciennes, il y en avait qui rivalisaient de magnificence avec Rome : Leptis payait aux Carthaginois un tribut plus considérable que les revenus que le Grand Roi tirait de la Phénicie entière. La puissance de Carthage surpassa celle de toutes ces colonies : elle osa disputer l'empire du monde au peuple roi (1).

Le commerce de l'Orient était en grande partie dans les mains des Phéniciens. Ils couvrirent la route commerciale de l'Euphrate de leurs factoreries et de leurs villes. Les côtes de la mer qui longe la Phénicie jusque vers l'Égypte furent occupées par les marchands de Sidon et de Tyr. Ils avaient sans doute des stations dans le golfe Arabique; on en rencontre jusque dans le golfe Persique : les îles de Tyr ou Tylos et d'Aradus rappellent la mère patrie ; il s'y trouve encore aujourd'hui des restes d'institutions et d'édifices phéniciens (2).

II.

Quels furent les rapports des colonies phéniciennes avec leurs métropoles? Au moment où elles paraissent dans l'histoire, elles sont indépendantes : faut-il attribuer cette liberté à des idées systématiques? Ce serait le premier exemple d'un peuple commerçant qui aurait laissé la liberté aux colons sortis de son sein : mais peut-on supposer dans l'enfance des sociétés une politique que les peuples modernes se refusent encore à suivre? Le défaut de documents historiques ne permet pas de déterminer avec exactitude les liens primitifs des colons avec la mère patrie ; toutefois le peu de témoignages qui nous restent, combinés avec les causes de la

(1) *Movers*, T. II, 2, p. 442, ss.; 492, ss.; 525, ss.
(2) *Movers*, T. II, p. 147, ss.

colonisation, suffisent pour donner la conviction que le système colonial des Phéniciens était, comme celui de tous les peuples commerçants, fondé sur l'intérêt et non sur la générosité.

Les premières colonies furent des émigrations provoquées par la conquête. Dès la plus haute antiquité, la Palestine fut le théâtre d'invasions incessantes; les vaincus, dépouillés, allaient chercher des terres ailleurs. Les établissements qu'ils créèrent étaient étrangers au commerce; tout au plus peut-on dire qu'ils frayèrent la voie aux futurs colons. Ces premiers émigrants ne conservèrent aucun lien avec la Phénicie(1). Vers le quinzième siècle avant notre ère s'ouvre la colonisation proprement dite; elle est due à des causes politiques autant qu'à l'esprit commercial. Le peuple, formé des habitants primitifs réduits en servage, était durement exploité par une aristocratie qui à l'avidité du trafiquant joignait l'esprit oppressif de la théocratie. Déjà dans les cités phéniciennes commence la lutte acharnée entre la noblesse et la plèbe qui plus tard ensanglantera les républiques grecques. Pour prévenir les insurrections ou pour les calmer, les chefs de l'État fondaient des colonies où la population surabondante trouvait la richesse et la puissance qui lui manquaient dans la mère patrie. Ces colonies étaient dépendantes par leur nature, et soumises probablement au payement d'un tribut (2).

Outre ces établissements systématiques, il y avait encore des colonies volontaires. Ceux qui succombaient dans les luttes civiles quittaient le sol natal pour se créer ailleurs une patrie organisée suivant leurs intérêts ou leurs passions : c'est à une émigration pareille, sortie du sein de l'aristocratie, que Carthage dut sa seconde fondation (3). La Phénicie n'avait aucun droit à réclamer sur cette classe de colons(4). Cependant ils conservaient des relations de

(1) *Movers*, T. II, 2, p. 7 et 127, ss.

(2) *Justin.*, XVIII, 3. 4. — *Aristot.*, Polit., VI. 3, 5. — *Sallust.*, Jug., 19.

(3) *Justin.*, XVIII, 4. 6. — *Movers*, II, 1, p. 352-356, 546, ss.

(4) *Sallust.*, Jug., 19. — *Movers* (die Phoenizier, T. II. 2, p. 53 et 55) dit que toutes les colonies étaient considérées comme sujettes de la mère patrie. Dans cette opinion, il n'y aurait aucune différence entre les émigrations volontaires et les colonies fondées par l'État : ce qui n'est pas croyable.

parenté et de religion avec leurs métropoles. Les Phéniciens refusèrent de suivre Cambyse contre les Carthaginois(1); il faut que les liens du sang qu'ils invoquèrent aient paru bien sacrés, puisque le farouche conquérant, qui avait foulé aux pieds les croyances de l'Égypte, céda aux scrupules religieux des Phéniciens. De son côté Carthage, devenue la reine des mers, n'oublia jamais qu'elle était la fille de Tyr. Les Carthaginois envoyaient à l'Hercule tyrien la dixième partie de leurs revenus et du butin fait sur l'ennemi; la prospérité leur fit quelquefois négliger ce pieux devoir, mais les malheurs de la guerre les ramenaient au repentir, et alors ils dépouillaient leurs propres temples pour honorer le dieu protecteur de la race phénicienne (2). Ces relations filiales subsistèrent jusqu'à la ruine de Carthage. Alexandre trouva à Tyr une députation carthaginoise : elle était venue célébrer les sacrifices annuels auxquels les colons avaient l'habitude d'assister pour témoigner leur piété et leur reconnaissance. Les Tyriens comptaient sur le secours de leur colonie, lorsqu'ils se décidèrent à braver la puissance du vainqueur de l'Asie, mais la fortune d'Alexandre l'emporta; Carthage ne put qu'ouvrir ses murs aux femmes, aux enfants et aux vieillards que les malheureux assiégés y envoyèrent comme dans un asile assuré (3).

III.

Ainsi, même chez les peuples commerçants, les colonies devinrent une image des liens que le sang crée entre parents(4). La colonisation phénicienne n'est pas indigne de figurer la future association de la grande famille humaine. Malheureusement le génie sombre et dur de la métropole passa aux colons : la tache des sacrifices humains obscurcit la lumière que les navigateurs de Tyr communiquèrent aux peuples étrangers. Ajoutez à cela l'esprit jaloux et

(1) *Herod.*, III, 19.

(2) *Polyb.*, XXXI, 20, 12. — *Diodor.*, XX, 14; XIII, 108. — *Justin.*, XVII, 7. — *Münter*, Religion der Karthager, p. 52-55.

(3) *Q. Curt.*, IV, 2. — *Diodor.*, XVII, 40, 41.

(4) Les monnaies de Tyr et de Sidon qualifient les métropoles de *mères* des villes fondées par les émigrants (*Movers*, II, 1, p. 119-121).

étroit du trafiquant. Pour se réserver le monopole du commerce lucratif qu'ils faisaient avec les pays barbares, ils répandaient des récits fabuleux sur les dangers qui attendaient le navigateur téméraire dans ces contrées lointaines (1). Les *mensonges phéniciens* passèrent en proverbe. Tout n'était pas imaginaire dans les périls auxquels s'exposaient les marchands ; mais il faut avouer que c'était souvent l'avidité mercantile qui les créait. On dit que les Phéniciens coulaient les vaisseaux étrangers à fond et jetaient les équipages à la mer (2). Cela paraît presque incroyable : cependant leur réputation de cruauté était si bien établie, que les anciens rapportaient l'origine de leur nom aux crimes dont ils se rendaient coupables (3). Pour écarter la concurrence, ils allaient jusqu'à ruiner leurs propres établissements. « Les Phéniciens, dit *Eusèbe*, gardaient leurs possessions avec une jalousie excessive; afin d'empêcher les communications avec l'étranger, ils dévastaient les territoires voisins et détruisaient les villes » (4). Ainsi là où s'élevait une colonie phénicienne, il se faisait un désert! Cela prouve combien il est vrai de dire que le commerce était une guerre dans l'antiquité, ce qui doit nous réconcilier avec les conquérants. Les Phéniciens bâtirent à la vérité plus de villes qu'ils n'en ruinèrent, mais les Alexandre et les César fondèrent aussi plus qu'ils ne détruisirent.

Le commerce était pour les Phéniciens une cause de division plutôt que d'union. Rien ne le prouve mieux que leurs relations avec les Grecs. Ils initièrent la Grèce à la civilisation ; leurs colonies se touchaient, cependant il n'y a aucune trace d'alliance entre les cités commerçantes des deux peuples (5). Les Phéniciens, forcés de se retirer devant les Grecs, leur abandonnèrent les établissements qu'ils avaient fondés sur les côtes de l'Asie Mineure et de la Mer Noire; mais la jalousie engendra chez eux une haine profonde qui

(1) *Strab.*, lib. III, fine.

(2) *Movers*, T. II, 2, p. 42.

(3) *Aristote* (De mirabil., 144) le dérive de φονεύειν, αἱμάσσειν. D'autres (*Etym. M.* vo Φοίνιξ) le dérivent de φόνος, φόνοι.

(4) *Euseb.*, De Theophania, II, 67. — *Movers*, T. II, 2, p. 42 s.

(5) *Movers*, T. I, p. 50.

éclata lorsque les Barbares de l'Asie voulurent asservir la Grèce. *Herder* reproche avec amertume aux Carthaginois d'avoir fait alliance avec Xerxès contre les Grecs; il oublie les trois cents vaisseaux tyriens qui combattirent à Salamine dans les rangs des Perses. On dirait que les Phéniciens pressentaient que la race hellénique était destinée à ruiner leur patrie.

Alexandre porta un coup mortel à Tyr par la fondation d'Alexandrie. Le commerce prit une nouvelle direction; Tyr eut le sort qui frappa Venise et Gênes après la découverte de la route des Indes. Ces révolutions dans les relations commerciales sont-elles l'ouvrage d'une aveugle fatalité? Pourquoi Tyr fait-elle place à Alexandrie? Le monde ancien doit être préparé au christianisme. C'est de l'Orient que viendra la lumière qui éclairera l'humanité. Le génie d'Alexandre pressent les desseins de Dieu; la ville qui porte son nom est comme un anneau entre les deux mondes: les dogmes de l'Orient et les doctrines philosophiques de la Grèce s'y donnent rendez-vous et préparent la voie à Jésus-Christ.

LIVRE SECOND.

LES CARTHAGINOIS.

CHAPITRE I.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

Carthage est la fille de Tyr, mais la colonie a de beaucoup surpassé la puissance de la mère patrie : en prenant cet accroissement, est-elle restée fidèle à l'esprit de la métropole? Les écrivains modernes sont plus favorables aux Phéniciens qu'aux Carthaginois ; on dirait que la haine de Rome poursuit sa malheureuse rivale jusque dans l'histoire. *Herder* s'est fait l'organe de l'opinion dominante. L'historien philosophe ne reconnait aucune valeur à Carthage : il y voit un petit nombre de familles, des marchands barbares, riches, combattant à l'aide de mercenaires pour accroître leur monopole et usurpant l'empire de tous les pays qui pouvaient servir à leurs spéculations. Les Carthaginois, dit-il, n'ont contribué en rien aux progrès du genre humain : « Ils ont répandu peu de culture en Afrique ; que leur importait de propager la civilisation? Leur seul but était d'amasser des trésors. Toute la conduite de ce

peuple dans les pays étrangers témoigne de la dureté et de l'avarice d'une cité aristocratique qui ne cherchait rien que lucre et servitude africaine. Ils paraissent comme alliés barbares d'un Barbare contre un peuple grec, et ils se montrèrent toujours dignes de ce rôle. Sélinonte, Himère, Agrigente, Sagonte et en Italie plus d'une riche province furent détruites ou dévastées par eux; tout leur commerce égoïste ne vaut pas les flots de sang qu'ils ont fait couler dans la belle Sicile » (1).

Ce jugement est trop sévère. Nous concevons que le généreux écrivain n'éprouve aucune sympathie pour une aristocratie marchande qui fait des conquêtes par esprit de lucre. Mais l'égoïsme mercantile est le propre de tout état commerçant. *Herder* reconnaît les bienfaits du commerce phénicien malgré cette tache; pourquoi ne rend-il pas la même justice aux Carthaginois? Les anciens étaient plus logiques dans leurs antipathies; ils ne séparaient jamais Tyr de Carthage dans leurs invectives contre la race punique. La religion sanguinaire des Carthaginois était celle de la métropole. Les *conventions phéniciennes* étaient devenues proverbiales avant la *foi punique*. La jalousie et la haine inspiraient la politique commerciale de Tyr aussi bien que celle de Carthage. Le gouvernement carthaginois était aristocratique, comme celui de la mère patrie. L'aristocratie avait le monopole des magistratures; les fonctions finirent par être vénales, et le mal s'aggravant avec la décadence de la république, l'argent devint le dieu des Carthaginois; ils arrivèrent à ce degré d'égoïsme que la ruine même de l'État ne les touchait qu'autant qu'elle lésait leurs intérêts privés (2).

Carthage est donc l'image de la mère patrie; elle ne fit que déployer sur un plus vaste théâtre les défauts et les qualités de la race phénicienne. Il n'y a pas même entre la métropole et la colonie la différence que *Herder* supposait. Les Phéniciens ont été conquérants aussi bien que les Carthaginois. Si les colons se laissèrent entraîner dans cette voie jusqu'à disputer l'empire du monde à

(1) *Herder*, Ideen, XII, 4.
(2) *Liv.*, XXX, 44.

Rome, c'est que des circonstances heureuses, ou si l'on veut funestes, les y poussèrent. Établis dans un immense continent, pouvant disposer de populations guerrières, ayant à leur portée les îles les plus fertiles et les plus favorables aux relations commerciales, ils cédèrent fatalement à l'esprit de conquête qui domine dans l'antiquité. Mais les Carthaginois n'eurent pas d'âge héroïque comme les Grecs; ils ne furent pas animés par la haute ambition qui inspirait les Romains; leurs guerres étaient des spéculations de commerce. L'esprit commercial eut une déplorable influence sur la politique de Carthage. Il n'y a rien de plus fameux dans l'histoire du droit international que la *foi punique* (1). *Montesquieu* dit que la victoire décida s'il fallait dire la *foi punique* ou la *foi romaine*. L'illustre écrivain a voulu venger la mémoire des vaincus. Cependant il y a quelque chose de vrai dans le rapport que *Cicéron* établit entre les occupations des Carthaginois et leur mauvaise réputation (2): les habitudes mercantiles ne sont pas de nature à nourrir la bonne foi (3).

Il y a encore une autre accusation qui pèse sur la mémoire des Carthaginois; au milieu d'un âge barbare, ils se distinguèrent par leur barbarie (4). Un célèbre historien voit dans cette cruauté une espèce de contradiction avec les mœurs d'un peuple commerçant (5). Les crimes dont une compagnie de marchands s'est rendue coupable dans l'Inde prouvent malheureusement que la soif de l'or est un instinct plus féroce que la barbarie elle-même. Peut-être aussi l'Afrique a-t-elle excité les mauvaises passions des Phéniciens. Le contact de cette même race nomade avec laquelle Carthage s'est mêlée a parfois rendu barbares les soldats les plus humains de l'Europe moderne; si la cruauté a été contagieuse pour les Fran-

(1) Les témoignages abondent sur la perfidie de la race carthaginoise. Voyez les citations dans *Hendreich*, Carthago, p. 110, sqq.

(2) *Cicer.*, pro Scauro, 14; — De leg. agrar., II, 35.

(3) *Polyb.*, VI, 52, 2 : παρὰ Καρχηδονίοις οὐδὲν αἰσχρὸν τῶν ἀνηκόντων πρὸς κέρδος.

(4) Voyez les témoignages des anciens sur la cruauté des Carthaginois dans *Hendreich*, Carthago, I, 2, 1 (p. 117, sqq.).

(5) *J. de Muller*, Hist. Univ., II, 9.

çais, comment ne l'eût-elle pas été pour un peuple que sa religion portait à l'inhumanité?

Les Carthaginois tenaient l'usage des sacrifices humains de la mère patrie. La pitié s'alliait quelquefois à la cruauté : les parents riches achetaient secrètement des enfants et les immolaient comme les leurs. Mais cette supercherie ne satisfaisait pas le dieu sanguinaire de Carthage. Agathocle, après avoir défait les armées carthaginoises, campa sous les murs de la ville. Une terreur superstitieuse s'empara des assiégés; se reprochant leur fraude, ils décrétèrent une grande solennité. La statue de Baal, toute rouge du feu qu'on y allumait, reçut dans ses bras deux cents enfants, choisis dans les familles les plus illustres; les citoyens, en butte à des accusations, offrirent de leur côté leurs enfants qui n'étaient pas moins de trois cents (1). En vain Gélon, légitimant sa victoire par l'humanité, défendit ces affreux sacrifices (2); les derniers descendants des Carthaginois les pratiquaient encore sous l'empire romain (3). Un peuple qui n'avait pas d'entrailles pour ses enfants, pouvait-il respecter la nature humaine dans les étrangers? Les marchands carthaginois considéraient les hommes avec lesquels ils trafiquaient comme une matière à profit, les peuples qui gênaient leur commerce comme un obstacle qu'il fallait renverser à tout prix, les vaincus comme un objet d'exploitation.

Carthage subit à son tour la loi du plus fort. A-t-elle passé sur la terre sans laisser d'autre souvenir qu'un nom? Une cité dont les relations commerciales embrassaient une grande partie de la terre connue des anciens, a dû avoir une haute mission. Son rôle est moins brillant que celui de la Grèce, moins élevé que celui du peuple roi. L'humanité compte des héros parmi les Grecs et les Romains; à Carthage, on ne rencontre guère que des marchands habiles. Mais la société a aussi besoin d'agents matériels : à côté des conquérants civilisateurs, des philosophes et des artistes, les

(1) *Diodor.*, XX, 14.

(2) *Plutarch.*, Reg. Apophtegm., Gelon, n° 1. — *Id.*, De sera numin. vindicta, c. 6. — *Justin* (XIX, 1) rapporte que Darius défendit aussi aux Carthaginois d'immoler des victimes humaines.

(3) *Tertullian.*, Apolog., c. 9.

commerçants ont droit à une place comme ouvriers de la civilisation. Le marchand l'emportera même un jour sur le guerrier; sa mission sera plus grande, à condition qu'il l'accomplisse dans un esprit d'unité. Ne demandons pas cet idéal aux anciens; n'accusons pas Carthage d'avoir manqué à la tâche glorieuse qui lui semblait assignée par la nature. Sortie de l'Asie, établie sur une côte que la mer détache à peine de l'Europe, Carthage aurait pu devenir le lien de l'Orient et de l'Occident. Mais l'antiquité, âge de lutte violente, ne songeait pas à associer les hommes. Si les peuples commerçants ont rapproché les pays les plus éloignés, c'est en quelque sorte malgré eux : l'égoïsme, le plus mauvais des instincts, est devenu dans les mains de Dieu un moyen de préparer la future unité humaine.

CHAPITRE II.

LE DROIT DES GENS.

§ I. *Conquêtes.*

L'esprit commerçant est envahisseur aussi bien que le génie guerrier. Ne voyons-nous pas de nos jours la nation qu'on a appelée la Nouvelle Carthage s'établir sur tous les points du globe, soit par les armes, soit par les colonies? Les Tyriens émigrés étaient dans une situation admirable pour satisfaire cette ambition; ils avaient devant eux un monde qui attendait un maître; ils s'en emparèrent par droit d'occupation. Le commerce accrut rapidement les forces de la république; elle domina bientôt les indigènes et s'en fit un instrument de puissance. *Heeren* dit que l'aristocratie carthaginoise suivit une politique modérée dans ses conquêtes. L'éloge

n'est guère mérité. Si en Afrique, les possessions de Carthage furent d'une médiocre étendue, c'est parce que les déserts et les populations nomades, aussi mobiles que le sable du Sahara, étaient un obstacle que la nature elle-même posait à ses envahissements. Dans l'Occident, l'ambition des Carthaginois ne connut point de bornes. Lorsqu'ils vinrent en collision avec Rome, la cité marchande possédait un empire plus vaste que le peuple conquérant.

Carthage s'empara de préférence des îles. Ces possessions lui servaient de stations pour son immense commerce et elle pouvait facilement les maintenir sous son autorité au moyen de sa puissante marine. Les Carthaginois étaient maîtres de la Sardaigne et de la Corse. Ils combattirent pendant deux siècles pour la Sicile; bien que la résistance invincible de la race hellénique les empêchât d'en faire la conquête, ils y eurent des établissements considérables. Malte, les îles Baléares, toutes les petites îles du rivage libyen et de la Méditerranée occidentale leur appartenaient. Leurs relations avec l'Espagne furent d'abord pacifiques; ils y entrèrent sur les traces des colonies phéniciennes, et finirent par faire la conquête de toute la Péninsule. Des colons occupèrent les côtes de l'Afrique occidentale. Les Carthaginois s'établirent aussi dans le nord de l'Europe (1).

Comment un peuple de marchands fit-il ces immenses conquêtes? Quoique Carthage ait donné le jour à un guerrier de premier rang, elle-même n'eut jamais le génie de la guerre. Les Carthaginois paraissaient en petit nombre dans les armées, moins pour combattre que pour surveiller leurs soldats de louage et s'assurer qu'ils gagnaient leur argent. C'est pour la première fois que nous rencontrons des armées mercenaires dans l'histoire. Ce système prit naissance dans l'antiquité; il traversa le moyen-âge, et fut pratiqué jusque dans les temps modernes. Quelle a été son influence sur le droit de guerre et sur les relations internationales?

Toute cité commerçante qui veut faire la guerre est obligée d'acheter des soldats. Tyr déjà avait des étrangers à sa solde; les Carthaginois, devenus conquérants tout en continuant à se livrer

(1) *Heeren*, T. I, p. 67-115.

à des occupations pacifiques, ne pouvaient suffire autrement à l'immense consommation d'hommes qu'entraînaient des guerres permanentes. C'est donc aux peuples marchands qu'il faut rapporter l'origine de ce mode de recruter les armées. Les historiens sont unanimes sur les inconvénients des troupes mercenaires. Comme force militaire, dit *Machiavel*, elles coûtent cher et sont surtout redoutables à la nation qui les emploie ; elles marchandent leur sang, quand il s'agit de se battre; vaincues, il leur faut de l'argent pour leur solde et de l'argent pour se consoler de leur défaite ; plus la campagne a été malheureuse, plus elles sont exigeantes, et moins le gouvernement qui les soudoie est en état de payer ni de résister(1). Pour se faire une idée de ce que cette organisation des armées a de funeste, il faut les suivre sur les champs de bataille.

Les philosophes du dernier siècle ont défini les soldats des tueurs à gages; appliquée aux mercenaires, la définition devient une horrible vérité. Ceux qui combattent comme citoyens ou comme sujets conservent un caractère moral; le mercenaire n'est qu'une arme de destruction : tuer est son métier, et il s'en acquitte mieux qu'une machine, parce qu'il y met son intérêt et sa passion. Nous allons assister à l'affreux spectacle des guerres de Sicile ; ne serait-ce pas aux armées mercenaires qu'il faut imputer les horribles cruautés qui les souillent? Tite-Live représente les soldats d'Annibal élevant des ponts avec des digues de cadavres amoncelés, et se nourrissant de chair humaine (2). Nous tenons compte de la haine nationale qui aveugle l'historien, mais il faut qu'il se soit passé des scènes atroces pour que des traditions pareilles aient pu prendre cours. Cependant dans les campagnes de Sicile et d'Italie, les mercenaires étaient contenus par la discipline. Il y eut une guerre où ils purent se livrer sans frein à leurs instincts brutaux; dans un âge où la barbarie était presque un droit, la *guerre des mercenaires* fit horreur à tous les peuples : on l'appela *la guerre inexpiable* (3).

(1) *Machiavel*, le Prince, ch. 12; — *Id.* l'art de la guerre, liv I; — *Id.*, Histoire de Florence, liv. V.

(2) *Liv.*, XXIII, 6.

(3) *Polyb.*, I, 65, 6.

Carthage était épuisée par sa première lutte avec Rome; son trésor étant vide, elle voulut marchander les mercenaires. Les généraux essayèrent en vain de les toucher par la prière; *Polybe* dit que ces hommes étaient plus féroces que les bêtes sauvages. Sept cents Carthaginois tombèrent en leur pouvoir; parmi eux se trouvait Gescon qui avait bien mérité des troupes étrangères; on leur coupa les mains et les oreilles, on leur cassa les jambes et on les jeta vivants dans une fosse. Hamilcar demanda qu'on lui rendît au moins les cadavres; les barbares déclarèrent que tout député serait traité de même; ils proclamèrent comme loi, que tout prisonnier carthaginois serait mis en croix, que tout allié de Carthage serait renvoyé les mains coupées. Alors commencèrent d'horribles représailles. Hamilcar parvint à enfermer un corps de révoltés dans un défilé : de 40,000, il n'en échappa pas un seul (1).

La barbarie et la cruauté sont contagieuses. Quel prix pouvait avoir la vie des mercenaires pour les Carthaginois? C'était un sang vil; ils l'achetaient et ils le répandaient sans autre regret que celui de l'or qu'il coûtait. La guerre, ce terrible appel à la justice de Dieu, était une spéculation pour Carthage : « Elle entreprenait des conquêtes, soit dans l'espoir de trouver de nouvelles mines à exploiter, soit pour ouvrir des débouchés à ses marchandises. Elle pouvait dépenser 50,000 mercenaires dans telle entreprise, davantage dans telle autre. Si les rentrées étaient bonnes, on ne regrettait pas la mise de fonds, on rachetait des hommes et tout allait bien » (2). La révolte de leurs soldats de louage effrayait rarement les Carthaginois; ils avaient un moyen économique de régler leurs comptes. Au-delà de Lipare il y a une petite île appelée *Ostéode*, l'île aux ossements. Six mille mercenaires menaçaient de tourner leurs armes contre Carthage, si l'on ne payait pas leur solde; sur un ordre du sénat, les généraux abandonnèrent les coupables dans une île déserte, où ils périrent tous de faim; comme l'île est petite, elle fut couverte d'ossements : c'est de là qu'elle reçut son nom (3).

(1) *Polyb.*, I, 66, 5; I, 67, 6; I, 80, 81; I, 82, 84, 85.
(2) *Michelet*, Histoire romaine, liv. II, ch. 3.
(3) *Diodor.*, V, I.

Oserons-nous dire, après de pareilles atrocités, que le système des armées mercenaires favorisa les relations internationales? *Heeren* remarque que la politique commerciale des Carthaginois n'était pas étrangère à l'emploi des troupes de louage. Des liens se formaient entre les peuples qui fournissaient les soldats et la république qui achetait leurs services. Ces rapports facilitaient le trafic des marchands; ceux-ci rencontraient dans tous les pays des hommes que leur intérêt sinon leur affection attachait à Carthage. Les Carthaginois ne cherchaient que leur profit; mais ce qu'ils faisaient par un sentiment égoïste, n'avait-il pas à leur insu un but plus élevé? Ils prenaient leurs mercenaires, dit *Polybe*, chez des nations diverses d'origine et de langue, afin d'empêcher le concert entre des soldats toujours prêts à se révolter[1]. Les communications que la politique voulait prévenir étaient inévitables; car les armes créent des rapports de confraternité aussi bien que le commerce et les idées. En vain Carthage voulait isoler les peuples, elle les rapprochait malgré elle.

Les Carthaginois avaient à leur solde la moitié de l'Europe et de l'Afrique. On voyait dans leurs armées des hordes de Gaulois à demi nus et des Ibériens habillés de blanc; des Liguriens sauvages à côté des Nasamons et des Lotophages africains; les Carthaginois et les Libyphéniciens s'y rencontraient avec des Grecs et des Italiens. Les Numides du désert, montés sur des chevaux sans selle, formaient une cavalerie redoutable. Des frondeurs des îles Baléares étaient à l'avant-garde. Une foule d'éléphants guidés par des cornacs éthiopiens couvraient le front comme une ligne de forteresses mobiles. Les armées de Carthage rappellent celles des Perses : les unes étaient un assemblage informe des nations de l'Orient, les autres se recrutaient parmi les peuples de l'Occident. L'empire persan commença la fusion des peuples que les conquêtes des Grecs et des Romains devaient achever. La domination de Carthage concourut au même but. Les institutions en apparence les plus funestes ont leur côté utile; quand elles jouent un rôle aussi considérable dans l'histoire que les armées mercenaires, on doit leur reconnaître

(1) *Polyb.*, I, 67, 4. — *Heeren*, T. IV, p. 285, 296.

une mission providentielle, à moins de croire à l'empire absolu du mal. La guerre, que nous maudissons aujourd'hui, était dans l'antiquité l'instrument le plus puissant de la civilisation; le recrutement des armées par des soldats de louage a eu sa part dans le laborieux enfantement de l'unité humaine.

§ II. *Le droit de guerre.*

Les rapports de Carthage avec ses mercenaires nous donnent une idée de son droit des gens. Bien que les peuples anciens ne connussent point l'humanité, l'on trouverait difficilement dans leurs annales une action aussi froidement atroce que celle de l'*île aux ossements*. Si les Perses et les Grecs mêmes étaient cruels, c'est que l'instinct de la destruction ou la passion les poussait au carnage. Les Romains aussi furent étrangers aux sentiments humains, mais la politique leur en tenait lieu; inspirés par la haute ambition de conquérir le monde, ils usaient de la victoire avec modération. Chez les Carthaginois, la cruauté était calcul; c'était comme un élément de l'espèce de commerce qu'ils appelaient la guerre. Cette différence dénote une opposition profonde entre les marchands de Carthage et les populations guerrières de Grèce et d'Italie. Devons-nous en chercher la cause dans la diversité des deux races? (1) Les caractères des nations et les dispositions qui les rapprochent ou les séparent, sont le secret de Dieu; contentons-nous de les constater; c'est en vain que nous essaierions de les expliquer (2).

Les Carthaginois héritèrent de l'antipathie que les Phéniciens éprouvaient pour les Grecs. La première partie de leur histoire est comme un long duel avec la race hellénique; la lutte ne cesse que par l'intervention d'un adversaire plus redoutable. Une des plus anciennes batailles navales dont l'histoire ait conservé le souvenir a été livrée par les Carthaginois ligués avec les Étrusques contre

(1) *Michelet*, Histoire romaine, liv. II, ch. 3.

(2) *Ballanche*, Palingénésie, Préface.

les Phocéens, dont les courses aventureuses inquiétaient les marchands d'Afrique et d'Italie (1). L'issue fut de mauvais augure pour les Carthaginois; les Grecs vainqueurs, mais affaiblis par la victoire, allèrent fonder la célèbre colonie gauloise qui devait un jour profiter de la destruction de Carthage. Depuis lors les hostilités des deux peuples furent permanentes. Quelques traditions sur les rapports des Carthaginois et des Grecs offrent une vive image de la haine qui les divisait. D'après *Justin*, un décret du sénat défendit aux Carthaginois d'apprendre à écrire et à parler la langue grecque, pour les empêcher d'avoir aucun commerce avec les ennemis, sans le ministère d'un interprète (2). Un pareil ordre se concevrait à la rigueur dans un état isolé comme Sparte; il est presque impossible dans une cité commerçante dont les communications avec l'étranger sont journalières. Mais quelle profonde animosité suppose l'idée de cette prohibition! La haine de Carthage éclata, dit-on, lors de l'expédition de Xerxès. Le Grand Roi voulait exterminer les Hellènes; dans ce but il fit alliance avec les Carthaginois. Il fut convenu que ceux-ci feraient la guerre aux Grecs de Sicile et d'Italie, pendant que les Perses attaqueraient la Grèce. Carthage mit trois ans à ses préparatifs; son armée n'était pas indigne de figurer comme auxiliaire de la masse énorme que Xerxès poussa sur la Grèce; elle comptait 300,000 hommes et 200 navires (3). Le silence d'*Hérodote* a porté un historien moderne à ranger cette alliance parmi les fables (4). Nous n'y voyons rien que de très-naturel. Les Perses et les Carthaginois avaient les mêmes ennemis : leur union contre les Hellènes était donc dictée par l'intérêt commun. D'ailleurs les Tyriens figuraient dans l'armée de Xerxès. Maître de la métropole, le Grand Roi avait, ou se croyait du moins un titre à la domination de ses colonies. La haine que la lutte pour la possession de la Sicile alluma entre les Grecs et les Carthaginois expliquerait à elle seule la ligue de ceux-ci avec les ennemis de la Grèce.

(1) *Herod.*, I, 166.
(2) *Justin.*, XX, 5.
(3) *Diodor.*, XI, 1.
(4) *Dahlmann*, Forschungen, II, 1 p. 185 et suiv.).

La Sicile fut comme le rendez-vous des peuples anciens [1]; barbares et commerçants étaient également attirés par la merveilleuse fertilité du sol. Malheureusement les hommes ne se rencontraient dans l'antiquité que pour se combattre : la Sicile devint le champ de bataille des Carthaginois, des Grecs et des Romains. Cette île était d'une haute importance pour les marchands de Carthage; ils n'épargnèrent pas le sang des mercenaires pour en faire la conquête; mais ils y rencontrèrent la race hellénique qui eût été invincible si elle avait été unie. Une lutte longue et sanglante s'engagea entre les deux peuples. Dans aucune guerre peut-être il ne se commit autant d'atrocités; la cruauté africaine provoqua des vengeances; de représailles en représailles, les hostilités prirent un caractère inouï de barbarie. Ce n'est pas sans raison que *Herder* impute à crime aux Carthaginois le sort de Sélinonte, d'Himère, d'Agrigente, de Messine. Écoutons le récit de *Diodore :*

« Après la prise de Sélinonte, les Barbares se répandent dans toute la ville; ils pillent les richesses des maisons, ils brûlent avec les édifices les habitants qui y étaient restés, et poursuivent dans les rues ceux qui s'étaient échappés, égorgeant pêle mêle et sans pitié les enfants, les nourrissons, les femmes, les vieillards. Selon la coutume de leur patrie, ils mutilent même les cadavres; les uns se font une ceinture de mains découpées; les autres montrent des têtes attachées à leurs piques » [2]...

Les ruines de Sélinonte fumaient encore, lorsque la ville d'Himère tomba au pouvoir de Carthage; elle fut complètement rasée. Le général carthaginois ordonna de faire des prisonniers; mais quel était le but de cette apparente humanité? « Il distribua les femmes et les enfants à son armée; quant aux hommes dont le nombre était de trois mille, il les fit conduire dans l'endroit où son aïeul Amilcar avait été tué par Gélon, et là il les fit tous mourir dans d'affreux supplices » [3].

Les Carthaginois entassaient ruines sur ruines. Trois ans après

(1) *Sil. Italic.*, De bell. pun., XIV, 11, sqq.
(2) *Diodor.*, XIII, 57.
(3) *Ibid.*, 62.

la destruction de Sélinonte et d'Himère, ils s'emparèrent d'Agrigente, une des plus riches villes de Sicile : les hommes furent passés au fil de l'épée; on les arrachait même des temples pour leur donner la mort (1). Cette barbarie des Carthaginois n'avait rien d'extraordinaire; leur droit de guerre habituel était de mettre les prisonniers en croix, et de leur infliger des tortures dont il faut détourner les yeux, suivant l'expression de l'historien grec (2). Contre de pareils ennemis, les représailles paraissaient plus qu'un droit; on les considérait presque comme un devoir : il fallait leur apprendre, dit *Diodore*, à écouter à l'avenir les supplications des vaincus. Lorsque Denys déclara la guerre à Carthage, les Grecs firent éclater leur haine contre la race punique; ils pillèrent les possessions des Carthaginois, ils se saisirent de leurs personnes et les comblèrent d'outrages; ils mirent en croix ceux des Hellènes qui n'avaient pas honte de se faire les auxiliaires des Barbares. Les représailles ne firent qu'accroître la rage des Carthaginois : « Après avoir rasé les murs de Messine, Imilcar ordonna à ses soldats de renverser les maisons de fond en comble, de n'y laisser subsister ni briques ni bois, mais de brûler ou de briser tout ce qui s'y trouvait. On se mit de suite à l'œuvre, et bientôt la destruction fut achevée; elle fut si complète, qu'il était impossible de reconnaître les lieux que les habitants avaient occupés ». Les Carthaginois ne furent pas plus humains envers les vaincus ; ils poursuivirent les fuyards sans relâche, en défendant de leur faire quartier : les champs de bataille furent couverts au loin de cadavres (3).

La guerre des deux peuples dura presque deux siècles. Les Carthaginois ne parvinrent pas à s'emparer de l'île entière, et les Grecs n'eurent pas la puissance de les expulser. Ce fut un bonheur pour les populations siciliennes, quand un nouveau compétiteur se présenta et mit fin à ces horribles hostilités. Nous touchons aux guerres puniques. Le sort de Carthage est lié dès lors aux destins de Rome : la lutte des deux républiques appartient à l'histoire du droit international des Romains.

(1) *Diodor.*, XIII, 90.
(2) *Ibid.*, 111.
(3) *Ibid.*, XIV, 46, 53, 58, XV, 17.

§ III. *Condition des vaincus.*

Carthage a-t-elle légitimé ses conquêtes en civilisant les vaincus? On serait porté à croire que les peuples commerçants sont plus propres que tout autre à répandre les bienfaits de la civilisation; mais l'histoire atteste que leur domination est plus oppressive que celle des nations guerrières. L'ambition est un mobile plus noble que l'amour de l'or. Ce fut le désir de la gloire qui inspira à Alexandre l'idée d'établir l'égalité entre les Grecs et les Barbares, et de former une association de tous les peuples. Sans s'élever à cette haute conception, les Romains contribuèrent à la réaliser, en s'assimilant les populations conquises. Les Carthaginois n'exercèrent aucune puissance d'assimilation sur les vaincus; ils ne songèrent jamais à se fondre avec eux; ils ne cherchèrent qu'à les exploiter dans l'intérêt de leur commerce. Telle est la politique de tous les états commerçants, on dirait presque leur incapacité. Il n'y a pas eu de domination plus dure que celle des marchands de Gênes dans la Corse; cette malheureuse île, administrée comme une ferme, mais par un propriétaire incapable, « devint le plus misérable pays de l'Europe, la contrée peut-être la plus désolée de l'univers » (1). Les Anglais régissent leurs colonies avec plus d'intelligence; mais loin de s'unir avec les indigènes, ils mettent leur orgueil à s'isoler. Ce n'est pas à dire que le commerce soit fatalement condamné à désunir les nations; que deviendrait alors le monde moderne où l'esprit commercial domine? Les peuples marchands sont appelés à accomplir l'œuvre commencée par les conquérants, le grand travail de l'unité humaine. Si jusqu'ici ils se sont montrés maîtres avides et tyranniques, c'est que les nations sont divisées par l'intérêt plus encore que par l'ambition. Quand les relations commerciales seront organisées dans un esprit de solidarité, alors la puissance d'union inhérente au commerce

(1) *Jacobi*, Histoire générale de la Corse.

se développera et embrassera, ce que les plus puissants conquérants ont essayé en vain, le monde entier.

« Les Carthaginois, dit *Polybe*, n'avaient aucune estime pour les gouverneurs des provinces qui administraient les peuples assujettis avec douceur et humanité; ils admiraient au contraire ceux qui en traitant avec dureté les pauvres cultivateurs, procuraient le plus de revenus à la république : les types de ces hommes étaient les Hannon »(1). Même en temps de paix, le gouvernement accablait ses sujets d'impôts; lorsque les malheurs de la guerre occasionnaient des dépenses extraordinaires, il allait jusqu'à exiger la moitié des revenus : la misère ne trouvait pas grâce devant ces maîtres impitoyables(2). Faut-il s'étonner si la domination de Carthage était mal assurée, si l'ennemi était toujours reçu comme un libérateur? Les Espagnols crurent voir un dieu en Scipion(3). Les Libyens, avec lesquels les Carthaginois auraient dû se fondre par un contact séculaire, frémissaient sous le joug : dès qu'un ennemi de Carthage paraissait sur la côte africaine, les naturels du pays accouraient en foule sous ses drapeaux(4). Dans la guerre des mercenaires, l'armée des révoltés comptait 100,000 Libyens; les femmes elles-mêmes, se rappelant leurs maris et leurs parents traînés en prison par les exacteurs des tributs, se dépouillèrent de leurs bijoux pour fournir aux frais de cette guerre de vengeance. Il n'y a pas jusqu'aux colonies phéniciennes qui désertèrent, dans les guerres puniques, la cité qui les traitait en marâtre plutôt qu'en sœur(5).

(1) *Polyb.*, I, 72, 3.
(2) *Polyb.*, I, 72, 1. 2.
(3) *Polyb.*, X, 35, 3.
(4) *Diodor.*, XX, 55. — *Polyb.*, I, 72, 5; I, 70, 9.
(5) *Appian.*, Punic., c. 3.

CHAPITRE III.

RELATIONS INTERNATIONALES.

§ I. *Politique carthaginoise.*

« Carthage, dit *Montesquieu,* avait un singulier droit des gens; elle faisait noyer tous les étrangers qui trafiquaient en Sardaigne et vers les colonnes d'Hercule » (1). *Heeren* suppose que les Carthaginois tiraient des pierres fines de la Sardaigne, et que pour ce motif ils en écartaient les étrangers. Quelle que soit l'explication du fait, il n'en reste pas moins atroce, et à la honte de Carthage, il n'est pas isolé : c'est comme l'expression de sa politique commerciale. Lorsqu'arriva le jour de l'expiation, le général romain chargé d'annoncer aux Carthaginois les dures lois du vainqueur, leur rappela qu'on les avait vus piller tous les vaisseaux étrangers qui approchaient de Cadix et jeter les équipages à la mer (2).

Montesquieu porte encore une autre accusation contre les Carthaginois : ils défendirent aux Sardes, dit-il, de cultiver la terre sous peine de mort. Le fait, attesté par un témoignage assez suspect (3), est à peine croyable. Il n'est pas même nécessaire de supposer des instincts généreux aux marchands de Carthage pour les décharger de cette odieuse imputation : n'avaient-ils pas intérêt à perfectionner l'agriculture afin de rendre leurs conquêtes productives? Ce qui prouve que les Sardes cultivèrent leurs terres, c'est

(1) Esprit des lois, XXI, 11. — Cf. *Strab.*, lib. XVII, p. 552.

(2) *Appian.*, VIII, 86.

(3) Le fait est rapporté dans un livre attribué à Aristote (*De Mirabilibus*, c. 105).

que l'île se trouvait dans l'état le plus florissant, quand les Romains l'enlevèrent à Carthage [1]. En repoussant un reproche que nous croyons injuste, nous n'entendons pas excuser et encore moins justifier la politique carthaginoise. Il n'est que trop vrai qu'elle n'avait qu'un seul mobile, l'utilité, le lucre. Les Carthaginois ne permettaient pas aux étrangers de trafiquer directement avec la Libye ; ils ne pouvaient le faire qu'à Carthage, sous la surveillance jalouse de l'aristocratie marchande. Il en résulta que les Grecs de Sicile, quoique voisins, connaissaient à peine les côtes d'Afrique. Cela ne suffit pas aux craintes égoïstes des Carthaginois; il y avait des colonies phéniciennes qui auraient pu faire concurrence à la reine des mers, si elles avaient pu se développer librement. Que firent les marchands de Carthage? Ils fermèrent les ports de ces cités, et leur interdirent la navigation [2]!

Les annales de l'Europe moderne offrent des traits qui rappellent la barbare jalousie des Carthaginois ; cependant l'humanité s'est fait jour jusque dans le domaine de l'égoïsme mercantile. Peut-être n'est-ce que l'intérêt bien entendu qui a rapproché les peuples commerçants ; toujours est-il qu'ils ne vivent plus dans le sauvage isolement qui caractérise l'antiquité. L'hostilité était si naturelle aux anciens, qu'elle éclatait jusque dans leurs traités de commerce ; au lieu d'unir les nations, ces conventions semblaient avoir pour but de les séparer, en consacrant pour chacune d'elles une partie du globe comme une propriété exclusive. Tels furent les rapports de Rome et de Carthage [3]. Les deux peuples étaient liés par un traité qui fut plusieurs fois renouvelé, mais on ne voit pas qu'ils aient fait un pas pour se rapprocher ; les dernières conventions ne firent que reproduire en termes plus explicites les stipulations de la première; elles n'avaient d'autre objet que d'assurer aux Carthaginois le monopole du commerce dans leurs possessions.

L'isolement est la loi des relations internationales dans l'antiquité. Les sentiments hostiles que la vanité et l'ambition produi-

(1) *Polyb.*, I, 79, 6.
(2) *Movers*, die Phoenizier, T. II, 2, p. 475, ss.
(3) Voyez le Tome III de ces *Études*.

sirent chez les Grecs et les Romains, furent à Carthage le fruit de la crainte et de la jalousie. Tout étranger était un ennemi pour les Carthaginois, car tout marchand était un concurrent; or la rivalité et l'hostilité sont inséparables, qu'il s'agisse de conquête ou de commerce. Les Carthaginois étaient renommés pour leurs mœurs inhospitalières (1). Leur réputation était si bien établie, que *Virgile* en rapporta l'origine aux fondateurs de la cité phénicienne. Les compagnons d'Énée sont jetés par les vents sur les côtes d'Afrique; au lieu d'accueillir les malheureux naufragés, on les repousse, on prend les armes, on veut brûler leurs vaisseaux; Didon les rassure à la vérité, mais Vénus n'en redoute pas moins pour Énée la bienveillance douteuse de la reine et les Tyriens sans foi (2).

On trouve cependant chez les Carthaginois quelques traces des rapports hospitaliers, tels que nous les verrons organisés chez les Grecs et les Romains (3). C'était presque le seul moyen pour les marchands de se mettre à l'abri des violences là où ils trafiquaient; car dans l'antiquité, l'étranger était sans droit. Les républiques grecques établissaient dans les villes où elles avaient des relations commerciales, des proxènes, espèce de consuls chargés de la noble mission de protéger leurs concitoyens. Des inscriptions nous apprennent que cette institution existait également chez les Phéniciens et les Carthaginois. Le meilleur moyen de se concilier l'appui des autres États, était de garantir la sûreté des étrangers dans leur immense empire. Carthage leur assurait à la vérité la protection des lois (4); mais cet appui intéressé était une

(1) *Strab.*, lib. XVII, p. 552.

(2) *Aeneid.*, I, 525, 539-543, 661.

(3) Un marchand de Carthage fait le sujet d'une comédie de *Plaute ;* les liens de l'hospitalité l'unissent à un citoyen romain; il trouve un protecteur dans le fils de son hôte (*Poenul.*, V, 2, 85). Une inscription grecque, rapportée par *Münter* (Die Religion der Karthager, p. 135 et suiv.), constate des relations hospitalières contractées par des Carthaginois: c'est probablement une de ces marques qu'on appellait *tessera hospitalis. Hérodote* dit que l'amitié qui existait entre Amilcar et Térille, tyran d'Himère, engagea le général carthaginois à prendre le parti de son hôte, lorsque celui-ci fut expulsé par les Agrigentins (*Herod.*, VII, 165).

(4) Annibal, réfugié chez Antiochus, envoya à Carthage un Tyrien pour s'assurer des dispositions de ses concitoyens. Quelques sénateurs voulurent qu'on

une faible garantie contre l'injustice; quand l'intérêt de l'État le demandait, on ne reculait pas devant la spoliation. L'histoire en a conservé un exemple remarquable. Les mercenaires exigeaient leur solde et le trésor était vide; alors le sénat ordonna aux citoyens qui auraient des réclamations contre des villes ou des personnes étrangères, de les faire connaître; les plaintes ne manquèrent point d'arriver en foule; on arrêta sous ce prétexte les vaisseaux des marchands et on vendit leur cargaison; dans la suite l'État remboursa ceux qui avaient été dépouillés injustement. Ces procédés tiennent de la piraterie plus que de la justice. De fait, les Carthaginois exerçaient la piraterie : le brigandage maritime était considéré comme un commerce licite (1).

Tels sont les traits qui caractérisent le droit international des Carthaginois. Leur politique est celle de marchands avides; pour les excuser, on peut dire avec *Heeren* que la position de Carthage commandait le monopole le plus rigoureux. Elle avait besoin des produits de la Sardaigne et de l'Afrique pour nourrir ses nombreuses armées; elle trafiquait avec des Barbares auxquels elle donnait des bagatelles en échange d'objets d'une grande valeur; elle avait donc le plus grand intérêt à écarter toute concurrence. Si nous comparons la politique de Carthage avec celle de l'Europe moderne, nous serons peut-être portés à la juger avec indulgence. « Il y a peu de différence, dit *Sainte-Croix*, entre noyer les négociants étrangers et les ensevelir dans les mines, comme les Espagnols l'ont souvent pratiqué. Les Hollandais n'ont guère mieux traité les habitants des Moluques que les Carthaginois ceux de Sardaigne » (2). Les peuples marchands se croient tout permis pour s'assurer un monopole avantageux : cependant, malgré l'esprit antihumain qui anime les états commerçants, ils deviennent un lien entre les nations; la force d'union que Dieu a mise dans le commerce est plus puissante que les mauvaises passions des hom-

l'arrêtât comme espion; mais le plus grand nombre soutint que ce serait donner un fâcheux exemple que d'arrêter des étrangers sans preuves; que les Carthaginois seraient exposés aux mêmes affronts dans les marchés où ils se rendaient en si grand nombre (*Liv.*, XXXIV, 61).

(1) *Heeren*, T. IV, p. 172. — *Polyb.*, I, 20, 7; I, 56, 2.

(2) *Sainte-Croix*, De l'état des colonies, p. 44.

mes. Les relations commerciales uniront un jour toutes les parties de la terre. Quel peuple a pris une part plus considérable dans ce grand travail que les Carthaginois ?

§ II. *Commerce. Colonies. Voyages.*

I.

Le commerce de Carthage était immense. Les produits de son sol et de son industrie en faisaient le fond. L'Afrique, la Sardaigne et les îles de la Méditerranée donnaient des blés, des esclaves, des vins, des fruits, de riches métaux ou des pierres fines; la ville et les colonies fournissaient des produits manufacturés, surtout de belles étoffes qui rivalisaient avec celles de Phénicie; les Carthaginois allaient chercher dans des contrées lointaines des objets rares et en approvisionnaient le monde entier(1). Leurs vaisseaux étaient en grand nombre dans les ports d'Égypte : c'est là que des marchands de Carthage communiquèrent à Hérodote des renseignements sur le commerce de l'intérieur de l'Afrique. Les liens avec leur métropole les appelaient sur les côtes de la Palestine et de la Phénicie. Quelle que fût leur antipathie pour la race grecque, ils ne cessèrent jamais d'entretenir des liaisons avec la Grèce. Ils régnaient en maîtres dans les îles de la Méditerrannée; leurs vaisseaux fréquentaient tous les ports d'Italie; dès la plus haute antiquité, ils étaient en relation avec les Étrusques et avec les Romains. Les mercenaires gaulois qui paraissent dans leurs armées supposent des communications suivies avec les peuplades des Gaules(2). L'Espagne fut le siége principal de leur commerce et plus tard de leur puissance. Leurs hardis navigateurs pénétrèrent au-delà des colonnes d'Hercule. Dans le nord de l'Europe, les Carthaginois profitèrent des établissements phéniciens, d'autant plus avantageux qu'ils étaient ignorés du reste du monde.

(1) *Heeren*, Sect. I, ch. 5.

(2) L'inscription phénicienne trouvée à Marseille en 1846 constate qu'il existait dans la colonie phocéenne, vers le cinquième siècle avant l'ère chrétienne, un comptoir phénicien ou carthaginois (*De Saulcy*, dans la *Revue des deux Mondes*, 1846, T. IV, p. 588-590).

Jusqu'où s'étendirent leurs relations? Nous ne pouvons pas répondre avec certitude à cette question. Les Carthaginois, comme les Phéniciens, veillaient avec grand soin à ce que les contrées lointaines où ils allaient chercher les objets les plus rares de leur trafic, restassent ensevelies dans une profonde obscurité. Un capitaine de navire, en route pour la Bretagne, se voyant suivi par un vaisseau romain, prit toutes les mesures pour sauver son équipage, puis se dirigea vers un banc de sable, où les deux vaisseaux vinrent échouer (1); de retour dans sa patrie, le Carthaginois fut comblé d'honneurs et de récompenses. Il est certain que les Phéniciens et les Carthaginois s'établirent dans les îles britanniques. Il est probable qu'ils allaient chercher l'étain dans les îles Sorlingues et l'ambre sur les côtes de la Chersonèse cimbrique (2). Le commerce de l'ambre a une grande importance pour les relations internationales. L'ambre passait de peuple en peuple à travers la Germanie et le pays des Celtes, jusqu'au double versant des Alpes, sur les bords du Pô, ou jusqu'au Borysthène, à travers la Pannonie. Ce fut ce commerce qui, pour la première fois, mit les côtes de la mer du Nord en rapport avec le Pont-Euxin et avec la Mer Adriatique. Le fait, dit *Humboldt*, est digne de remarque; il montre ce que peut le goût d'une seule production pour établir entre les hommes des communications fréquentes et amener la connaissance de contrées lointaines.

Il n'a pas dépendu des Carthaginois que nous n'eussions aucune connaissance de leur commerce avec l'Afrique; c'est *Hérodote* qui dévoila le secret. Carthage entretenait des relations suivies avec l'intérieur de l'Afrique, par l'intermédiaire des tribus auxquelles la nature du sol commande une vie nomade. La malheureuse Afrique était dès lors exploitée, comme elle l'est encore, à la honte de l'Europe chrétienne, au dix-neuvième siècle. Les esclaves étaient un des

(1) *Strab.*, lib. III, fine.

(2) *Heeren* dit que les Phéniciens tiraient l'ambre des côtes de Samland. — *Voss* (Alte Weltkunde, p. XXXIII) croit que l'ambre provenait de la Chersonèse cimbrique. Le savant géographe *Ukert* s'est prononcé en faveur de cette opinion (*Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft*, 1838, nos 52-55). *Humboldt*, en l'adoptant (Cosmos, T. II, p. 154, 487), lui a donné une nouvelle autorité.

objets principaux du trafic des Carthaginois ; ils se servaient d'esclaves pour l'agriculture, les travaux publics, le service des flottes; ils en vendaient à l'étranger. Déjà dans la plus haute antiquité, les Africains étaient devenus un meuble de luxe : les Garamantes faisaient la même chasse aux hommes que les voyageurs modernes ont vu pratiquer par le sultan du Fezzan. On peut suivre dans les savantes recherches de *Heeren* les routes que parcouraient les caravanes ; elles sont restées les mêmes jusqu'à nos jours ; la nature, en créant des oasis dans le désert, en trace la direction invariable (1). *Heeren* croit que les marchands de Carthage pénétrèrent jusqu'au Niger. Nous devons à *Hérodote* la connaissance du trafic de l'or que les Carthaginois faisaient sur les côtes du Sénégal ; on conçoit les précautions jalouses qu'ils prirent pour cacher cette source de richesses; ils répandirent l'opinion que la mer couverte d'herbes et pleine d'écueils était impraticable dans ces parages. Il faut lire dans le père de l'histoire le récit intéressant du commerce des Carthaginois avec les peuplades africaines ; longtemps on a accusé le naïf historien de crédulité, mais les voyageurs modernes nous apprennent qu'un trafic semblable se fait encore aujourd'hui dans les pays arrosés par le Niger (2).

II.

Ainsi les relations commerciales des Carthaginois embrassaient les trois parties du monde. La nature et l'extension de ce commerce nécessitaient un vaste système de colonisation. Aucun état de l'antiquité n'a possédé d'aussi nombreuses colonies. Mais le même voile qui couvre la navigation de Carthage enveloppe aussi ses établissements de commerce. Les côtes de l'Afrique jusqu'aux colonnes d'Hercule en étaient couvertes. La rivalité des Grecs, des Étrusques et des Romains éloigna les Carthaginois des Gaules et de l'Italie. En Espagne, ils entrèrent dans les traces des Phéniciens; Carthagène rivalisa avec la mère patrie. Sur les côtes de l'Océan,

(1) *Herod.*, III, 181. 185. — *Heeren*, Sect. I, ch. 6.
(2) *Herod.*, IV, 196.

tant en Afrique qu'en Europe, les Carthaginois s'étendirent à leur aise; ils n'avaient plus de concurrence à craindre. Jusqu'où leurs colons pénétrèrent-ils? On l'ignore; un passage de *Diodore* (1) a fait conjecturer à *Heeren* qu'ils occupèrent Madère. Ils attachaient un tel prix à la possession de cette île, dit-on, qu'ils en interdirent l'accès aux étrangers et exterminèrent les anciens habitants : si leur patrie devait jamais succomber, c'est à Madère qu'ils espéraient élever une nouvelle Carthage (2).

Les colonies carthaginoises, de même que les établissements des Phéniciens, étaient fondées dans un but commercial; elles restèrent toujours dans une dépendance si étroite de la métropole, qu'aucune d'elles n'essaya de s'affranchir de sa domination. Elles servaient d'entrepôt au commerce; le monopole le plus absolu était la loi de leurs rapports avec la mère patrie (3). Arrêtées dans leur libre développement, les colonies de Carthage n'atteignirent jamais un haut degré de prospérité. Les cités grecques présentent un spectacle bien différent : Agrigente et Syracuse ont acquis une célébrité historique, tandis que l'on connaît à peine le nom des villes phéniciennes que les Carthaginois soumirent à leur domination dure et jalouse. L'on pourrait comparer le système colonial de Carthage à la politique de Rome. Les Romains aussi tenaient leurs colonies dans une soumission complète; mais la haute ambition du peuple roi ennoblit jusqu'aux moyens qu'il employait pour la satisfaire. A Carthage nous ne rencontrons jamais qu'un seul mobile, l'amour de l'or. Les colonies carthaginoises ne remplissent dans l'histoire des relations internationales d'autre mission que Carthage elle-même; elles établirent des liens matériels entre les peuples, liens bien faibles encore, puisque la mère patrie mettait tout son art à en cacher l'existence au reste du monde.

(1) *Diodor.*, V, 19, 20.

(2) *Aristot.*, De Mirabil., c. 85. — *Heeren*, T. IV. p. 113-115. — *Humboldt* a traité en détail la question de savoir si les Carthaginois ont connu les Canaries (*Examen critique de l'histoire de la géographie*, T. I, p. 103-139; T. II, p. 158, 169; T. III, p. 137-140); il se prononce pour l'affirmative.

(3) *Heeren*, T. IV, p. 103 et suiv., 177.

III.

Carthage a-t-elle mis sa puissance maritime à profit pour des voyages de découverte? Les nations commerçantes de l'antiquité ne jouent qu'un rôle secondaire dans l'histoire des découvertes géographiques; ce sont les conquérants qui ouvrent le monde aux regards de ses habitants. La navigation des Phéniciens et des Carthaginois dans le nord de l'Europe éclaircit à peine les nuages qui couvraient ces terres lointaines; il fallut l'épée de César pour déchirer le voile. Si jamais peuple fut en position d'accroître la connaissance de l'univers, c'étaient les Carthaginois. Placés au bord d'un immense continent encore inconnu, étendant leur navigation jusqu'aux extrémités de l'Europe et de l'Afrique, ils auraient pu explorer ces deux parties du globe. Ils disposaient de forces immenses: dans la bataille par laquelle Régulus se fraya le chemin de l'Afrique, 350 galères armées de 150,000 hommes combattirent pour la reine des mers (1). L'histoire n'offre plus d'exemple de flottes aussi considérables : elles étaient dignes de lutter pour l'empire du monde. Qu'on se représente une marine marchande en proportion avec la marine militaire, et l'on aura une idée de la puissance des Carthaginois. Cependant on ne voit pas qu'ils aient eu l'esprit d'aventure qui poussa les navigateurs portugais et espagnols vers de nouveaux mondes. Est-ce dans l'imperfection de la navigation qu'il en faut chercher la cause? ou n'est-ce pas plutôt dans l'esprit égoïste des marchands de Carthage, qui frappa de stérilité jusqu'aux découvertes dues à l'amour du gain ou au hasard? Nous avons parlé de la circumnavigation de l'Afrique exécutée par les Phéniciens; peut-être ces hardis navigateurs étaient-ils des Carthaginois, car les auteurs anciens confondent sous le même nom les colons et leurs ancêtres. En tout cas les Carthaginois eurent connaissance de cette mémorable entreprise; il est possible que l'intérêt qu'elle excita fit entreprendre les expéditions d'Hannon et d'Himilcon.

(1) *Polyb.*, I, 25, sq. — *Appian.*, VIII, 96.

Hannon fut chargé de naviguer au-delà des colonnes d'Hercule et de fonder des colonies sur les côtes de l'Afrique. Himilcon se dirigea vers le nord et explora les côtes occidentales de l'Europe. Le voyage d'Hannon a soulevé les mêmes doutes que la circumnavigation de l'Afrique; cependant un monument presque authentique en constate l'existence. Hannon consacra le souvenir de son expédition par une inscription déposée dans un temple : nous en possédons une traduction grecque sous le titre de *Périple d'Hannon*. Égaré par l'idée que la terre n'est pas habitable sous la zône torride, *Strabon* rejeta cette relation comme fabuleuse. Le célèbre voyageur *Bougainville* (1) a prouvé que les détails du Périple sont en parfait accord avec les découvertes modernes. Toutefois la date et les limites de l'expédition restent douteuses. Il est probable qu'Hannon entreprit son voyage au cinquième siècle avant Jésus-Christ (2). D'après *Gosselin*, le navigateur carthaginois se serait arrêté au Cap Noun (3); mais on sait que le savant géographe cherche à restreindre dans les bornes les plus étroites les connaissances géographiques des anciens; il est à peu près certain qu'Hannon dépassa le Cap Vert (4). Quel fut le résultat de ces expéditions? Le commerce et la science en tirèrent-ils avantage? L'esprit de monopole et d'égoïsme qui inspirait les Carthaginois dans leurs voyages d'exploration aussi bien que dans leur commerce empêcha leurs découvertes de profiter à l'humanité. Sans la curiosité active d'Hérodote, nous ne connaîtrions pas même l'existence de leur trafic avec les peuplades africaines. Le périple d'Hannon exerça si peu d'influence sur les relations internationales et la connaissance de la terre, que le plus grand géographe de l'antiquité le traita de fable.

Nous n'avons pas dissimulé les taches de la race phénicienne.

(1) Mémoires de l'Académie, T. XXVI, p. 10-45 ; T. XXVIII, p. 260-317.

(2) *Bachr*, dans la *Real Encyclopaedie der classischen Alterthumswissenschaft*, T. III, p. 1066. — *Kanngiesser*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, au mot *Hanno's Periplus*, p. 180.

(3) *Gosselin*, Recherches sur la géographie des anciens, T. I, p. 99.

(4) *Huot*, note 106 sur Pomponius Mela. — *Heeren*, T. IV, p. 352. — *Kanngiesser*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*.

Dure et jalouse (1), à Tyr aussi bien qu'à Carthage, elle a fait illusion aux historiens, tant qu'elle était restreinte dans un petit espace de l'Asie; mais sur le sol africain ses mauvaises passions se sont produites au grand jour. Elle est sanguinaire dans sa religion, cruelle dans la guerre, oppressive dans la paix. Tout ce que l'esprit mercantile renferme d'instincts bas et tyranniques se manifeste à Carthage. En vain elle embrasse l'univers dans ses relations, elle est impuissante à en préparer l'unité. Sa domination ne repose pas sur des forces réelles; quand la puissance de l'or vient en collision avec la vertu guerrière, le sort des Carthaginois est décidé. Le commerce était trop égoïste, à sa naissance, pour devenir le lien du monde. En ce sens nous dirons avec *Cicéron* : « Je n'aime point qu'un peuple soit tout ensemble le dominateur et le facteur de l'univers » (2). Mais n'oublions pas que le commerce représente l'intelligence: si, dans le passé, la force brutale a dominé, l'avenir appartient au paisible marchand. Ne demandons pas le désintéressement à l'enfance des peuples; il faut un travail séculaire pour développer les facultés de l'homme: ce n'est qu'aux limites extrêmes de cette éducation divine que nous pouvons entrevoir une ère où l'égoïsme et l'hostilité feront place à l'association et à l'harmonie; encore cet idéal, comme toute perfection, ne se réalisera-t-il jamais que dans les limites de la faiblesse humaine.

(1) *Plutarch.*, Præcept. gerend. reip., III, 6 : ἕτερον ἦθος τοῦ Καρχηδονίων δήμου, πικρὸν, σκυθρωπὸν,... βαρὺ τοῖς ὑπηκόοις, ἀγέννεστατον ἐν φόβοις, ἀγριώτατον ἐν ὀργαῖς, κ. τ. λ.

(2) *Festus*, v° *Portitor*. Le mot est de Scipion Émilien.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

PREFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION V

INTRODUCTION.

CHAP. I. Le droit international. 13
§ I. L'idée du droit dans les relations des nations. 13
§ II. Influence du christianisme et des Germains sur le droit international. 19
§ III. Le droit des gens comme science 31
§ IV. Le droit des gens naturel et le droit des gens positif . . 36
§ V. La théorie du droit des gens. 38

CHAP. II. Le droit international de l'antiquité 46
Sect. I. Le fait 46
§ I. Le droit de guerre 46
§ II. Les relations internationales 54
N° 1. L'isolement, loi de l'antiquité. 54
N° 2. L'isolement brisé par la guerre, les colonies et le commerce 62
N° 3. Influences internationales. Filiation des civilisations. 66

Pages.
Sect. II. La théorie 73
§ I. L'idée du progrès 73
§ II. Unité. Humanité 81
CHAP. III. Mission de l'antiquité 85

L'ORIENT.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES 95
§ I. Élément de l'Orient 95
§ II. Relations entre l'Orient et l'Occident 103
§ III. Différence entre l'Orient et l'Occident. Rapprochement des deux mondes. 109

PREMIÈRE PARTIE. — Les théocraties.

INTRODUCTION.

§ I. Mission des théocraties 113
§ II. Les castes. Origine et bienfaits de cette institution . . . 115

LIVRE PREMIER. — L'INDE.

CHAP. I. Mission de l'Inde 121
CHAP. II. Droit des gens 124
§ I. Considérations générales. 124
§ II. Diplomatie brâhmanique 129
§ III. Droit de guerre. 132
§ IV. Condition des vaincus. — Les castes 135
CHAP. III. Relations internationales 150
§ I. Considérations générales 150
N° 1. Isolement de l'Inde. 150
N° 2. L'hospitalité indienne 153
§ II. La race âryenne et les habitants primitifs de l'Inde . . . 157

Pages.

§ III. Relations de l'Inde avec les peuples étrangers. 160
N° 1. Commerce. Colonisation 160
N° 2. Relations avec les peuples du Nord et de l'Est. Colonisation de l'Archipel 162
N° 3. Relations avec l'Occident. Guerre. Commerce. . . 165
N° 4. L'Inde et la Grèce 170
§ IV. Géographie. 182

CHAP. IV. Religion et philosophie 184
§ I. Conception de la vie 184
§ II. Doctrine sur les rapports des hommes. 190
§ III. Doctrine sur la société et les rapports des peuples . . . 192
§ IV. Germes de charité et d'humanité. 199
§ V. La moralité et l'humanité véritable manquent à l'Inde . . 208
§ VI. La constitution brâhmanique est-elle immuable? . . . 211

CHAP. V. Le bouddhisme 214
§ I. Histoire du bouddhisme 214
§ II. Doctrine 219
N° 1. Bouddhisme et brâhmanisme 219
N° 2. Charité 223
N° 3. Égalité 227
§ III. Influence civilisatrice du bouddhisme 232
N° 1. Le bouddhisme dans l'Inde 232
N° 2. Le bouddhisme dans la Chine 239
N° 3. Le bouddhisme chez les Barbares 243
§ IV. Bouddhisme et christianisme. 245
§ V. Appréciation du bouddhisme 247
N° 1. L'athéisme 247
N° 2. Le nirvâna 249
N° 3. Préexistence et transmigration 252
N° 4. Conséquences morales de la doctrine bouddhique. . 255
N° 5. Influence individuelle et sociale du bouddhisme . . 257

CHAP. VI. Conclusion 261

LIVRE SECOND. — L'EMPIRE ZEND ET LE MAZDÉISME.

Pages.

CHAP. I. La race zende 265

CHAP. II. Zoroastre 269

CHAP. III. Doctrine. Solidarité religieuse. Égalité 271

CHAP. IV. Influence du mazdéisme sur l'humanité 277

LIVRE TROISIÈME. — L'ÉGYPTE.

CHAP. I. Considérations générales 283
§ I. Grandeur de la civilisation égyptienne. 283
§ II. D'où procède l'Égypte? 285
§ III. Progrès de l'Orient à l'Égypte 292
§ IV. Rapports de l'Égypte avec l'humanité 303

CHAP. II. Le droit des gens 306
§ I. Influence du régime théocratique sur le droit des gens . . 306
§ II. Conquêtes des Pharaons. 307
§ III. Droit de guerre 313

CHAP. III. Relations internationales 322
§ I. Considérations générales. 322
§ II. L'Égypte et la Grèce 331
§ III. L'Égypte et la Phénicie 346
§ IV. L'Égypte et les Hébreux 349

CHAP. IV. Dissolution de l'Égypte sacerdotale 359

LIVRE QUATRIÈME. — LES HÉBREUX.

CHAP. I. Considérations générales 362
§ I. Les Hébreux, le peuple de Dieu. 362
§ II. D'où procèdent les Hébreux? 365
§ III. Progrès réalisé par le mosaïsme. 367
§ IV. Les Hébreux, lien entre l'Orient et l'Occident 373

CHAP. II. Droit des gens 376
§ I. La guerre sacrée 376
§ II. Droit de guerre 384

Pages.

CHAP. III. Relations internationales 388
§ I. Isolement des Hébreux 388
§ II. Les Hébreux mis en relation avec l'humanité par le commerce et la guerre 392
§ III. Le prosélytisme 399

CHAP. IV. Religion. Poésie. Philosophie 403
§ I. Religion. Unité 404
§ II. Fraternité 408
§ III. Charité 410
§ IV. Paix 417
§ V. L'essénianisme 420
§ VI. Philon. 425

DEUXIÈME PARTIE. — Les États despotiques.

INTRODUCTION.

Les conquérants et leur mission 433

LIVRE PREMIER. — LES ASSYRIENS.

CHAP. I. L'empire assyrien 441

CHAP. II. Ninive et Babylone 449

LIVRE II. — LES MÈDES ET LES PERSES.

CHAP. I. Considérations générales 455

CHAP. II. Droit des gens 458
§ I. La conquête 458
§ II. Le droit de guerre 464
§ III. Organisation de la conquête. Condition des vaincus . . 470

CHAP. III. Relations internationales 476
§ I. Considérations générales 476
§ II. Commerce. Navigation. Voyages 479

CHAP. IV. Décadence de la Perse 482

TROISIÈME PARTIE. — Les États commerçants.

INTRODUCTION.

Pages.
Mission du commerce et des États commerçants 491

LIVRE PREMIER. — LES PHÉNICIENS.

CHAP. I. Considérations générales 495
CHAP. II. Droit de guerre 499
CHAP. III. Relations internationales 503
§ I. Commerce. Navigation. Voyages 503
§ II. Colonies 516

LIVRE SECOND. — LES CARTHAGINOIS.

CHAP. I. Considérations générales 525
CHAP. II. Droit des gens 529
§ I. Conquêtes 529
§ II. Droit de guerre 534
§ III. Condition des vaincus 538
CHAP. III. Relations internationales 540
§ I. Politique carthaginoise 540
§ II. Commerce. Colonies. Voyages 544

FIN DE LA TABLE.

Gand, impr. de DULLÉ-PLUS.

HISTOIRE

DU

DROIT DES GENS

ET DES

RELATIONS INTERNATIONALES

LA GRÈCE

PAR

F. LAURENT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND

Deuxième édition corrigée.

TOME II.

BRUXELLES

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN et Ce, Impasse du Parc, 3.

1862.

ÉTUDES

SUR

L'HISTOIRE DE L'HUMANITÉ

LA GRÈCE

PAR

F. LAURENT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND

Deuxième édition corrigée.

TOME II.

BRUXELLES
A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie.
Impasse du Parc, 3.

LEIPZIG
MÊME MAISON.

1862.

Tous droits réservés.

INTRODUCTION.

§ I. *Le génie de la race hellénique.*

Les Grecs sont une race privilégiée parmi toutes celles qui ont paru sur la terre. Déjà dans l'antiquité ils furent glorifiés par leurs vainqueurs : le plus beau génie de Rome proclama qu'ils avaient civilisé les nations, en leur enseignant la douceur et l'humanité ([1]). Ce peuple étonnant remua toutes les idées, tous les sentiments. Ses philosophes unirent les abstractions de la raison spéculative aux travaux pratiques de l'homme d'état; l'un d'eux donna dans le monde païen le sublime spectacle d'un homme mourant pour une idée, martyr du devoir. Ses poëtes, ses orateurs, ses historiens s'élevèrent à une hauteur qui est presque demeurée inaccessible. Quand l'antiquité s'écroula, quand les Barbares du nord envahirent l'empire romain, les ténèbres couvrirent l'Europe pendant les longs siècles du moyen-âge. Qui ranima la vie de l'intelligence? qui émancipa la chrétienté courbée sous le despotisme intellectuel de l'Église? Ce furent les écrivains de la Grèce qui, sortant de leurs tombeaux, imprimèrent ce puissant élan à la civilisation européenne. La renaissance eut l'importance d'une révolution; elle prépara la réforme, en la dépassant. Cependant la race qui rendit la liberté de penser au monde chrétien, gémissait dans la servitude. Tout-à-coup elle secoue ses chaînes, et un cri d'enthousiasme s'échappe

[1] *Cicer.*, ad Quint., I, 1, 8, pro Flacco, 26, Verrin. V, 141

de l'Europe : les noms de Léonidas, de Miltiade, de Thémistocle transportent les nations et entraînent la froide diplomatie des rois. Quel est donc ce peuple élu(1)? Quelle est cette terre promise qui a arraché au poëte de l'humanité ce vœu mélancolique?

C'est là, c'est là que je voudrais mourir (2).

En comparant les diverses nations entre elles, *Aristote* dit : « Les peuples qui habitent les climats froids de l'Europe, sont en général pleins de courage, mais ils sont inférieurs en intelligence et en industrie; les nations de l'Asie ont plus d'intelligence, plus d'aptitude pour les arts, mais elles manquent de vertu guerrière; la race grecque, intermédiaire entre les deux premières, réunit leurs qualités : elle possède tout ensemble l'intelligence et le courage » (3). La race hellénique paraît en effet déployer dans la vie réelle la même universalité que dans le domaine de l'intelligence. Les innombrables armées du Grand Roi vaincues par une poignée de Grecs, attestent la vertu guerrière de la nation; de son sein est sorti le plus grand des conquérants. Ce peuple actif et entreprenant s'est aussi aventuré sur la mer; il a couvert de ses colonies les côtes de l'Europe et de l'Asie, et y a répandu cette brillante culture intellectuelle qui faisait du nom d'Hellène une marque de civilisation plutôt que la désignation d'une nationalité.

Cependant cette universalité est plus apparente que réelle. Que l'on compare les Grecs aux nations conquérantes de l'Asie et aux Romains qui les précédèrent ou les remplacèrent sur la scène du monde, on ne verra plus en eux une race guerrière. Les Nomades manifestent ouvertement leurs prétentions à l'empire de

(1) *Jakobs*, Erziehung der Hellenen zur Sittlicheit (Vermischte Schriften, T. III, p. 7 : « Wie die Götter, nach dem Glauben des Alterthums, aus der Masse der Menschen nur wenige auswählen, die sie ihres Unterrichtes würdigen, und selbst das Leben derjenigen schmücken, die sie wahrhaft glücklich machen wollen; *so scheinen sie auch aus der Menge der Völker, die Hellenen erwählt zu haben, um sie als ihre Begünstigte der Nachwelt aufzustellen.* »

(2) *Beranger*. Les philosophes partagent les sentiments des poëtes. *Hegel* dit : « Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben, so wäre es nach solchem Lande. »(Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, T. I, p. 168, 2e édit.).

(3) *Aristot.*, Polit., VII, 6, 1.

la terre. Rome sent qu'elle est appelée à conquérir et à régir les peuples. Les Grecs n'ont point eu la pensée d'étendre leur domination sur le monde; leur idéal n'est pas la monarchie universelle, mais la cité. Il est vrai que les Doriens apparaissent d'abord comme des conquérants fougueux; l'esprit guerrier s'incarne pour ainsi dire dans la cité de Lycurgue. Mais à peine les Hellènes ont-ils pris possession du sol, que leur ardeur envahissante s'arrête. Dans l'idéal dorien, la guerre n'est pas un instrument d'ambition, c'est un noble exercice des facultés humaines. Sparte ne prétendit jamais à une vaste domination; la suprématie dans le Péloponèse lui suffisait. L'ambition d'Athènes, bien que plus grande, ne dépassait pas les bornes de la Grèce; la puissance que le plus grand de ses hommes politiques (1) désirait pour sa patrie, n'était pas un de ces empires monstrueux tels que l'Asie les rêvait, mais l'hégémonie, la direction des intérêts helléniques. Sous la domination macédonienne, la Grèce semble entrer dans une voie nouvelle : Alexandre l'entraîne à la conquête de l'Orient. A vrai dire, ce n'est pas la nation qui devient conquérante, c'est un héros qui fait violence à son génie; dès qu'il meurt, c'en est fait de la monarchie universelle qu'il ambitionnait.

La nature semblait avoir destiné la Grèce à devenir le séjour d'une population commerçante. Entourée de la mer, ce lien des nations, les coupures de son territoire offraient au navigateur des abris nombreux et commodes. Elle trouvait dans les produits variés de son sol fertile des moyens d'échange contre les richesses de l'Orient. Ses colonies la mettaient en rapport avec les Barbares; ses habitants, actifs et remuants, devaient être portés aux lointaines entreprises par l'amour du gain qui s'était développé jusqu'à devenir un vice. Cependant la navigation des Grecs ne dépassa guère le bassin de la Méditerranée. La fondation d'Alexandrie ouvrit une ère nouvelle pour le commerce, mais cette révolution n'appartient plus à la Grèce antique.

Quel est donc le génie propre de la race grecque? *Platon* l'a marqué dans sa *République :* c'est « un esprit curieux et avide de

(1) Périclès. Voyez plus bas livre IV, ch. 2, § 2.

science »(1). On peut comparer les Grecs aux peuples théologiques de l'Inde, de l'Égypte et de la Judée : les uns et les autres sont livrés à l'élaboration d'une doctrine, avec cette différence que dans les états théocratiques le travail de la pensée est l'attribut exclusif de la caste des prêtres, et qu'il se manifeste dans un dogme que le peuple accepte comme une révélation divine; tandis que chez les Hellènes le mouvement intellectuel, libre et indépendant de toute direction sacerdotale, s'étend à la nation entière et prend mille formes diverses, l'art, la poésie, la philosophie. Les Grecs sont les seuls qui aient voué au beau un véritable culte (2); c'est un peuple d'artistes. La musique a chez eux l'importance d'une institution politique; ce sont les poëtes qui les initient à la civilisation (3). Orphée, exerçant la puissance de l'art jusque sur les brutes et les êtres inanimés, est le symbole du génie hellénique. Les poëmes d'Homère sont les livres sacrés de la Grèce; ils sont la source de la religion et de la science. Les législateurs sont des poëtes comme Solon, ou ils appellent la poésie à leur aide comme Lycurgue (4). Les philosophes ont chez les Grecs la mission que les colléges de prêtres remplissent sur les bords du Gange et du Nil; ils élaborent des dogmes nouveaux. La culture hellénique prépare le christianisme; tant il est vrai qu'elle a un caractère religieux, aussi bien que les civilisations orientales; mais elle l'emporte sur les théocraties et même sur la religion chrétienne, par la liberté de penser, qui est son immortel cachet.

(1) *Plat.*, De Rep., IV, 435, E. — *Jakobs*, Erziehung der Hellenen zur Sittlichkeit (Vermischte Schriften, T. III, p. 3 et suiv.).

(2) Hérodote raconte que les habitants d'Egeste, en Sicile, rendirent des honneurs divins à Philippe de Crotone, *a cause de sa beauté* (*Herod.*, V, 47). A Aega, en Achaïe, le plus beau jeune homme était nommé prêtre de Jupiter (*Pausan.*, VII, 24).

(3) *Aristide* appelle les poëtes « τοὺς κοινοὺς τῶν Ἑλλήνων τροφέας καὶ διδασκάλους. » Orat. XLV (T. II, p. 13, éd. Jebb).

(4) *Plutarch.*, Lycurg., c. 4. C'est par un poëme que Solon excita les Athéniens à faire la guerre à Mégare; il se servit d'Épiménide, poëte et prophète, pour préparer les Athéniens à sa législation. Tyrtée tantôt calmait les esprits par ses chants, tantôt relevait le courage des Spartiates et les conduisait à la victoire (*Schoell*, Histoire de la littérature grecque, T. I, p. 238, 181, 190, 189).

§ II. *La Grèce et l'Orient.*

Ainsi la Grèce influe sur l'humanité par les idées. Cependant les plus vieilles traditions représentent les Grecs comme un peuple à peu près sauvage (1). Par quel heureux concours de circonstances la race hellénique est-elle sortie d'un état dans lequel d'autres populations s'abrutissent et s'éteignent? Les historiens anciens disent que des colons partis de l'Égypte, de la Phénicie et de la Lydie, communiquèrent aux Grecs les premiers éléments de l'agriculture, de la religion et des arts. La colonisation a été vivement attaquée par des écrivains modernes aussi ingénieux que savants. Il faut se tenir en garde contre des exagérations contraires, si l'on veut arriver à des résultats que la science puisse accepter. L'autochthonie de la civilisation hellénique ne peut plus être soutenue : tout prouve que la Grèce procède de l'Orient. Il n'y a de doute que sur l'étendue de l'influence étrangère et sur les voies par lesquelles elle s'est exercée. Nous avons dit ailleurs que le fait de colonies venues de l'Orient n'a rien que de probable. Est-ce à dire que la Grèce doive sa brillante culture aux colons? Les faits repoussent une pareille hypothèse. C'est l'élément hellénique qui domine dans toutes les manifestations de la race grecque, ce n'est pas l'Égypte, ni la Phénicie, ni l'Assyrie, ni l'Inde. Cela prouve que les Hellènes possédaient les germes des nobles facultés qu'ils développèrent dans une merveilleuse variété. L'influence orientale ne fut qu'une éducation providentielle; or l'éducation, quelque puissance qu'on lui suppose, ne parvient point à transformer les individus ni les peuples; elle ne fait que développer des dispositions préexistantes.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer, pour apprécier la colonisation orientale. Un premier fait est certain, c'est que les Grecs primitifs n'étaient point des sauvages. Les traditions que nous avons citées se rapportent peut-être à des races inférieures

(1) *Pausan.*, VIII, 1, 5, 6; II, 19, 5. — *Apollodor.*, III, 8, 1. — *Plin.*, Hist. Nat., VII, 57. — *Thucyd.*, I, 2, sqq. Comparez *Plass*, Geschichte Griechenlands. T. I, p. 72-79. — *Schoemann*. Antiquitates juris publici Graecorum. p. 53.

qui habitaient la Grèce avant l'arrivée des Hellènes et qui disparurent ou se fondirent avec les immigrants. Nous avons sur l'état des populations grecques à l'époque où elles occupèrent la Grèce des témoignages plus certains que ceux des auteurs anciens. La philologie comparée à laquelle on doit tant de lumières sur la parenté des peuples, nous a appris que les Hellènes sont les frères des Aryens de l'Inde, des Latins et des Germains. Or il y a dans les langues parlées par ces peuples des mots communs qui nous donnent la mesure du degré de civilisation qu'ils avaient atteint avant leur séparation. Ils étaient nomades; toutefois ils ne vivaient pas sous des tentes comme les Arabes, ni sur des chariots comme les Scythes; ils savaient construire des demeures fixes et ils connaissaient les premiers éléments de l'agriculture; ils se servaient de tous les animaux domestiques qui peuplent nos fermes : c'est dire qu'ils allaient entrer dans une nouvelle ère de civilisation, la vie agricole (1).

Les Grecs étaient donc à peu près dans l'état où se trouvaient les Germains lors de la conquête romaine; ils étaient barbares, ils n'étaient pas sauvages. Ils avaient apporté de l'Orient les germes de leur poétique mythologie, et comme la religion est l'essence de la vie, l'on peut dire que les racines de la culture hellénique sont dans la haute Asie. Toutefois la Grèce n'est point la reproduction de l'Inde. Il y a donc de nouveaux éléments dans la civilisation hellénique. Une autre terre, un autre ciel, un climat différent expliquent déjà bien des transformations. Mais cette explication n'est point suffisante. Les Germains, proches parents des Grecs, ne furent initiés à la civilisation que par leur contact avec l'empire romain. La colonisation n'aurait-elle pas été pour les Grecs ce que la guerre fut pour les peuples du nord ? Les nations auxquelles la tradition attribue les colonies, jouissaient d'une antique culture, à l'époque où les habitants de la Grèce étaient encore barbares : les colons les initièrent en quelque sorte à une vie nouvelle. On peut dire que pour l'Égypte cela n'est qu'une

(1) *Kuhn*, dans les *Indische Studien* de *Weber*, T. I, p. 340, ss. — *Maury*, Histoire des religions de la Grèce antique, T. I, p. 7-10.

hypothèse; mais l'influence des Phéniciens sur les croyances religieuses des Hellènes est certaine (1); ce qui suppose un rapprochement intime et une longue communauté d'existence. L'art même des Grecs, ce trait distinctif de leur génie, se rattache à l'Orient. On l'a nié pour l'Égypte, il est difficile de le contester pour l'Assyrie : les monuments de Ninive ont révélé des analogies tellement spéciales, que l'on doit supposer une filiation (2); or ce n'est certes pas le peuple civilisé qui a fait un emprunt au peuple barbare. La philosophie des Grecs, leur plus beau titre de gloire, n'est pas plus autochthone que leur art. Des rapports précis, particuliers tout ensemble et fondamentaux, établissent un lien incontestable de parenté entre les spéculations philosophiques de Pythagore et de Platon et celles de l'Égypte et de l'Inde (3).

Nous croyons donc pouvoir admettre que la Grèce procède de l'Orient, et qu'elle lui doit les éléments de sa culture matérielle, de sa religion, de sa philosophie et de ses arts. Mais le génie hellénique imprima un caractère original à tout ce qu'il emprunta de l'étranger. Cette puissance d'assimilation explique et concilie les opinions contradictoires émises sur les origines grecques. *Hérodote* rapporte à l'Égypte une grande partie des croyances de la Grèce (4), et il dit d'un autre côté qu'Homère et Hésiode créèrent les divinités grecques (5). L'un et l'autre est vrai. La religion de la Grèce avait en effet ses racines dans les dogmes de l'Orient; mais l'esprit hellénique, que le père de l'histoire symbolise dans la poésie, refondit les fables étrangères, nationalisa les importations, modifia les doctrines; du fond oriental il tira un monde entièrement nouveau, une religion, une philosophie, une société nouvelles. Ces modifications constituent un des grands progrès accomplis par l'espèce humaine. Les prêtres égyptiens disaient à Solon que les Grecs étaient des

(1) *Schoemann*, Griechische Alterthümer, T. I, p. 10. — *Curtius*, Griechische Geschichte, T. I, p. 40, ss. — *Maury*, Histoire des religions de la Grèce, T. III, p. 191, ss.

(2) *Layard*, Nineveh and its Remains, T. II, p. 293, 459, 461-469.

(3) Voyez le Tome I de mes *Études*.

(4) *Herod.*, II, 50, 43. 49. 51, 58.

(5) *Herod.*, II, 53.

des enfants; dans les vues de la Providence, les enfants devaient surpasser leurs pères. C'est aux travaux de la race hellénique que l'Occident doit la civilisation supérieure qui le distingue du monde oriental.

§ III. *Progrès de la Grèce sur l'Orient.*

Les caractères distinctifs de l'Orient sont l'inégalité et l'absence de liberté. Dans l'Inde brâhmanique, l'inégalité est d'institution divine et elle est éternelle comme la divinité. Les monarchies conquérantes ne connaissent plus les castes, mais on ne peut pas dire que la vraie égalité y règne : c'est plutôt la servitude de tous sous le despotisme d'un seul. Le mosaïsme consacre l'égalité religieuse des hommes; il essaie même de réaliser l'égalité dans l'ordre civil. Là s'arrête la marche progressive de l'Orient vers l'égalité. Quant à la liberté, elle lui fait entièrement défaut. Nous entendons par liberté le droit de l'individu en face de la société, droit absolu dont la société ne peut pas le dépouiller : l'individu et son développement sont le but: l'État, république ou monarchie, n'est que le moyen. La liberté est étrangère à l'Orient; incompatible avec la théocratie, elle est tout aussi impossible sous le régime despotique; elle ne parvient pas même à se faire jour dans le mosaïsme : la toute-puissance du Dieu unique y anéantit l'individualité humaine.

Quel est le progrès de la Grèce sur l'Orient? Elle réalise la liberté et l'égalité dans la cité, au moins à certains égards et dans de certaines limites. Il n'y a plus de classes sociales qui jouissent de priviléges politiques par droit de naissance. Le sacerdoce et la guerre sont des fonctions. L'homme libre est l'égal de l'homme libre. La liberté fait pour la première fois son apparition dans l'ordre politique. Ce n'est plus la personne d'un despote, ni la toute-puissance divine qui constitue l'État, c'est le corps des citoyens : la république prend la place de la théocratie et du despotisme. La Grèce est-elle entrée de prime abord dans ce nouvel ordre de choses, ou est-elle passée par un régime analogue à celui des castes orientales?

Ceux qui admettent que les Grecs furent primitivement organisés par castes, ont pour eux l'autorité de Platon (1). Nous doutons que le philosophe athénien ait eu une connaissance précise de cette institution. L'Égypte qu'il visita n'en offrait plus qu'une image déjà effacée. L'Inde seule, pour autant que nous connaissons l'histoire de l'Orient, a organisé les castes dans toute leur rigueur. En Grèce, on ne trouve que quelques traces d'une organisation sociale fondée sur la distinction des ordres. Telle est l'obscure division de l'Attique en quatre tribus, que les historiens anciens comparaient aux castes d'Égypte (2). Telle est encore l'existence de sacerdoces héréditaires (3). Mais autre chose est la distribution d'une nation en classes même héréditaires, autre chose sont les castes. Il existait un sacerdoce héréditaire chez les Perses; ils n'avaient cependant pas de castes. Dès que l'on sort de l'Inde, la caste disparaît, ou du moins elle se modifie tellement, qu'elle ne peut plus se comparer au système brâhmanique. Les castes indiennes sont une conséquence politique du brâhmanisme; or les peuples de race indo-germanique sont étrangers à la doctrine religieuse des brâhmanes; les Grecs pas plus que les Germains ne purent emporter les castes en émigrant de la haute Asie, car elles ne se formèrent qu'après l'établissement des Aryens dans l'Inde, ainsi après la séparation des diverses branches de la famille indo-germanique. Aussi ne trouve-t-on pas de castes chez les Grecs au moment où ils paraissent sur la scène de l'histoire. Ce qui caractérise le régime théocratique, c'est l'existence d'un sacerdoce dominant toutes les classes de la société, même les guerriers, et constituant à lui seul l'État. Le polythéisme grec

(1) *Critias*, p. 112, B. Cf. *Tim.*, p. 24, A.

(2) Les Égyptiens se prévalaient de cette division pour prétendre que la cité de Minerve descendait d'une colonie égyptienne (*Diodor.*, I, 28). Il y a aussi des savants modernes qui voient dans les tribus attiques un vestige de l'institution des castes (*Hermann*, Griech. Staatsalterthüm., T. I, §§ 6. 94; *Platner*, Beiträge, p. 1-20). D'autres disent que c'étaient des immigrations successives de populations diverses, coexistant sur le même territoire, sans qu'il y eût entre elles des relations de caste (*Koutorga*, Essai sur la tribu attique, p. 79 et suiv.; *Wachsmuth*, Hellen. Alterthumskunde, T. I, p. 355-357; *Grote*, History of Greece, T. III, p. 59 et suiv.).

(3) *Wachsmuth*, Hellenische Alterthumskunde, T. II, p. 620-623.

a ses prêtres, comme toute religion; mais déjà dans les siècles héroïques ils ne forment plus une caste, pas même un ordre à part dans la société. Dans l'Inde, les brâhmanes sont les intermédiaires nécessaires entre la divinité et les hommes; les rois ne peuvent point s'acquitter des fonctions sacrées; ils ne peuvent pas même être reçus dans l'ordre sacerdotal : il faut la puissance de Dieu pour créer un brâhmane. Dans l'Iliade et dans l'Odyssée, les rois offrent des sacrifices(1); les chefs des guerriers sont en même temps prêtres et devins. La théocratie absorbe l'ordre civil. En Grèce, la société est toute séculière; c'est l'ordre civil qui absorbe l'ordre religieux. Les prêtres sont en général nommés par le peuple, comme les magistrats, ou tirés au sort; leurs fonctions sont temporaires et elles ne les dispensent pas de remplir les devoirs de citoyen, leur ministère est une magistrature ordinaire (2). Les sacerdoces héréditaires sont une rare exception, et là même où ils existent, ils sont subordonnés à l'État.

Ainsi le régime oriental disparaît pour faire place à la cité. Comment cet immense progrès s'est-il accompli? Un philosophe français dit que le régime des castes ne s'est pas maintenu dans le monde occidental, parce que le sacerdoce n'y a pas été constitué à l'état d'ordre héréditaire (3). L'explication est insuffisante, parce qu'elle ne tient pas compte de l'élément essentiel des castes; nous venons de rappeler que ce n'est pas l'hérédité, mais l'institution divine qui les caractérise. D'autres écrivains ont attribué à des influences locales, accidentelles, une révolution qui a ouvert de nouvelles destinées au genre humain (4). Il est plus vrai de dire que les castes n'étaient pas en harmonie avec le génie de la race hellénique. L'Inde est tellement imbue de l'esprit d'inégalité, que les parias eux-mêmes se partagent en castes, qui se renvoient le mépris dont elles sont couvertes par les classes privilégiées. D'où vient cette persistance de l'inégalité dans la société indienne? Nous l'avons dit ailleurs;

(1) *Iliad.*, II, 402, sq.; *Odyss.*, III, 430, sq.
(2) *Brouwer*, Hist. de la civilis., T. III, p. 216-220. — *Plutarch.*, Arist., c. 5.
(3) *P. Leroux*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, T. III, p. 310.
(4) *Hermann*, Griech. Staatsalterth., § 6.

elle est due à la doctrine brâhmanique, et celle-ci n'a pu s'implanter que chez un peuple spiritualiste jusqu'à l'excès, oubliant la vie véritable pour rêver une existence imaginaire dans un autre monde. Le brâhmanisme se développa après l'établissement des Aryens dans l'Inde, en partie sous l'influence d'un climat qui dispense presque les hommes de toute activité pour subvenir à leur existence. Les Hellènes ne jouirent point de ce bonheur funeste; ils commencèrent par vivre dans la pauvreté; ce ne fut que par le travail et l'intelligence qu'ils se garantirent de la misère[1]. A force de trouver la vie facile, les Indiens finirent par s'en dégoûter, quand ils ne s'abandonnaient pas aux jouissances de la matière, car le spiritualisme excessif touche de très-près au sensualisme. Les Grecs ne donnèrent dans aucun de ces excès. C'était une race trop intelligente, trop poétique pour se livrer à un grossier matérialisme, mais elle avait aussi trop le sens de la réalité pour déserter la vie véritable. Les ascètes de l'Inde prenaient le corps en haine, et l'auraient volontiers anéanti. Les Grecs étaient si peu ennemis du corps, qu'ils divinisaient la beauté, et ils donnèrent toujours une large place au développement de la nature physique dans leur éducation; les fêtes qui rassemblaient les Hellènes étaient consacrées à des exercices corporels.

Ces tendances des deux races conduisirent à une conception de la vie essentiellement diverse. Les Indiens considéraient la vie actuelle comme une expiation des fautes commises dans une existence précédente; interprétant le dogme de la justice divine d'une façon toute matérielle, ils virent dans les conditions de la naissance la volonté de Dieu, et ils immobilisèrent en conséquence l'organisation de la société. Les Grecs se plaisaient trop à la vie pour y voir une punition; ils s'inquiétaient peu de l'autre monde et ils se souciaient encore moins d'une vie préexistante. La terre où ils naissaient, avait tant d'attrait pour eux, ils y étaient si attachés qu'ils s'imaginèrent qu'ils étaient autochthones, enfants du sol : c'était leur titre de noblesse et tout homme libre y avait part. Les Indiens ne s'intéressaient pas à la vie sociale; ils pratiquaient à la

(1) *Hérodote* (VII, 102) en fait la remarque.

lettre la maxime spiritualiste que notre patrie est au ciel. Que leur importaient la cité, l'État, l'exercice de la souveraineté, la justice, la paix et la guerre? Rêve que tout cela, aux yeux des mystiques riverains du Gange. Les Hellènes au contraire vivent sur la place publique et non dans les solitudes des forêts; ils discutent sur la paix et la guerre, ils rendent la justice, ils se passionnent pour la gloire de leur patrie : ils sont une race politique par excellence. C'est ce caractère qui distingue surtout la Grèce de l'Orient. L'égalité avait déjà pénétré sous une forme grossière dans les états despotiques; l'égalité religieuse et civile régnait chez les Hébreux; les Grecs sont les premiers qui eurent la passion de la liberté politique. Ses républiques ont rendu la Grèce immortelle autant que ses poëtes et ses philosophes. La cité, dit *Aristote*, est une société d'hommes libres; là où l'arbitraire d'un seul règne, disent les poëtes, il n'y a plus d'État : tels sont les Barbares, qui tous sont esclaves sauf le grand roi (1). Pourquoi les Indiens sont-ils devenus un peuple théologique par excellence, tandis que les Grecs furent un peuple de citoyens et d'artistes? Le spiritualisme brâhmanique et la constitution sociale à laquelle il conduisit, ne laissaient aucune place à l'idée de liberté, tandis que les Hellènes vivant de la vie réelle, devaient éprouver le besoin que sent tout homme, d'être libre. La destinée différente de ces deux peuples, également bien doués de la nature, témoigne contre le spiritualisme : pour que l'homme prenne un intérêt sérieux à la patrie et à la liberté, il ne faut pas lui faire croire que sa patrie est ailleurs que dans le monde réel, et que la liberté et l'égalité n'existent que dans un monde imaginaire.

§ IV. *Vices de la société hellénique.*

L'égalité dans la cité, la participation des citoyens à l'exercice de la souveraineté, tel est le grand progrès réalisé par la Grèce dans le développement de l'humanité. C'est aussi un progrès vers l'unité. Tant que la caste subsiste, il n'y a pas d'unité possible

(1) *Arist.*, Polit., III, 6. — *Sophocl.*, Antig., v. 737. — *Eurip.*, Hel., v. 276. Cf. Suppl., v. 429, ss. — *Lasaulx*, Studien des classischen Alterthums, p. 75.

entre les hommes, car elle les divise en classes fondamentalement distinctes. Lorsque les hommes cessent de se considérer comme des êtres inégaux par la volonté de Dieu, ils n'ont plus qu'un pas à faire pour concevoir l'unité humaine. La Grèce et Rome ont marché vers ce but, mais elles ne l'ont pas atteint. La Grèce reconnaît l'égalité des hommes libres, mais elle maintient l'esclavage. Elle admet les citoyens au gouvernement de la cité, mais elle ne comprend pas plus la vraie liberté que la vraie égalité. Aussi la division continue-t-elle à régner et dans la cité et entre les cités.

N° 1. L'esclavage.

L'esclavage se lie intimément à l'organisation sociale de la Grèce. Le citoyen délibère sur les affaires publiques, il combat pour sa patrie; quand la paix lui laisse des loisirs, les fêtes religieuses, les jeux, les exercices gymnastiques réclament sa présence. Dans sa fierté aristocratique, l'homme libre se croyait une destination plus noble que celle du travail manuel. C'étaient les esclaves qui remplissaient les fonctions matérielles de la vie. Cette organisation de la liberté a été admirée comme un idéal. Au milieu du dix-huitième siècle, le philosophe de la démocratie, examinant les conditions sous lesquelles la liberté peut se réaliser, représente la Grèce libre avec des esclaves et s'écrie : «Quoi! la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude? Peut-être » (1). De graves historiens parlent comme *Rousseau* des bienfaits de l'esclavage : sans la servitude, disent-ils, les Grecs n'auraient pas développé leur riche civilisation, ce grand bienfait dont ils dotèrent l'humanité (2).

Faut-il s'étonner après cela, si les philosophes anciens croyaient à la légitimité de l'esclavage? A entendre le grand logicien de l'antiquité soutenir qu'il y a des hommes libres par nature et d'autres qui naissent esclaves (3), on se croirait encore dans l'Inde brâhma-

(1) *Rousseau*, Contrat social, III, 16.
(2) *Heeren*, Ideen über die Politik. Griechen. p. 234.
(3) Voyez plus bas, livre VII, ch. 2, § 7.

nique. Il y a en effet dans cette conception de l'esclavage quelque chose qui rappelle la division originelle des hommes en castes fatalement séparées par la naissance. La distinction ne se bornait pas à l'homme libre et à l'esclave; elle embrassait l'humanité tout entière, que l'orgueil hellénique séparait en Grecs et en Barbares, les premiers nés libres, les seconds nés esclaves. Cette fausse théorie était grosse de conséquences funestes. Les esclaves, se recrutant parmi les Barbares, ne pouvaient s'élever au rang des hommes libres; il y avait en eux une tache de naissance que l'affranchissement diminuait, mais n'effaçait pas : jamais un Barbare ne pouvait devenir Hellène (1). Toutefois le progrès de l'esclavage grec sur la condition des castes inférieures de l'Inde est incontestable. Le législateur indien déclare que le çoûdra, même affranchi, reste çoûdra, parce que l'homme ne peut changer l'œuvre de Dieu. Les lois grecques admettent que l'esclavage peut cesser; il n'y a donc plus d'inégalité originelle, divine; l'esclave est un homme; dès lors l'égalité est reconnue en principe.

N° 2. La cité et les hommes libres.

L'esclavage est un grand obstacle à la conception et à la réalisation de l'unité; non-seulement il viole l'égalité naturelle des hommes, mais, réagissant sur les maîtres, il les frappe pour ainsi dire d'aveuglement et d'impuissance et ne leur permet pas d'organiser l'égalité et la liberté dans leur sein. L'inégalité que l'aristocratie des hommes libres faisait peser sur la grande majorité de l'espèce humaine, reparaît dans les rapports que les citoyens et les états ont entre eux.

La Grèce ne représente encore que les premiers éléments de l'association; elle ne conçoit point d'unité plus large que la réunion des familles en cités. C'est la cité qui forme la différence la plus saillante entre l'Orient et l'Occident. Tandis que les rois des rois prétendent à la monarchie universelle, la Grèce ne forme pas même un

(1) *Petit.*, Leg. Attic., II, 3, 8.

état, pour mieux dire, il n'a jamais existé de Grèce; il y a eu des républiques grecques, mais chacune d'elles était concentrée dans une cité. Les Pélages tiennent encore à l'Asie par leur origine; l'art célèbre qui les distingue ressemble à l'art oriental par ses constructions gigantesques; mais pendant que l'Orient élève des temples, les Pélages bâtissent des villes. La réunion et la vie commune des hommes dans des enceintes murées réalisent l'idéal que la Grèce se forme de l'organisation de l'état. On retrouve la cité pélasgique dans la République de Platon. Le philosophe législateur prescrit des limites étroites à sa cité (1), parce que l'unité ne peut exister que dans une petite association; le territoire ne doit donc s'étendre qu'autant qu'il le pourra sans cesser d'être un (2). Cet esprit de localisation resta empreint dans la langue: le même mot désigne la cité et l'État (3): le terme qui exprime aujourd'hui la science la plus vaste, la *politique* qui dirige les destinées du monde entier, a sa racine dans la direction des intérêts d'une ville. Les Grecs sentaient le besoin de l'unité; mais ils ne croyaient pas qu'il fût possible d'organiser de vastes territoires, des populations considérables d'après les lois du nombre et de l'harmonie. Ils se retranchèrent dans l'enceinte d'une cité et cherchèrent à y construire un état qui répondît à leur idéal.

L'idéal de la cité ne fut pas réalisé. Au lieu de l'unité rêvée par le grand philosophe, il y eut division au sein de chaque république; au lieu de l'harmonie il y eut lutte sanglante. Bien que la population de la Grèce appartînt à une seule race, des invasions successives réduisirent les habitants primitifs à un état d'assujettissement qui plaça partout les membres d'une même cité dans des rapports hostiles. La conquête est une des causes qui produisirent les castes en Orient. En Grèce, la communauté d'origine qui unissait les conquérants et les populations conquises était un obstacle à une séparation aussi profonde. L'aristocratie des vainqueurs dégé-

(1) *Platon* ne veut pas que les citoyens, propriétaires et guerriers, dépassent le nombre de 5040 (*Legg.*, V, 737, E).

(2) *Plat.*, de Rep., IV, p. 423, B, C. — Cf. *Aristot.*, Polit., V. 9, 2. VII, 4, 8.

(3) Πόλις. Voyez plus bas, livre II, ch. I.

néra rapidement en aristocratie d'argent. Il y a un progrès incontestable dans ce changement. Sans doute l'âge héroïque a plus de charme et de poésie; mais quand les héros deviennent une oligarchie oppressive, il est heureux pour l'humanité que leurs rangs s'ouvrent à l'élément démocratique, dût-il n'y pénétrer qu'à titre de richesse. La barrière est brisée, la voie de la fortune est ouverte à toute activité; le peuple a des armes pour lutter contre ses maîtres, et la victoire définitive n'est pas douteuse. Cependant le combat est rude. Dans les cités antiques, l'industrie était le partage de l'esclave; le pauvre n'avait pour arriver à la fortune que les chances incertaines du commerce ou les moyens violents de la spoliation. Le droit du plus fort qui régnait dans les mœurs poussait à la violenee; les classes inférieures ne songèrent qu'à la force pour prendre la place des classes riches. Tel est le tableau des cités grecques : la victoire alternative des riches et des pauvres est toute leur histoire. Qu'est devenue la cité idéale qui devait être essentiellement une? *Platon* avoue que « chacun des états grecs n'est pas un, mais plusieurs, qu'il en renferme toujours pour le moins deux, l'un composé de riches, l'autre de pauvres »(1).

Si la cité ne réalisa ni l'égalité ni l'unité, elle réalisa bien moins encore la liberté, même au sein de l'aristocratie des hommes libres. La cité avait tant d'importance aux yeux des Grecs, qu'elle fut considérée comme l'idéal, c'est-à-dire comme le but suprême de la destinée des hommes. C'était renverser l'ordre naturel des choses. L'unité n'est pas le but, elle n'est qu'un moyen. Le but, c'est le développement des facultés de l'homme. Dès lors il faut lui reconnaître des droits qui lui sont innés. Le premier et le plus essentiel, c'est son individualité, dont aucune puissance humaine ne peut le dépouiller. C'est ce que nous entendons aujourd'hui par liberté, et nous croyons que l'État a pour mission de la garantir. Tel n'était point le sentiment des Grecs. L'unité de la cité étant leur idéal, ils lui sacrifiaient entièrement l'individu et ses droits les plus sacrés, jusqu'à son droit à l'existence, dès que ces droits pouvaient compromettre l'harmonie de la république (2). La cité était tout, le

(1) *Plat.*, de Rep., IV, p. 422, E.

(2) Voyez le Tome I de mes *Études*, Introduction, p. 19, ss.

citoyen n'était rien. Le citoyen n'était donc pas libre. Nous comprenons la prédominance de la cité chez les Grecs. Nés divisés, ils tendaient à une séparation sans limite. Si cette tendance n'avait pas trouvé de contrepoids dans l'esprit de cité, que serait devenue la nationalité hellénique? Il n'y aurait pas eu d'association possible, et sans lien social, les individus et les peuples les mieux doués périraient. Il fallait donc plier les Hellènes sous les lois de la cité, pour qu'il y eût au moins un centre d'unité. Tel est le but providentiel de l'absorption de l'individu dans l'État qui caractérise les cités de la Grèce. Mais il en résulta que, malgré le beau nom de république, la liberté véritable manqua toujours aux citoyens d'Athènes et de Sparte.

N° 3. Rapports des cités entre elles. Absence d'unité.

I.

Le génie grec, incapable d'organiser l'unité dans l'intérieur de la cité, eut encore moins la puissance de la réaliser entre les républiques qui se partageaient la Grèce. Tous les habitants de la Grèce appartenaient à une seule race; ils parlaient une même langue, ils adoraient les mêmes divinités : c'étaient des éléments d'union, mais l'esprit de division inné à la nation l'emporta.

La parenté des populations grecques est un fait acquis à la science [1]. On considérait autrefois les Pélages et les Hellènes comme deux races différentes. Cette erreur remonte à *Hérodote* [2], preuve suffisante que le souvenir de leur origine commune s'était déjà perdu de son temps chez les Pélages et chez les Hellènes. L'opposition n'existait pas seulement entre les habitants actuels et les populations primitives; d'une cité à l'autre les Grecs se traitaient d'étrangers : avant que les guerres médiques les eussent forcément ralliés autour de Sparte et d'Athènes pour défendre

(1) *Hermann*, Griechische Staatsalterth., § 8. — *Wachsmuth*, Hellenische Alterthumskunde, §§ 9, 10. — *Dorfmuller*, De Græciæ primordiis, p. 4-36.

(2) *Herod.*, I, 58; II, 52.

la liberté commune, ils ne portaient pas même un nom générique qui les distinguât des Barbares. Les habitants de la Grèce n'avaient donc pas conscience des liens du sang qui les unissaient. L'unité de langage est l'expression la plus évidente de l'unité d'origine; mais les dialectes de la langue grecque servirent à perpétuer la division qui existait entre les diverses tribus. Un ardent apologiste du christianisme naissant, pressentant en quelque sorte le schisme que la Grèce introduisit dans la religion universelle, reproche aux Grecs l'esprit de division qui se manifeste jusque dans la variété de leurs dialectes (1). Le reproche n'est pas puéril, comme on pourrait le croire; il a un fond de gravité incontestable. Dans aucun pays de l'Europe la langue parlée n'est encore parvenue à une unité complète, mais les variétés qui s'y produisent ne dépassent pas le langage populaire; la Grèce seule a une littérature également parfaite dans trois ou quatre dialectes divers. N'est-ce pas une image du génie grec, riche d'une variété infinie, mais incapable de s'élever à l'unité?

Dans l'ordre politique, la division était bien plus profonde. Les traditions sur les Pélages nous montrent la population primitive de la Grèce divisée déjà en un grand nombre de petites tribus, sans cohésion, sans lien (2). L'invasion dorienne apporta un nouvel élément de séparation; quoique ayant la même origine, les Doriens et les Ioniens différaient sous tant de rapports, qu'ils semblaient appartenir à des races diverses. De tout temps, dit *Thucydide*, ils furent ennemis (3). Cette hostilité avait sa source dans les idées politiques des deux peuples. Les Doriens avaient le génie aristocratique, tandis que les Ioniens ne voyaient de liberté et de bonheur que dans la démocratie; or, entre l'aristocratie et la démocratie il n'y avait pas de paix possible.

La religion aurait pu faire des Grecs un seul peuple, malgré la diversité des intérêts politiques. L'Inde et la Judée étaient également divisées en tribus indépendantes ou hostiles; mais la religion unis-

(1) *Tatian.*, Orat. contra Græc., c. 1 : « μόνοις ὑμῖν ἀποβέβηκε, μηδὲ ἐν ταῖς ὁμιλίαις ὁμοφωνεῖν. »

(2) *Hermann*, Griech. Staatsalt., § 6.

(3) *Thucyd.*, VI, 82.

sait tous les sectateurs de Brâhma, de même que la nationalité des Hébreux était fondée sur le culte de Jéhova. Chez les Grecs, la religion ne pouvait pas avoir la puissance qu'elle a dans les sociétés théocratiques. Il y avait dans l'essence même de leur culte un principe fondamentalement contraire à la notion de l'unité, la pluralité des dieux. En vain le polythéisme se donna un chef; Jupiter était si loin d'être le Dieu tout-puissant, qu'il reconnaissait au-dessus de lui une force inconnue, la fatalité. Cependant la religion est de son essence un lien entre les hommes; elle relie les individus, les familles, les tribus, en attendant qu'elle associe les nations. La religion a aussi été pour les Grecs un germe d'unité, par elle-même et par les institutions sociales qui s'y rattachent. Les oracles furent un centre religieux pour la Grèce (1), et même un lien entre les Grecs et les Barbares. Le dieu de Delphes ne fut pas sans influence sur l'unité intellectuelle de la Grèce. Ce fut sous son inspiration que de nombreux essaims de colons répandirent la gloire du nom hellénique dans le monde entier : un culte commun les rattachait à la mère patrie. C'est aussi sous les auspices de la religion que se célébraient les jeux publics dans lesquels les Grecs voyaient déjà un lien de leur nationalité. Le conseil amphictyonique était également une institution religieuse.

II.

Si les éléments d'unité qui existaient dans la société grecque s'étaient développés, la Grèce aurait pu devenir une fédération puissante; mais la tendance à la séparation avait bien plus de force. A peine des dangers communs parvinrent-ils à associer temporairement les diverses républiques contre l'étranger. Sortis vic-

(1) *Platon* est l'organe de la conscience grecque quand il déclare que sa cité consultera l'oracle de Delphes sur les lois et les cérémonies du culte (*Legg.*, VI, 759, C), sur la nature des sacrifices et sur les divinités auxquelles il sera le plus avantageux de sacrifier (*Legg.*, VIII, in.). C'est encore à Apollon Delphien que l'auteur de la *République* réserve les lois concernant la construction des temples, les funérailles et les cérémonies qui servent à apaiser les mânes des morts (*Rep.*, IV, 427, B).

torieux de leur lutte contre les Perses, les Grecs eurent conscience de leur supériorité; ce sentiment fut pour ainsi dire le fond de la nationalité hellénique. Les Grecs ne se sentaient une nation que par leur haine et leur mépris pour les Barbares. Toutefois les guerres médiques ne créèrent pas une véritable unité. Ce fut sous le coup de la nécessité que les Hellènes se donnèrent des chefs; ils reconnurent l'hégémonie(1) des Lacédémoniens, parce que c'était le seul moyen de lutter avec avantage contre leurs redoutables ennemis. Mais la politique de Sparte se montra dès lors ce qu'elle a toujours été, étroite et incapable. Une noble ambition poussa les Athéniens à s'emparer du commandement qui échappait aux mains impuissantes tout ensemble et tyranniques des Spartiates. Ils firent trembler le Grand Roi sur son trône. Le rôle d'Athènes est moins glorieux dans ses relations avec ses alliés. On peut lui reprocher de n'avoir pas organisé la Grèce sur les bases d'une confédération qui aurait concentré les forces nationales, tout en laissant aux cités une indépendance suffisante dans la sphère de leurs intérêts particuliers. Mais le reproche s'adresserait avec plus de justice à l'antiquité tout entière. Aucune des cités qui s'élevèrent par leur puissance au-dessus de leurs rivales ne songea à fonder l'unité sur l'association. Elles n'eurent toutes qu'une ambition, celle de dominer : Carthage assujettit les colonies phéniciennes, ses sœurs : Rome n'eut jamais l'idée de constituer une Italie indépendante et forte. Cependant le peuple roi avait au moins le génie de la domination ; sans ouvrir la cité à ses alliés, il leur accorda des droits plus ou moins étendus: c'était un commencement d'association qui finit par l'union complète des vainqueurs et des vaincus. La Grèce manquait de ce génie du conquérant. Athènes exerça sur ses alliés le droit du plus fort. Alors Sparte appela les Grecs à la liberté, mais la liberté ne fut pas le prix du combat; Sparte sacrifia la gloire et l'indépendance de la Grèce à son ambition égoïste. Sa chute fut juste comme la justice divine. Deux héros brisèrent pour toujours la puissance

(1) Le mot d'*hégémonie* exprime un commandement ; l'étendue de cette domination varia d'après les circonstances (*Manso*, Sparta, T. III, Beylage 15, Ueber Begriff und Umfang der griechischen Hegemonie).

lacédémonienne et donnèrent à leur patrie une suprématie temporaire; mais Thèbes fut aussi oppressive que Sparte et Athènes, et elle abaissa la Grèce devant le Grand Roi.

Ainsi Athènes, Sparte et Thèbes, essayèrent successivement de fonder l'unité de la Grèce à leur profit; la tentative échoua. Les Hellènes étaient incapables de se donner une organisation assez forte pour maintenir leur liberté et leur indépendance. Ils attendaient un maître; ce fut un bonheur pour eux et pour l'humanité qu'ils le trouvèrent dans leur propre sein. Mais la suprématie macédonienne était infectée du même vice que les hégémonies; c'était une loi imposée par le vainqueur, et non une libre association des forces helléniques. Les Achéens organisèrent les premiers une confédération proprement dite : cette forme de gouvernement aurait pu concilier l'indépendance si chère aux républiques grecques avec la force sans laquelle il n'y a pas de grande nation. Malheureusement il était trop tard; la nationalité hellénique était déjà en pleine décadence. Rome mit fin aux agitations qui ne faisaient que troubler la Grèce et ruiner ce qui lui restait de vie. L'unité que la Grèce avait été incapable de fonder dans l'intérieur de ses cités et entre elles, le peuple roi sut l'imposer au monde.

§ V. *Pourquoi la Grèce ne forma pas une nation. Sa mission.*

Si les Grecs avaient été unis, dit *Aristote*, ils auraient pu conquérir l'univers [1]. Faut-il regretter que la race hellénique n'ait pas eu cette carrière brillante? C'est comme si l'homme devait regretter qu'il n'est pas un être d'une espèce différente. Chaque peuple, comme chaque individu a sa mission : s'il la remplit, il mérite d'être glorifié. Avant de condamner l'esprit de division qui conduisit la Grèce à sa ruine, il faut voir si ce vice de sa constitution n'était pas précisément le défaut qui accompagne toujours la qualité dont il est le revers.

Le comte *de Maistre* remarque avec raison qu'un caractère par-

(1) *Arist.*, Polit., VII, 6. 1.

ticulier de la Grèce et qui la distingue de toutes les nations du monde, c'est l'inaptitude à toute association politique ou morale : *elle est née divisée*, dit-il. « Les Grecs, ajoute le célèbre écrivain, brillèrent sous cette forme, parce qu'elle leur était naturelle et que jamais les nations ne se rendent célèbres que sous la forme de gouvernement qui leur est propre » (1). Il y a une profonde vérité dans ces paroles. Appelés à agir sur le monde par la philosophie, la littérature et les arts, il fallait aux Grecs une organisation qui laissât la plus grande liberté à l'action de toutes les facultés humaines. Telle est la raison providentielle de la variété infinie de territoires, de dialectes, de constitutions et de cultes qui caractérise la Grèce. Les Grecs n'ont jamais formé un peuple, un état; mais si l'unité politique leur a manqué, ils ont eu à un haut degré l'unité intellectuelle qui constitue la civilisation d'un peuple. Terre privilégiée de l'intelligence, la Grèce était une nation par la culture intellectuelle. Le Grec ne se distinguait pas de l'étranger comme Grec; Hellène était synonyme d'homme civilisé (2), et comme tel il s'opposait avec orgueil aux Barbares qui ne parlaient pas sa langue harmonieuse, qui ne participaient pas aux bienfaits de sa civilisation. Cette unité intellectuelle suffisait aux Grecs pour remplir leur mission ; pour mieux dire, l'unité politique, telle que Rome l'a conçue et réalisée, aurait été le plus grand obstacle au développement du génie hellénique. Il y a un rapport remarquable entre la destinée de la Grèce et celle de l'Allemagne. Les populations germaniques, pas plus que les Hellènes, ne sont arrivées à l'unité, et l'absence d'unité a été pour elles une cause de faiblesse politique. Mais quel magnifique dédommagement la Providence leur a donné dans le domaine intellectuel? L'Allemagne et la Grèce sont la patrie de la pensée, de la poésie, de la science. Cette gloire vaut bien celle de Rome. Qu'est-ce que Rome aurait été, et que serait

(1) *De Maistre*, Du pape, livre IV, ch 11 et 9.

(2) Τοσοῦτον ἀπολέλοιπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὥστ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγόνασι, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδεύσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας (*Isocrat.*, Panegyr., n° 50).

devenu le monde moderne sans le génie libre et civilisateur des Hellènes?

Les Grecs sont le peuple civilisateur par excellence; c'est dire que leur brillante culture ne devait pas rester concentrée dans les limites étroites de la Grèce. Comme les grands génies, les races douées de facultés supérieures, ne sont placées au-dessus des autres peuples et des autres hommes que parce qu'elles ont de plus grands devoirs à remplir. Destinée à être le domaine commun de l'humanité, la civilisation hellénique devait être répandue dans le monde connu des anciens. C'est la guerre qui fut l'instrument le plus puissant de cette propagande. Le grand conquérant du dix-neuvième siècle a pris en pitié les luttes des populations grecques (1); il ne comprenait pas l'intérêt qui s'attachait aux hostilités de républiques dont plusieurs n'étaient pas plus grandes que Saint-Marin. La petitesse des moyens a fait méconnaître à Napoléon la grandeur des résultats. L'Asie rassemble toutes ses forces pour écraser le monde européen qui ne fait que de naître; dans les desseins de la Providence, la victoire ne pouvait être douteuse : la gloire des Grecs est d'avoir été élus pour les exécuter. De plus sanglantes batailles ont été livrées que celles de Marathon, de Salamine et de Platée; il n'y en a pas de plus importantes pour l'avenir du monde : elles ont refoulé en Asie le despotisme oriental, elles ont assuré à l'Occident l'indépendance nécessaire à l'accomplissement de sa destinée. Victorieuse, la Grèce met sa liberté à profit pour développer les riches facultés qu'elle a reçues de la nature. Alors commence la réaction de l'Europe contre l'Asie. Il ne suffit pas à la Grèce d'être libre, elle veut répandre au-dehors la vie qui déborde dans son sein; elle doit rendre à l'Orient le bienfait de la civilisation à laquelle elle a été initiée par l'Orient. Athènes ouvre cette lutte glorieuse qui est continuée avec éclat par Alexandre. Quelque hautes que fussent les pensées du héros grec, il ne pouvait pas pressentir la grandeur de sa vocation. L'extension de la

(1) « Qu'est-ce que cette lutte querelleuse de deux ou trois petites démocraties, de deux ou trois misérables cités? Les Romains ont conquis le monde et l'ont changé. » Paroles de *Napoléon* à Wieland.

civilisation hellénique fut le moyen que la Providence employa pour préparer les nations barbares au bienfait de la foi chrétienne.

Il n'y a pas de peuple, pas même le peuple de Dieu, qui ait pris une part plus grande à l'établissement du christianisme que la race hellénique. L'Évangile est écrit dans la langue des Hellènes; ce sont des penseurs grecs qui formulent les dogmes chrétiens, le culte primitif est tout grec. Cependant les derniers des Hellènes protestent contre la religion de mort que les disciples du Galiléen prétendent mettre à la place de la religion vivante de la Grèce. Un empereur de génie, organe de cette opposition, proclame que jamais un vrai Hellène ne se convertira à l'Évangile. Ainsi la même nation qui a préparé le christianisme, qui l'a constitué, organisé, répandu dans le monde, le répudie! La contradiction s'explique facilement. S'il est vrai que la Grèce a eu pour mission d'initier l'humanité à la religion chrétienne, il est vrai aussi qu'il y avait dans l'hellénisme un élément que le christianisme ne pouvait pas accepter, c'est la liberté de penser, dont les néoplatoniciens furent les derniers organes. En apparence, la liberté succombe, le Galiléen l'emporte sur Julien l'Apostat. Mais la liberté est indestructible. Quelques siècles se passent, et les Hellènes sortent de leur tombeau pour livrer un nouveau combat contre le despotisme intellectuel qui pèse sur la chrétienté; cette fois le libre génie de la Grèce triomphe sur la sombre théologie du moyen-âge. Il subjugue jusqu'à ses ennemis naturels : les princes de l'Église ont horreur de la barbarie des apôtres, séduits et enivrés qu'ils sont par le charme d'Homère et de Platon. L'hellénisme trône jusque sur le siége de saint Pierre. Vainement la réaction catholique le chasse du Vatican, il conserve l'empire des âmes. Ceux-là mêmes qui se mettent à la tête du mouvement catholique et qui tentent de ramener l'humanité aux autels qu'elle a désertés, lui donnent entrée dans leurs écoles, et il conserve la haute main dans l'enseignement jusqu'à nos jours. Notre éducation littéraire se fait sous l'inspiration des Grecs et des Latins leurs élèves, et en dépit des clameurs de nouveaux Barbares, elle restera classique. Cependant les Barbares du dix-neuvième siècle ont raison au point de vue de leur étroite orthodoxie : le génie de la Grèce est l'ennemi-né du christianisme; lui donner la direction

de la jeunesse, c'est livrer le monde à la libre pensée. Telle est en effet la destinée de l'avenir. Nous le demandons maintenant : y a-t-il une plus magnifique mission que celle des Hellènes dans le domaine intellectuel et moral? Ils ont préparé le christianisme, et une grande part de l'influence civilisatrice exercée par la religion chrétienne leur appartient. Mais ce qui caractérise essentiellement la Grèce, c'est la liberté de penser ; par là elle est devenue un élément impérissable de la civilisation. L'humanité vivra encore de la vie hellénique, alors que les religions du passé ne seront plus que de l'histoire.

§ VI. *Pourquoi la Grèce fait place à Rome.*

La Grèce ne remplit directement qu'une partie de sa glorieuse tâche. C'est à peine si elle entama l'Inde brâhmanique; elle eut peu d'influence sur les théocraties ; sa civilisation ne jeta de profondes racines que dans l'Asie occidentale. Par suite de la conquête macédonienne, une grande partie de l'Orient devint grecque ; la langue des vainqueurs se maintint même dans les pays où la domination des successeurs d'Alexandre fut remplacée par des dynasties indigènes. Les Parthes subirent l'influence du génie hellénique. Un triomphe plus singulier lui était réservé : les adorateurs de Jéhova oublièrent leur langue sacrée et écrivirent dans l'idiôme des vainqueurs. L'hellénisme domina l'antique sacerdoce de l'Égypte; il pénétra sous les Ptolémées jusque dans l'Abyssinie. La Grèce envoya aussi des colonies sur les bords de la Méditerranée, mais elle ne parvint pas à dompter les Barbares de l'Occident. Sur les côtes de l'Afrique s'éleva une république puissante qui non-seulement empêcha les colons grecs de s'étendre, mais compromit même leurs établissements en Sicile. Les cités de la Grande Grèce restèrent toujours faibles ; les populations guerrières de l'Italie, la confédération des Étrusques, la puissance croissante de Rome étaient des obstacles à l'extension de l'élément hellénique. En Espagne, la race phénicienne l'emporta sur sa rivale. Dans les Gaules, les Grecs ne dépassèrent guère les rivages de la mer. Ils eurent à peine connaissance des îles britanniques et de la Germanie.

Ainsi l'Occident, quoique entamé par la civilisation hellénique, résista à son action; la barbarie était la plus forte, et menaçait de détruire les germes d'humanité que la Grèce avait déposés dans son sein. Pour amener ces rudes populations à la civilisation, il fallait le bras puissant d'un conquérant. Alexandre avait porté sa pensée sur le monde européen, encore couvert de ténèbres; mais il manquait au génie guerrier du héros macédonien un peuple capable de s'associer à ses vastes desseins. La Grèce n'avait pas l'unité de vues et de forces nécessaire pour vaincre et gouverner le monde. Épuisée par ses luttes intestines, elle devait faire place à un peuple moins brillant par les dons de l'intelligence, mais dont toutes les qualités étaient en harmonie avec sa destinée. Rome accomplit ce qu'Alexandre avait rêvé. Lorsque l'œuvre de la conquête fut achevée, le génie de la Grèce reparut pour continuer sa mission; les Grecs vainquirent leurs vainqueurs et conquirent, sous le nom de Rome, le monde entier à la civilisation.

LIVRE PREMIER.

L'AGE HÉROÏQUE [1].

§ I. *L'âge héroïque est celui du droit du plus fort.*

Les siècles héroïques ont un charme particulier pour les peuples civilisés. L'homme y paraît dans toute l'énergie de sa nature primitive : mélange de grandeur et de férocité, de générosité et de barbarie, son existence aventureuse, embellie par les poëtes, est presque enviée par l'homme des temps modernes dont la vie paisible s'écoule dans une fatigante régularité. Mais les regrets que le passé inspire sont toujours l'effet d'une illusion. L'humanité s'est longtemps fait une fausse idée de l'héroïsme antique ; elle transportait dans ces âges fabuleux une partie des rêves de perfection qu'elle aimait à placer au berceau des sociétés. Aujourd'hui les tableaux poétiques des temps primitifs ne trouvent plus croyance ; la comparaison de cette histoire imaginaire avec la réalité n'en est pas moins intéressante, car elle met au jour la marche progressive du genre humain.

Le dix-huitième siècle, peu héroïque de sa nature, commençait à voir dans les mœurs décrites par Homère plus de barbarie que de poésie, quand un savant académicien prit la défense des vieux temps et des vieilles idées [2]. « Il faut se garder, dit *Rochefort,*

(1) *Wachsmuth*, Jus gentium quale obtinuerit apud Græcos ante bellorum cum Persis gestorum initium, p. 6-46.

(2) *Rochefort,* Mémoire sur les mœurs des temps héroïques, dans le T. XXXVI des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions.*

de confondre l'âge héroïque avec les temps barbares; les sentiments d'humanité avaient établi entre les hommes les lois sacrées du droit naturel; la guerre, loin d'être un brigandage, avait ses règles et ses limites; dans les relations des héros régnaient la générosité et la délicatesse qui distinguèrent plus tard la chevalerie chrétienne; ils embrassaient la Grèce entière dans leur affection. » Si l'on prenait le contre-pied de ce tableau de fantaisie, l'on aurait à peu près la vérité. Dès le dix-septième siècle, un écrivain de génie marqua le véritable caractère de l'héroïsme antique (1). L'ouvrage de *Vico* n'eut aucun retentissement en France, mais le courant des idées nouvelles influa sur l'appréciation des temps héroïques. Le bon sens de *Goguet* se refusa à voir un âge chevaleresque dans une époque souillée par les crimes les plus atroces (2). *Voltaire* fit la satire de ces temps, « où l'on s'égorgeait pour un puits et une citerne, comme on fait aujourd'hui pour une province » (3). Le charme était rompu. Grâce à l'intelligence historique qui distingue notre siècle, la science a assigné aux héros d'Homère leur véritable place dans le développement de l'humanité : l'âge héroïque n'est plus considéré comme un idéal, mais comme une époque de transition entre la barbarie et l'état policé (4).

Homère, voulant donner une idée de la puissance de Jupiter, se sert de cette image célèbre de la chaîne d'or qui a exercé la sagacité de tous les interprètes. Après avoir défendu aux dieux de s'opposer à ses desseins, le maître de l'Olympe menace celui qui porterait secours aux Grecs ou aux Troyens de le jeter dans le sombre Tartare : « Alors il reconnaîtra combien je l'emporte en puissance sur tous les immortels. Voulez-vous l'éprouver vous-mêmes, dieux et déesses? Eh bien, du haut du ciel suspendez une chaîne d'or, à laquelle vous vous attacherez tous; vous ne pourrez faire descendre sur la terre, Jupiter, votre Seigneur, quels que soient vos efforts. Mais, à mon tour, lorsque je le voudrai, moi, je vous enlè-

(1) *Vico*, la Science Nouvelle, livre II, ch. 6, § 8; livre III, ch. 1.
(2) *Goguet*, De l'origine des lois, T. IV, p, 392 et suiv.
(3) *Voltaire*, Dictionnaire philosophique, au mot *Alcoran*.
(4) *Grote*, History of Greece, T. II, p. 79-159, édit. de 1849.

verai aisément avec la terre et la mer elle-même; et si je fixe cette chaîne à l'extrémité de l'Olympe, tout l'univers sera suspendu devant moi, tant je suis supérieur en forces aux dieux et aux hommes »(1). Cette fiction du poëte est un symbole admirable de la toute-puissance divine, qui dans les idées de l'âge héroïque repose sur la force physique(2). La société des dieux est le reflet de la société des hommes. Les héros d'Homère ne connaissent qu'une vertu, la vigueur et l'agilité du corps. « Il n'est pas de plus grande gloire pour un homme, dit leur chantre, que d'être habile à s'exercer des pieds et des mains »(3). Les qualités morales n'ont pas même de nom dans le langage de ce temps, comme elles n'en ont pas chez les sauvages de l'Amérique(4); la vertu par excellence est la vertu guerrière, et dans les luttes des héros, c'est la force corporelle qui domine.

La force ne donne pas seulement la victoire sur le champ de bataille, elle est le seul droit que reconnaissent les hommes. Malheur à tous les êtres faibles! ils sont écrasés par les plus forts. Écoutons les lamentations d'Andromaque : « Le jour qui le rend orphelin, laisse un enfant sans protecteur; pauvre, il aborde les anciens amis de son père, arrêtant celui-ci par son manteau, celui-là par sa tunique. L'homme qui aura encore ses parents l'éloignera de sa table, en le frappant de ses mains et en lui adressant ces reproches amers : Retire-toi, puisque ton père ne partage plus nos festins. Ainsi tout en pleurs, l'enfant reviendra auprès de sa mère, veuve délaissée »(5). Le sort de la veuve était aussi déplorable que celui de l'orphelin : « Si par ta mort tu m'abandonnes, dit Tecmesse à Ajax, songe que ce jour-là même, victime de la violence des Grecs, je serai réduite en esclavage avec ton fils. Et bientôt un de ces nouveaux maîtres m'insultera par des paroles amères : Voyez, dira-t-il, l'épouse d'Ajax, qui fut le plus vaillant des Grecs, contre

(1) *Iliad.*, VIII, 16-27 (traduction de *Bareste* et de *Dugas-Montbel*).
(2) *Iliad.*, XV, 18, sqq.
(3) *Odyss.*, VIII, 148.
(4) *La Condamine*, Relation de la Rivière des Amazones, p. 54-55.
(5) *Iliad.*, XXII, 482-499, traduction de *Montbel* et de *Bareste*.

quelle servitude elle a échangé un sort digne d'envie » (1)! Les héros eux-mêmes éprouvaient les funestes effets de la violence qu'ils pratiquaient : lorsque, chargés d'années, ils ne pouvaient plus manier leurs armes redoutables, de plus jeunes et de plus forts les chassaient de leurs domaines (2).

Quels devaient être les rapports de ces hommes qui ne respectaient ni l'enfance, ni la vieillesse, ni la faiblesse du sexe? La force brutale régnait partout. L'enlèvement des femmes était une chose habituelle : les nombreux prétendants d'Hélène s'obligèrent par un pacte solennel, confirmé par des imprécations terribles, « à secourir celui d'entre eux qui épouserait la fille de Tyndare, si quelque ravisseur venait la lui enlever, à lui faire la guerre et à ruiner sa ville » (3). Les actes de violence étaient journaliers : les voisins se volaient leurs troupeaux, seule richesse de cet âge. C'est là le sujet habituel des exploits que les héros d'Homère aiment à raconter (4). Les brigandages n'étaient pas réprouvés par la conscience publique, le vol n'avait rien de déshonorant; le voleur ne s'en faisait scrupule que lorsqu'il était pris sur le fait (5). *Homère* vante l'aïeul d'Ulysse, parce qu'il l'emportait sur tous les hommes par le vol et par l'habileté à le nier (6). *Platon* blâme vivement le poëte, de ce qu'il paraît faire consister la justice dans l'art de dérober et de tromper avec adresse : le reproche ne devait pas s'adres-

(1) *Sophocl.*, Ajax, v. 510, sqq.

(2) *Odyss.*, IX, 494, sqq.

(3) *Eurip.*, Iphigen., v. 57, sqq. — *Isocrat.*, Helen. laud., nº 40.

(4) *Iliad.*, XI, 670-683; I, 154. — *Odyss.*, XI, 401, sq.; XXIV, 111. Cf. *Feith*, Antiq. Homer., IV, 7, 2.

(5) *Suidas*, vº Κλέπτης : « Τὸ παλαιὸν οὐ διεβέβλητο ἡ κλοπή, εἰ μὴ φωραθεὶς ὁ κλέπτων ὑπῆρχεν. Cf. *Feith*, II, 9.

(6) *Odyss.*, XIX, 395. Ce vers a beaucoup embarrassé les admirateurs de l'âge héroïque. Madame *Dacier*, pour sauver l'honneur de ses héros, traduit à faux : « Prince qui surpassait tous ceux de son temps en prudence et en adresse pour cacher ses desseins et pour surprendre ses ennemis et en bonne foi pour garder religieusement sa parole et ne violer jamais ses serments. » Cependant *Platon* aurait dû apprendre à la savante traductrice le véritable sens de l'éloge qu'Homère fait d'Autolycus. Le philosophe fait la satire de la morale du poëte ; il dit que d'après Homère l'homme juste est un fripon, et la justice l'art de dérober pour le bien de ses amis et pour le mal de ses ennemis (*Plat.*, Rep., I, p. 334, A. B.).

ser à Homère, mais aux temps barbares qu'il décrit. Au point de vue de Platon et de la morale moderne, le héros de l'Odyssée n'est qu'un pirate et ses voyages ne sont qu'un long brigandage. En quittant Ilion, les vents le poussent vers le pays des Ciconiens : « Il ravage leur cité, fait périr les habitants, enlève les jeunes femmes et de nombreuses richesses, puis il exhorte ses compagnons à fuir d'un pas rapide. » Tel est le début du récit qu'Ulysse fait à Alcinoüs de ses courses aventureuses ; c'est par des exploits de cette nature « qu'il se fit connaître à tous les hommes, et que sa gloire monta jusqu'au ciel » (1).

Ces actes de violence provoquaient des représailles sanglantes. Le meurtre vengeait le meurtre : « Que la langue ennemie soit punie par la langue ennemie ; mal pour mal : telle est, dit *Eschyle*, la sentence des vieux temps » (2). C'est la vengeance qui est la justice des peuples barbares ; aussi en rapportait-on l'origine à Rhadamanthe, l'un des juges des enfers, comme s'il s'agissait de l'établissement du droit (3). Se venger était plus qu'un droit, c'était un devoir (4). Du sein des enfers monte la voix des victimes ; elle sort de leurs tombeaux pour demander le sang de leurs meurtriers : malheur aux enfants qui n'écouteraient pas ces cris de douleur (5) ! Les vivants n'attendaient pas que les morts fissent éclater leur courroux ; la vengeance était un bonheur pour ces hommes aux passions ardentes : « leur plaisir le plus doux c'était de se réjouir de l'infortune de leurs ennemis » (6).

Poursuivies de père en fils, les vengeances remplissaient les familles de sang et de meurtres (7). Quelle race que celle des Atrides qui eurent le privilége de fournir des sujets tragiques aux

(1) *Odyss.*, IX, 39, sqq. Cf. 19, sq.; XIV, 263, sqq.

(2) *Eschyl.*, Choeph., v. 306-314.

(3) Τὸ Ῥαδαμάνθυος δίκαιον. *Arist.*, Eth. Nicom., V, 5.

(4) « La terre boit le sang du meurtre ; ce sang sèche, mais la trace en reste ineffaçable et crie vengeance » (*Eschyl.*, Choeph., 64, sq.).

(5) *Eschyl.*, Choeph., v. 360. — *Sophocl.*, Elect., 475, sq.; 1415, sq.; 360, 388, 392.

(6) *Eurip.*, Herc., 939.

(7) *Senec.*, Agam., v. 77, sqq. : Thyest., 24, sqq.

poëtes anciens et modernes ! Les crimes qui souillaient les héros se reproduisaient sous mille formes dans la société. Des voleurs, des brigands fameux pratiquaient le droit du plus fort dans leur sphère : ils faisaient leurs délices de l'impudence et de l'outrage, n'ayant d'autre but de leur activité que d'assouvir leur cruauté, d'opprimer et de détruire tous ceux qui tombaient dans leurs mains (1).

§ II. *Lutte contre la violence.*

La société, livrée au droit du plus fort, périrait ; l'instinct de la conservation fit surgir du sein de la barbarie l'idée du droit et de l'ordre. Ce sont les dieux qui ouvrent la lutte : rien de plus célèbre dans l'ancienne mythologie que leurs combats contre les indomptables fils de la terre. Pleins d'audace et d'orgueil, les Titans se flattent d'assurer leur puissance par la seule force ; mais ils sont vaincus et jetés dans le Tartare (2). Les dieux trouvent des ennemis plus nombreux et plus redoutables dans les géants. On a vu dans la gigantomachie un emblême des révolutions subies par la terre (3) ; ne serait-ce pas plutôt un souvenir de l'intervention du droit dans le règne de la force brutale (4) ? Il y a dans la tradition sur cette lutte celèbre une circonstance qui semble indiquer qu'il ne s'agit pas seulement de la nature physique, mais que l'homme y joue le rôle principal. Un oracle annonça aux dieux qu'ils ne pourraient vaincre les géants qu'avec l'aide d'un mortel ; ils s'associèrent Hercule, et la race des géants fut exterminée (5). Ce mythe renferme une profonde vérité. C'est aux hommes à dompter, par des efforts incessants, la résistance qu'ils trouvent dans la nature extérieure, et à surmonter les obstacles plus sérieux que leurs passions opposent aux progrès de l'humanité. Le règne de la violence ne pou-

(1) *Plutarch.*, Thes. 6.
(2) *Eschyl.*, Prometh., v. 199-208. — *Apollod.*, Bibl., I, 1, 1. 2.
(3) *Boulanger*, l'antiquité dévoilée, livre I, ch. 6.
(4) *Boettiger*, Kunstmythologie, T. II, p. 81-85.
(5) *Apollod.*, Bibl., I, 6, 1. 2.

vait être transformé en un état légal que par la puissance de la volonté humaine.

Le mal était considérable. Il sembla à la postérité que les hommes qui tentèrent la lutte glorieuse du droit contre la force étaient doués d'une nature divine; reconnaissante des bienfaits qu'elle leur devait, elle les éleva au rang des dieux. La Grèce rapporta à quelques noms une gloire qui doit être le partage de générations entières. Hercule est en quelque sorte l'idéal de l'humanité, tel qu'on le pouvait concevoir dans l'âge héroïque, avec ses grandeurs et ses faiblesses. C'est le héros par excellence, et son héroïsme est un amour actif du genre humain (1). A lui était réservée par le destin la mission de délivrer Prométhée, le bienfaiteur des hommes(2). Lui-même fut pour la terre un nouveau Prométhée. Il combattit le mal sous toutes ses manifestations. La force brutale s'exerçait surtout sur les êtres qui n'avaient d'appui ni dans le droit qui était ignoré, ni dans les sentiments d'humanité qui étaient également inconnus. Un des célèbres travaux du héros grec consista à faire dévorer Diomède par les cavales que celui-ci nourrissait de la chair des étrangers. Busiris, dont le nom est devenu proverbial, sacrifiait ceux qui abordaient sur les côtes inhospitalières de l'Égypte; Hercule l'immola. Antée faisait mourir tous ceux qu'il avait vaincus; Hercule l'étouffa à la lutte. Partout les brigands tombaient sous ses coups (3). Cependant il ne parvint pas à détruire l'empire de la force; la tradition rapporte qu'à peine eut-il quitté la Grèce, les brigandages débordèrent de tous côtés (4). La gloire d'Hercule enflamma les héros du désir de l'imiter. Thésée fut le plus illustre de ses rivaux. Il est vrai que le roi d'Athènes est une fiction des poëtes, plutôt qu'un personnage historique; jaloux de la gloire de l'Hercule dorien, les Athéniens voulurent lui opposer un héros dont les actions fussent tout aussi éclatantes. Mais peu importent les noms de Thésée et d'Hercule;

(1) De là son surnom de ἀλεξίκακος, celui qui détourne le mal.

(2) *Creuzer*, Symbolik, T. I, p. 96, ss., 3e édit.

(3) *Diodor.*, IV, 8, sqq. — *Apollodor.*, Bibl., II, 5, 8, sqq.

(4) *Plutarch.*, Thes., c. 6.

ce sont les faits sociaux révélés par les mythes qui seuls nous intéressent. Applaudissons donc aux exploits de Thésée contre Sinnis, Sciron et Procruste, qui tous se rendaient coupables de violences contre les étrangers [1]. Thésée et Hercule infligeaient aux brigands les mêmes supplices que ceux-ci destinaient à leurs victimes : si jamais le talion pouvait être juste, il l'eût été contre ces hommes qui avaient imaginé mille tortures pour faire souffrir des innocents.

§ III. *Piraterie. Guerre. Cruauté des mœurs héroïques.*

Il fallut des travaux herculéens pour établir quelque ordre au milieu d'un monde livré aux emportements de la force. Dans l'intérieur des cités, la justice prit la place de la violence; mais les héros ne songèrent pas à étendre leur action au-delà des limites de ces petites associations. Dans les relations des peuples, le droit du plus fort régnait toujours; le brigandage, réprimé par les lois au sein de chaque état, s'empara des mers. Les poëmes d'Homère nous montrent les mers couvertes de pirates [2]. Peintre fidèle des mœurs héroïques, le poëte n'attache aucune idée déshonorante au brigandage maritime. Télémaque et Mentor arrivent à Pylos; le vieux Nestor leur prodigue tous les soins de l'hospitalité; quand ses hôtes se sont rassasiés par une abondante nourriture, il s'informe de leur sort : « Étrangers, qui êtes-vous? d'où venez-vous à travers les plaines humides? est-ce pour quelque affaire, ou parcourez-vous les mers au hasard, comme des pirates qui errent sans cesse en exposant leur vie et en portant le ravage chez des peuples étrangers? » [3] Considérée comme un exercice de la vertu héroïque, la piraterie conduisait à la gloire. Les campagnes rava-

(1) *Plutarch.*, Thes., 8, 10. — *Diodor.*, IV, 59. — *Apollod.*, III, 16, 1. 2.

(2) *Odyss.*, XV, 385, 426; XVII, 425. — *Hymn. in Apoll.*, v. 453, sqq. — Cf. *Wachsmuth*, Jus gentium, p. 45, note 4.

(3) *Odyss.*, III, 71-74 (trad. de *Bareste* et de *Montbel*). Apollon adresse la même question aux Crétois qu'il appelle à garder son temple (*Hymn. in Apoll.*, v. 453, sqq.). Comparez *Odyss.*, IX, 252, sqq.

gées, les hommes égorgés, les femmes et les enfants enlevés, tels étaient les exploits des héros. Il n'y avait d'autre moyen pour les malheureux habitants des côtes de se mettre à l'abri de la violence que de s'éloigner de la mer; aussi toutes les anciennes villes étaient-elles bâties sur des hauteurs éloignées des rivages (1).

Pourquoi la piraterie, réprouvée aujourd'hui comme un crime, était-elle honorée dans les temps héroïques? C'est que l'homme était un ennemi pour l'homme, et contre l'ennemi tout paraissait licite; la dévastation, l'enlèvement des personnes et des biens n'étaient pas un brigandage, c'était le droit naturel du vainqueur. En réalité la piraterie se confondait avec la guerre; elles avaient tant de rapport, qu'il est difficile de les distinguer. A une époque plus avancée, la guerre a pour objet la conquête et l'agrandissement de la domination du vainqueur. Dans les siècles héroïques, on voit à peine une trace de conquête; les hostilités se passent en brigandages. Quand elles prennent un caractère plus prononcé, elles tendent à l'extermination des vaincus. Après la prise de Troie, les Grecs ne songèrent pas à s'emparer du royaume de Priam; la ville fut détruite, les habitants tués ou emmenés en esclavage, le sol maudit (2).

Comparée aux guerres des siècles héroïques, la conquête, si décriée par les philosophes, est un véritable progrès; elle intéresse le vainqueur à la conservation du vaincu, elle transforme les combats à mort en luttes d'ambition qui deviennent profitables à l'humanité. La condition des vaincus s'améliore à mesure que l'idée de conquête se perfectionne; le conquérant commence par épargner leur vie, il finit par respecter leur liberté, et par les associer à ses propres destinées. Dans les temps héroïques, le sort des vaincus était bien plus déplorable. La servitude, seule humanité que connût l'antiquité, ne profitait qu'aux femmes et aux enfants: les hommes périssaient. Emporté par la passion, le vainqueur sacrifiait parfois les prisonniers. Achille immola douze Troyens sur le bûcher de Patrocle (3). Ces affreux sacrifices se reproduisirent encore dans les

(1) *Thucyd.*, I, 5, 7.

(2) *Strab.*, XIII, p. 414, éd. Casaub. — Cf. *Iliad.*, IX, 588, sqq.; I, 367; XXII, 64; VI, 58.

(3) *Iliad.*, XVIII, 318, sqq., 336, sq.; XXIII, 175, sq.

temps historiques [1]; cependant ils répugnaient à l'humanité des Hellènes; l'action d'Achille est plutôt un effet de la passion que la marque d'une pratique habituelle. Mais dans la fureur des combats, le vainqueur accordait rarement la vie aux supplications du vaincu. Adraste, tombé au pouvoir de Ménélas, embrasse ses genoux et implore la vie, en lui promettant une magnifique rançon; le cœur du héros grec est touché, quand Agamemnon accourt et menaçant, s'écrie : « Homme faible, ô Ménélas! pourquoi prends-tu tant de soin de nos ennemis? Certes, tu reçus dans ta maison de si grands bienfaits des Troyens! Que nul d'entre eux n'échappe à la mort, pas même l'enfant porté dans le sein de sa mère. Qu'ils périssent tous dans les plaines d'Ilion, sans sépulture, anéantis pour jamais. » Le poëte ajoute que par ses justes reproches, Agamemnon changea les sentiments de son frère, que celui-ci repoussa le Troyen suppliant, et qu'Agamemnon plongea sa lance dans le flanc du malheureux Adraste [2].

Nous voilà loin de l'esprit chevaleresque que les admirateurs de l'âge héroïque supposaient aux guerriers d'Homère. Ce qui les caractérise, c'est l'exaltation de la force brutale; rien de moins noble, de moins généreux que leurs sentiments et leurs actions. La barbarie des héros grecs se montrait surtout dans les outrages qu'ils prodiguaient aux vaincus, preuve certaine que la grandeur d'âme leur faisait entièrement défaut. Écoutez les transports de joie de Patrocle, lorsqu'il voit tomber de son char Cébrion, fils de Priam : «Grands dieux, s'écrie-t-il, que ce guerrier est agile et qu'il plonge facilement! Ah! s'il se trouvait dans une mer poissonneuse, il pourrait rassasier un grand nombre de convives en s'élançant de son navire et en cherchant des huîtres, même pendant une tempête. Comme du haut de son char il a plongé dans la campagne! Il y a donc aussi parmi les Troyens des plongeurs habiles » [3]. La mort

(1) *Benj. Constant*, De la religion, XI, 2. — *Real Encyclopädie der Alterthumswissenschaft*, v° Sacrificium. — *Maury*, les religions de la Grèce, T. I, p. 182-186; T. II, p. 101, ss.

(2) *Iliad.*, VI, 45, sqq. — Comparez l'admirable épisode de Lycaon et d'Achille (*Iliad.*, XXI, 64, sqq.).

(3) *Iliad.*, XVI, 742, sqq. -- Cf. XIII, 365, sqq.; XXI, 122, sqq.

même de l'ennemi ne satisfaisait pas le cruel vainqueur; il mutilait le cadavre, il se parait de ses dépouilles, semblable au sauvage qui se plaît dans le sang, plutôt qu'au guerrier qui cherche la gloire[1]. De tout temps les hommes ont attaché une importance religieuse à la sépulture des morts : outrager les cadavres, c'est pour ainsi dire insulter au créateur. Les héros d'Homère sont prodigues de ces injures. Dès le début de l'Iliade, le poëte, pour faire connaître son héros, dit qu'il précipita dans les enfers les âmes courageuses d'une foule de guerriers, et qu'il fit de leurs corps la proie des chiens et des vautours. Tout ce que les mœurs héroïques avaient de cruauté semble se concentrer dans la conduite d'Achille. Après la mort de Patrocle, il ne respire que la vengeance et le carnage[2]. Hector pressent que la mort l'attend; désirant mettre son corps à l'abri des outrages, il propose un traité à son redoutable rival. Achille lui répond qu'il ne peut pas plus y avoir d'amitié entre eux qu'entre les lions et les hommes, entre les agneaux et les loups. Hector succombe; il supplie son vainqueur de rendre son corps à sa patrie, « afin que les Troyens et les Troyennes lui élèvent un bûcher et lui rendent les honneurs dus aux morts. » On dirait que la réponse d'Achille sort de la bouche d'un sauvage : « Misérable, cesse de me supplier... Que ne puis-je avoir la force et le courage de dévorer tes chairs sanglantes, pour me venger de tous les maux que tu m'as faits! Non, jamais personne n'éloignera de ta tête les chiens cruels, non, lors même que tes parents m'apporteraient dix et vingt fois le prix de ta rançon et me promettraient de nouveaux présents, lors même que Priam voudrait te racheter au prix de l'or. Non ta mère ne pleurera pas son fils sur un lit funèbre; mais les chiens et les vautours te dévoreront tout entier. » Hector meurt; Achille s'acharne sur son cadavre; il le traîne dans la poussière devant les murs de

(1) Ajax, pour venger la mort d'Amphimaque, coupe la tête d'un chef troyen, et la lance à travers les deux armées en la faisant tournoyer comme une balle : la tête va rouler sur la poussière jusqu'aux pieds d'Hector (*Iliad.*, XIII, 203, sqq.). Agamemnon tue Hippoloque, et de son glaive lui coupe les mains et tranche la tête qu'il fait rouler comme un mortier de pierre au milieu des combattants (*Iliad.*, XI, 145-147. Cf. XVII, 34, sqq.).

(2) *Iliad.*, XIX, 213, sq.

Troie [1]. La mort du vaillant guerrier fut suivie de la ruine de sa patrie; le sac de Troie offrit le spectacle de toutes les horreurs dont se souillaient habituellement des vainqueurs avides de carnage. Ni l'enfance ni la vieillesse ne trouvèrent grâce. « Astyanax fut précipité du haut de ces remparts, d'où sa mère lui avait montré Hector combattant pour son fils et pour le royaume de ses pères » [2]. Priam fut tué aux pieds de l'autel par le fils d'Achille [3]. Cassandre, qui avait si souvent épouvanté les Troyens par ses sinistres prophéties, embrassait une statue de Minerve; l'audacieux Ajax l'en arracha avec une telle violence que la statue elle-même céda à ses efforts [4]. La crainte des dieux était un frein insuffisant pour dompter les fougueuses passions de ces hommes de violence. Comment s'en étonner, quand on voit les dieux partager les mauvais penchants des hommes!

§ IV. *La religion, premier principe d'humanité.*

Du haut de l'Olympe, les dieux abaissent leurs regards sur la ville de Troie. Les Grecs et les Troyens avaient remis la décision de leurs différends aux chances d'un combat entre Pâris et Ménélas. Ménélas était vainqueur, la lutte était terminée. Jupiter demande quelle est la volonté des immortels : « Rallumeront-ils une guerre terrible et de funestes discordes, ou bien feront-ils naître l'amitié entre les deux peuples? » Le père des dieux ne songeait pas à sauver Troie d'une ruine inévitable; il ne voulait qu'irriter Junon par ses paroles blessantes. Son irascible épouse laisse éclater sa haine contre les Troyens. Jupiter raille l'acharnement qu'elle met à renverser la ville d'Ilion : « Pour assouvir sa colère, dit-il, il lui faudrait dévorer vivants Priam, ses fils et tous les Troyens. » Cependant il a l'air de céder à ses exigences; mais il le fait à

(1) *Iliad.*, XXII, 254, sqq.; 337, sqq.; 395, sqq.
(2) *Ovid.*, Metam., XIII, 415, sqq.
(3) *Virgil.*, Æneid., II, 506, sqq.
(4) *Cycl. fragm.*, éd. Didot, p. 584.

regret, « parce que Troie, parmi toutes les villes a toujours été chère à son cœur. » Jupiter demande qu'en compensation Junon n'arrête point sa vengeance, lorsqu'il désirera détruire une ville où seront nés des mortels qu'elle aime. Junon n'hésite pas à lui abandonner les cités qu'elle chérit entre toutes. Mais il y avait un obstacle à ses vœux, le traité des Grecs et des Troyens. Le moyen qu'elle suggère pour rallumer les hostilités est digne de dieux adorés par des hommes de ruse et de violence : « Ordonne à l'instant à Minerve, dit-elle, de se rendre au milieu des deux armées et d'engager les Troyens à rompre la foi des serments, en attaquant les premiers les Achéens. » Jupiter approuve cet avis; il excite même l'ardeur de Minerve. La déesse exécute ses ordres, et le traité est violé, sous l'inspiration des mêmes dieux qui avaient été invoqués pour punir les infracteurs (1).

La conduite des dieux pendant la guerre de Troie est toujours en harmonie avec ces sentiments. Ce n'est pas la justice, mais la passion qui les pousse à favoriser les Grecs ou les Troyens. Pour Jupiter, la guerre est un spectacle auquel il se plaît, sans se soucier du sort des combattants. Il permet aux dieux de descendre sur la terre et de favoriser selon leurs désirs l'une des deux armées; quant à lui, il reste sur le sommet de l'Olympe et il se réjouit en contemplant la bataille; son cœur tressaille de joie quand il voit tous les dieux livrés à la discorde (2). Les plus implacables ennemis de Troie étaient Minerve et Junon. Quelle était la cause de cette haine profonde? C'est que Pâris donna le prix de la beauté à Vénus; c'est pour une injure personnelle qu'elles poursuivaient avec tant d'acharnement la ruine de Priam et de son peuple (3). La vengeance des dieux comme celle des hommes ne fut assouvie que lorsque la ville de Troie fut détruite. *Virgile* les représente prenant une part active à l'œuvre de destruction (4).

Cependant il y avait dans les dieux d'Homère, livrés en appa-

(1) *Iliad.*, IV, 1, sqq.
(2) *Iliad.*, XX, 22, sqq.; XXI, 385, sqq.
(3) *Iliad.*, VIII, 376, sqq.; XX, 312, sqq.; XXIV, 23, sqq.
(4) *Virg.*, Æneid., II, 608, sqq.

rence à toutes les passions humaines, un germe de sentiments plus nobles qui, en se développant, introduisirent un peu d'humanité dans les sanglantes querelles des peuples. La guerre avait ses représentants dans l'Olympe, Mars et Minerve. Mars était le dieu de la force brutale, vrai symbole d'un âge de violence. Insatiable de combats, il se nourrit du sang des guerriers qui tombent dans les batailles (1); la crainte et la discorde sont ses sœurs et ses compagnes, la terreur est sa fille chérie; il ne connaît et ne respecte aucune loi (2); il est odieux aux immortels comme aux hommes : « De tous les habitants de l'Olympe, lui dit Jupiter, c'est toi que je hais le plus. Tu n'aimes que la discorde, la guerre et les combats... Si tu devais le jour à un autre dieu, dès longtemps tu serais précipité dans des abîmes plus profonds encore que ceux où j'ai précipité les Titans » (3). Minerve est aussi la déesse de la guerre; mais elle en représente l'élément intellectuel; et de même que la raison est destinée à l'emporter sur la force brutale, Minerve est supérieure à Mars. Quand le terrible dieu de la guerre veut prendre part aux luttes des Grecs et des Troyens, pour venger la mort de son fils, Minerve lui arrache les armes, en le traitant de divinité furieuse et insensée. Dans le célèbre combat des immortels, Mars tombe sous les coups de Minerve (4). Dès que l'intelligence intervient dans les combats, l'humanité s'y introduit également. La raison se refuse à concevoir la guerre comme une pure œuvre de destruction; un but moral peut seul la légitimer à ses yeux. Ces idées ne dominent pas encore dans la conception de Minerve, mais elles y sont en germe. Mars est le *destructeur des cités*, tandis que Minerve est la *protectrice des villes* (5). Le caractère pacifique de la déesse se développa avec le progrès des mœurs. Dans le vingt-quatrième chant de l'Odyssée, qui d'après les interprètes appartient à une époque plus moderne

(1) *Iliad.*, V, 863, 288 et passim.
(2) *Iliad.*, IV, 440; V, 761; XIII, 299.
(3) *Iliad.*, V, 888, sqq.
(4) *Iliad.*, XV, 121, sqq.; XXI, 391, sqq.
(5) *Iliad.*, V, 333; VI, 305.

que les poëmes d'Homère, Minerve s'efforce de mettre un terme à la lutte d'Ulysse et des prétendants. Ulysse veut poursuivre ses ennemis; Minerve le menace de la colère de Jupiter; sous ses auspices s'élèvent entre les deux partis les gages sacrés de la paix (1). Une tradition conservée par *Apollodore* révèle les mêmes sentiments. La déesse de la guerre avait destiné l'immortalité à Tydée; elle l'en jugea indigne, lorsque le héros poussa la férocité jusqu'à dévorer la cervelle de son ennemi (2).

Le progrès des idées se manifeste dans la concepion des dieux. Quand le caractère des divinités s'épure et s'élève, c'est une marque certaine que les mœurs des hommes s'humanisent. Des germes d'humanité se montrent déjà dans l'âge héroïque. Deux héros ou plutôt deux races se disputaient la gloire d'avoir dépouillé les hostilités de ce qu'elles avaient de plus sauvage, en rendant les morts aux ennemis. La tradition la plus accréditée l'attribue à Hercule (3). Athènes revendiqua cet honneur pour Thésée; ses poëtes célébrèrent à l'envi ce haut fait de leur héros, qui s'accordait si bien avec les prétentions de la cité de Minerve (4). Le respect de la nature humaine qui inspira Hercule et Thésée eut de la peine à pénétrer dans les mœurs. Lorsque la cruelle passion de la vengeance n'était pas en jeu, les Grecs et les Troyens consentaient « à suspendre l'effroyable tumulte de la guerre, jusqu'à ce que les ennemis eussent brûlé leurs morts » (5); mais si un héros renommé succombait, le vainqueur croyait sa gloire intéressée à ne pas abandonner le corps aux vaincus. Cependant l'humanité se fit jour au milieu de ces passions brutales. Hector provoque le plus vaillant des Grecs; il propose comme loi du combat de rendre le corps du vaincu à sa patrie, afin que les honneurs de la sépulture lui soient accordés (6).

(1) *Odyss.*, XXIV, 539, sqq. Minerve finit par devenir une déesse pacifique (εἰρηνοφόρος); les artistes la représentèrent sans lance (*Creuzer*, Symbolik, T. III, p. 414).

(2) *Apollodor.*, III, 6, 8.

(3) *Plutarch.*, Thes. 28. — *Aelian.*, V. H., XII, 27.

(4) *Plutarch.*, ib. — *Apollodor.*, III, 7, 1. — *Stat.*, Theb., XII, 294, sqq.

(5) *Iliad.*, VII, 375-377, 408-410.

(6) *Iliad.*, VII, 76, sqq.

Ajax se présente; les deux guerriers combattent jusqu'à la nuit; alors les hérauts les séparent, mais avant de retourner dans la cité de Priam, Hector dit à Ajax : « Faisons-nous l'un à l'autre de riches présents, afin que les Troyens et les Achéens puissent se dire : Ajax et Hector combattirent, animés d'une rage meurtrière, mais ils se séparèrent unis par l'amitié » (1). Ce dernier trait rappelle les mœurs chevaleresques; mais la barbarie était encore bien puissante, puisqu'il fallait une convention pour empêcher le vainqueur d'assouvir une ignoble vengeance sur le cadavre du vaincu. Cet accord n'était pas toujours agréé; Achille refusa aux supplications d'Hector la faveur de la sépulture. Les dieux durent intervenir. Émus de pitié, ils engagent Mercure à enlever Hector; le conseil est approuvé par tous les immortels, sauf par les divinités que leur haine pour la ville de Troie égarait. Mais Jupiter veut qu'Achille lui-même rende le cadavre à Priam; il charge Thétis de porter ses ordres au héros grec (2).

Qu'un dissentiment se soit élevé parmi les dieux sur la réprobation de la conduite d'Achille, que parmi les divinités dont la mort d'Hector n'a pas désarmé la colère, se trouve Minerve elle-même, voilà certes un témoignage éclatant de la férocité des mœurs héroïques : les hommes prêtaient leurs sentiments aux dieux, et la vengeance était la plus violente de leurs passions. Toutefois lorsque le désir de se venger n'aveugle pas les dieux, ils reprennent leur supériorité sur les hommes : pris dans leur ensemble, ils ont une moralité plus élevée. La piraterie donne la gloire aux héros; mais ceux qui sont victimes de leurs brigandages en appellent à la justice divine; ils ne peuvent croire que les immortels chérissent les actions impies (3). Tout moyen de nuire à l'ennemi avait longtemps été considéré comme légitime; les traditions sur Hercule s'accordent à attribuer au héros grec l'usage de flèches empoisonnées (4). Dans les poëmes d'Homère, ces armes, dignes d'un peuple

(1) *Iliad.*, VII, 299, sqq.
(2) *Iliad.*, XXIV, 23, sqq.; 107, sqq.
(3) *Odyss.*, XIV, 85, sqq.
(4) *Apollodor.*, II, 5, 2.

sauvage, ne sont pas encore réprouvées par la conscience générale; mais déjà la crainte d'offenser les dieux engage un prince à refuser à Ulysse le poison mortel que le roi d'Ithaque lui demande pour en imprégner ses flèches (1). Le respect des dieux commence à adoucir les horreurs de la guerre, en mettant les hommes et les choses sacrés à l'abri des violences (2). La protection des dieux ne s'étend pas encore au-delà de leurs sanctuaires; ils prennent eux-mêmes part aux combats, et la vie des mortels, quand ils ne leur sont pas attachés par des liens particuliers, leur est indifférente. Cependant la religion hellénique est essentiellement humaine; le sang lui répugne; il souille, alors même qu'il est versé dans un combat légitime. Hector, couvert de poussière et de sang, n'ose implorer Jupiter: on ne doit pas, dit le poëte, offrir de libation aux dieux avec des mains impures (3).

Les traités qui mettaient fin aux hostilités n'étaient le plus souvent que des trêves; toutefois la religion chercha à en assurer l'observation. Déjà dans l'âge héroïque, on avait senti le besoin d'entretenir quelques relations pacifiques, même entre ennemis. Les hérauts servaient d'intermédiaires pour porter des propositions d'un camp à l'autre. *Homère* les appelle les ministres des dieux et des hommes (4). La religion leur imprima un caractère divin : ils étaient sacrés, inviolables (5). Des cérémonies religieuses présidaient à la conclusion des traités (6). *Homère* en trace un tableau fidèle. Les hérauts rassemblent les gages des serments; ils mêlent le vin dans le cratère et répandent l'eau sur les mains des rois. Le fils d'Atrée coupe de la laine sur la tête des agneaux, et les hérauts la distribuent aux chefs des Troyens et des Grecs. Puis Agamemnon prie à haute voix, en élevant ses mains au ciel : « Jupiter, notre père,

(1) *Odyss.*, I, 263.

(2) *Odyss.*, IX, 197, sq.

(3) *Iliad.*, VI, 266.

(4) *Iliad.*, I, 334; VII, 274.

(5) *Iliad.*, IV, 192. — *Pollux*, VIII, p. 139. Hercule osa outrager des ambassadeurs; cet attentat fut flétri comme un crime par la conscience nationale (*Pausan.*, IX, 25, 4. — *Apollod.*, II, 4, 11).

(6) *Feith*, Antiq. Hom., IV, 17.

toi qui règnes sur l'Ida, dieu glorieux et puissant, Soleil qui vois, qui entends toutes choses; Fleuves, Terre, et vous, divinités qui, dans les enfers, punissez après leur mort les hommes parjures, soyez nos témoins et maintenez nos serments fidèles. » Après cette prière, il égorge les agneaux et les dépose palpitants sur la terre. Tous, ensuite, puisant le vin dans le cratère, font des libations aux dieux, et chacun des Grecs et des Troyens prie en ces termes : « Grand et glorieux Jupiter, et vous tous, dieux immortels, quels que soient les premiers qui violent les traités, faites que leurs cervelles et celles de leurs enfants se répandent sur la terre comme ce vin »(1). Dans un âge où régnait le droit du plus fort, les hommes sentaient instinctivement que la foi des serments était le seul lien de l'ordre social : aussi les dieux eux-mêmes étaient punis de leurs parjures (2).

§ V. *Tendances pacifiques de l'âge héroïque.*

La punition du parjure était une garantie insuffisante pour réprimer les passions d'un âge qui ne reconnaissait qu'un droit, la force; trop souvent les dieux et les hommes se laissaient emporter par la soif de la vengeance à violer la foi jurée. Ainsi les temps héroïques nous présentent partout le spectacle de la lutte entre la barbarie primitive et la civilisation naissante. La victoire dans cette lutte n'est jamais douteuse. Déjà dans les poëmes homériques, la société n'est plus exclusivement guerrière; la violence y domine à la vérité, mais des mœurs plus douces s'y font jour, et des goûts pacifiques revèlent le caractère et la mission de la race hellénique.

On a comparé les Grecs aux peuples du Nord (3). Il y a, il est vrai, des traits de ressemblance entre les hardis corsaires de la Scandinavie et les héros de la Grèce qui parcouraient les mers en pirates. Mais l'analogie est plus apparente que réelle. Quoique

(1) *Iliad.*, III, 268, sqq. Cf. XIX, 259, sq.
(2) *Hesiod.*, Theogon., 784-793
(3) *Bulwer*, Athens, I, 3.

vivant dans un état permanent d'hostilités, les Grecs considéraient la guerre comme une calamité. Des populations entières se livraient aux occupations de la paix, et ne connaissaient les horreurs de la guerre que par les chants de leurs poëtes (1). Il semble que sous le doux ciel de la Grèce les mœurs des hommes ne pouvaient rester longtemps dures et sauvages. Même chez les héros d'Homère le goût des travaux pacifiques s'unissait à l'amour des combats. Sur le bouclier d'Achille le poëte représente des scènes de la vie champêtre à côté des images de la guerre (2). Les rois et les princes prenaient part aux travaux des champs (3), et ils quittaient avec peine ces paisibles occupations pour les glorieux travaux de Mars. Ulysse, simulant la fureur pour ne pas se rendre au siége de Troie, n'était pas une exception; cette action, qui aurait couvert de honte un homme du Nord, ne porta pas atteinte à la gloire du favori de Minerve. Les Grecs et les Troyens se réjouirent de la proposition d'un combat singulier entre Ménélas et Pâris, dans l'espoir que leurs funestes dissensions auraient une fin : ils avaient hâte de quitter les rivages de Troie, « pour retourner dans leurs foyers où les femmes et les enfants languissaient, attendant leur retour » (4). Cette lassitude de la guerre s'emparait parfois des chefs que l'amour de la gloire aurait dû soutenir dans leurs rudes travaux. Plus d'un héros partageait les sentiments qu'Achille exprima dans un moment de découragement : « Tout son désir, dit-il, est de posséder une femme et de jouir en paix des biens qu'a recueillis son père. Rien n'égale pour lui le prix de la vie, ni toutes les richesses que possédait autrefois l'opulente Ilion, ni les trésors que renferme le temple d'Apollon Pythien. On peut reprendre des troupeaux de bœufs et de brebis, des trépieds magnifiques, des coursiers à la crinière d'or, mais rien ne peut rappeler l'âme

(1) Voir le tableau, un peu idéalisé, de la vie phénicienne. *Odyss.*, VIII, 246, sqq.

(2) *Iliad.*, XVIII, 550, sqq.

(3) *Odyss.*, XXIV, 225, sqq. Cf. XVI, 140. — *Iliad.*, VI, 124. — Cf. *Feith*, Antiq. Homer., IV, 1, 5.

(4) *Iliad.*, II, 75, sq.; 134-141, 142, sq.; 149-165, 283-332.

de l'homme; elle fuit sans retour, quand le dernier soupir s'est échappé de nos lèvres »[1]. Ces tendances pacifiques étaient encore plus marquées chez les Troyens, Grecs aussi, mais plus civilisés que leurs frères d'Europe. Les vaincus imploraient la vie de leur vainqueur; les pères des héros qui succombaient sur le champ de bataille, se consumaient dans les larmes et le chagrin [2].

Comparez ces mœurs douces jusqu'à la mollesse avec celles des Scandinaves. Une mort violente n'est pas pour eux un malheur, c'est le but de la vie; impatients de l'atteindre, ils s'élancent dans la mêlée, moins pour y vaincre que pour y périr. Le premier vœu qu'une mère forme pour son fils, c'est qu'il périsse en combattant. Quelle est la félicité qui attend les héros après leur mort? Une éternité de luttes sanglantes. Le Valhalla retentit du choc des lances et des épées, le sang ruisselle, le paradis est jonché de guerriers frappés d'un second trépas; mais leurs blessures se ferment, ils revivent pour recommencer une nouvelle vie de combats. Le palais d'Odin ne s'ouvre qu'aux guerriers tombés sur le champ de bataille, tandis que les portes du Valhalla restent fermées à ceux qui sortent pacifiquement de la vie, quelle qu'ait été leur bravoure. Aussi les héros du Nord n'ont-ils qu'une seule crainte, c'est de mourir d'une mort paisible; ceux qui n'ont pas le bonheur de trouver la mort dans les combats, la cherchent dans le suicide [3].

Voilà des mœurs guerrières; c'est la barbarie élevée jusqu'à l'héroïsme. Les héros d'Homère qui dans le séjour des ombres regrettent la vie, auraient passé pour des lâches dans le palais d'Odin. Ces tendances pacifiques de l'âge primitif des Grecs nous révèlent leur mission. Ils ne sont pas destinés à devenir un peuple conquérant; c'est par les travaux de l'intelligence qu'ils doivent s'illustrer plus que par les exploits de la guerre. Nous trouverons également dans les relations internationales des temps héroïques, les éléments du futur droit des gens des cités helléniques.

(1) *Iliad.*, IX, 398, sqq.
(2) *Iliad.*, V, 456, sqq.; III, 305, sqq.; XXII, 408, sqq.
(3) *Mallet*, Introduction à l'histoire de Danemark, ch. IX.

§ VI. *Relations internationales. Hospitalité. Commerce. Les Argonautes.*

I.

L'incapacité de concevoir l'unité se manifeste chez les Grecs plus que chez tout autre peuple du monde ancien. Elle est frappante dans l'ordre religieux. Les dieux étaient réunis en Olympe; c'était un premier pas hors de l'individualisme primitif, mais cette association n'empêcha pas la division. Lorsque les dieux se partagèrent la terre, ils s'approprièrent chacun certaines localités dans lesquelles on leur rendit des honneurs particuliers (1). Ce partage devint pour les immortels un sujet de dissensions et de guerres : ils se disputèrent la possession des plus beaux pays, en tâchant de séduire les habitants par des promesses et des bienfaits (2). Le dieu élu devint le protecteur de la cité qui lui vouait un culte spécial. Il en résultait que les hostilités des peuples déchiraient aussi l'Olympe. Pendant la guerre de Troie, les dieux sont divisés en deux camps ennemis; ils mettent tour à tour en usage la ruse et la force pour obtenir un avantage sur leurs adversaires. Enfin Jupiter leur permet de prendre ouvertement part à la lutte, lui seul reste neutre. Le père des dieux et des hommes a un caractère plus universel que les autres divinités; il donne la victoire à Achille, mais Hector aussi lui est cher. Il ne hait pas Patrocle, quoiqu'il aime Sarpédon; il s'intéresse également à Ajax et à Hector. Il est forcé d'abandonner Troie à son destin, mais il le fait à regret (3). Néanmoins Jupiter ne mérite pas le titre de Dieu de tous les Grecs, et encore moins celui de tous les hommes. Ce ne sont pas des sentiments d'un père qui l'inspirent, lorsque, pour satisfaire la colère

(1) *Apollodor.*, III, 14, in.

(2) Voyez des exemples de ces luttes entre Minerve et Neptune, au sujet d'Athènes (*Apollod.*, III, 14, 1) et au sujet de Trézènes (*Pausan.*, II, 30, 6); entre le Soleil et Neptune au sujet de Corinthe (*Pausan.*, II, 1, 6); entre Junon et Neptune, au sujet de l'Argolide (*Pausan.*, II, 15, 5).

(3) *Iliad.*, VI, 318; XVII, 270, sq.; VII, 280, IV, 44, sqq.

d'Achille, il abandonne les Grecs au carnage. Des passions individuelles déterminent ses actions, et l'emportent sur le bonheur de la généralité des hommes. Il n'a pu soustraire à la mort Sarpédon, son fils; un combat acharné se livre entre les Grecs et les Troyens autour de son corps ; pour le rendre plus affreux, Jupiter répand une nuit funeste sur les combattants (1).

Ainsi le père des dieux lui-même ne se dépouille pas de l'individualisme qui forme l'essence de la religion païenne. On en a cherché l'origine dans des influences locales, historiques (2). Il y a une cause plus profonde; ce sont les bornes de l'esprit humain qui commence par tout rapporter à un cercle étroit, avant de généraliser ses conceptions. L'enfant comprend à peine les relations et les intérêts de la petite association où il a vu le jour; de même les peuples, dans l'enfance des sociétés n'étendent pas leurs regards au-delà de leur cité ou de leur tribu. Chaque individu a son dieu, chaque cité a le sien. L'Olympe est l'image des relations qui existent sur la terre. L'état n'existait pas encore : dans la seule île des Phéaciens, treize chefs se partageaient l'empire (3), et la même division régnait dans toute la Grèce. Parmi les grandes entreprises de Thésée, on considérait comme la plus étonnante le projet qu'il exécuta, de former un seul peuple des habitants de l'Attique; jusque-là ils étaient dispersés en plusieurs bourgs qui se faisaient la guerre les uns aux autres (4). Les états commençant à peine à se former, il ne pouvait pas y avoir de lien entre les populations grecques ; elles n'avaient pas encore conscience de leur nationalité. *Thucydide* remarque qu'Homère n'emploie pas le mot de Barbare, et il en donne la raison : c'est que les Grecs ne s'étaient pas encore désignés eux-mêmes par un nom distinctif opposé à celui d'étranger (5).

La Grèce ne parvint jamais à former un corps de nation ; il y eut seulement quelques tentatives d'hégémonie. Ce système devait être en harmonie avec les tendances de la race grecque, car on le

(1) *Iliad.*, XVI, 567, sq. Cf. 433.
(2) *Hermann*, Griech. Staatsalterth., T. II, p. 53-71.
(3) *Odyss.*, VIII, 390, sq.
(4) *Plutarch*,, Thes. 24.
(5) *Thucyd.*, I, 3.

voit déjà poindre dans les temps héroïques. Minos exerçait une espèce de suprématie maritime dans la mer hellénique. Agamemnon dut à sa puissance le commandement dans l'expédition de Troie (1). Cette guerre est, d'après *Thucydide*, la première entreprise pour laquelle les Grecs se soient réunis (2). Il n'y a pas dans toute l'histoire un événement qui ait acquis autant de célébrité que le siége de Troie. C'est à la poésie qu'Achille et Hector doivent leur gloire immortelle; les ruines mêmes d'Ilion ont péri (3), mais le génie du poëte est plus puissant que la puissance destructrice du temps. La tradition disait que le serment des prétendants d'Hélène avait engagé les princes grecs à prendre le parti de Ménélas. Cette explication poétique ne satisfit pas toujours les Grecs. A l'époque où un combat à mort s'engagea entre la race hellénique et les Perses, les premières hostilités entre la Grèce et l'Asie furent considérées comme le prélude d'une lutte plus sérieuse (4). Dans ce nouvel ordre d'idées, la guerre de Troie changea de caractère; on y vit le triomphe de l'Europe sur l'Orient (5). En adoptant cette opinion, le chantre d'Énée lui donna l'autorité du génie (6). La philosophie de l'histoire maintient à la guerre de Troie la place que *Virgile* lui a assignée. Le premier choc entre l'Orient et l'Occident fut un pas vers l'union des deux mondes, longtemps ennemis, mais dont la réconciliation est une nécessité pour l'harmonie du genre humain.

On a attribué à la guerre de Troie une grande influence sur le développement de l'esprit national des Grecs; dix années de com-

(1) *Thucyd.*, I, 4, 9.

(2) *Thucyd.*, I, 3.

(3) « Etiam periere ruinæ » (*Lucan.*, Pharsal., IX, 968, sq.).

(4) *Hérodote* dit que les Perses attribuaient à la guerre de Troie la haine qu'ils portaient aux Grecs (*Herod.*, I, 5); il fait remonter jusqu'aux temps mythologiques les hostilités des Grecs et des Asiatiques (*Herod.*, I, 1-5). *Lycophron* a repris ces traditions et en a poursuivi le cours depuis l'enlèvement d'Io par les Phéniciens jusqu'à Alexandre le Grand (*Lycophr.*, v. 1291-1439).

(5) Hélène dit dans *Euripide* que par la ruine de Troie, la Grèce échappa à la domination des Barbares (*Troad.*, v. 933, sq.). Grâce à Hélène, dit *Isocrate*, les Grecs ne sont pas les esclaves des Perses (*Helenæ laudatio*, n° 67).

(6) *Æneid.*, VII, 223-225.

bats sur une terre étrangère, des dangers partagés, une gloire commune, auraient dû, semble-t-il, faire un corps de nation des diverses tribus réunies sous un seul commandement (1). Mais l'histoire ne confirme pas ces conjectures. Les Grecs continuèrent à être divisés. Ils se traitaient d'étrangers d'une cité à l'autre, et l'étranger était confondu avec l'ennemi. Pour l'étranger ou l'ennemi il n'y avait ni droit ni humanité. Un drame d'Euripide en offre un témoignage affreux. Le roi des Thraces assassine le dernier fils d'Hécube pour s'emparer de son or; quand la malheureuse mère demande à Agamemnon qu'il venge cet assassinat et l'hospitalité violée, le grand roi répond qu'il n'ose, parce que l'armée regarde le Thrace comme son allié et Polydore comme son *ennemi* (2).

II.

L'hospitalité était, comme on voit, une garantie peu efficace, lorsque de mauvaises passions poussaient l'hôte à la violer. Cependant de tous les peuples anciens les Grecs avaient l'idée la plus élevée de ces relations (3). Il faut lire dans l'Odyssée les détails de l'hospitalité primitive (4) : on ne trouve dans aucun poëte de l'antiquité un sentiment plus vif, plus délicat des devoirs qu'elle impose (5). L'étranger, dit *Homère*, est comme un frère pour tout homme à qui la plus légère compassion touche le cœur (6). La nécessité de rencontrer un appui au-delà des limites de la cité, disposait à offrir au voyageur les soins que l'on avait soi-même réclamés, ou dont on pouvait avoir besoin un jour (7). « Je n'ai point oublié, dit Thésée dans *Sophocle*, que dans mon enfance j'étais sur

(1) *Heeren*, Griechenland, 4e sect., p. 118 et suiv.

(2) *Eurip.*, Hecub., v. 857-859.

(3) Sur l'hospitalité des temps héroïques, voyez *Feith*, Antiq. Homer., III, 12. 13; *Wachsmuth*, Jus gentium, p. 43.

(4) *Odyss.*, XIV, in.; XVII, 336-487.

(5) *Odyss.*, XV, 74, sqq.

(6) *Odyss.*, VIII, 546, sq.

(7) *Pollux*, Onomast., III, 60.

une terre étrangère et qu'errant hors de ma patrie, je courus les plus grands périls; aussi ne repousserai-je jamais celui qui demande l'hospitalité » (1). La religion donna sa sanction aux rapports que la nécessité ou la commisération avaient fait naître. *Homère* répète souvent que les étrangers et les pauvres viennent de Jupiter (2). Les dieux vengeaient la violation de l'hospitalité. Ménélas menace les Troyens du courroux de Jupiter : « il renversera un jour leur ville superbe, parce que, sans avoir reçu une injure, ils ont enlevé son épouse qui les reçut avec bienveillance » (3).

L'hospitalité avait la force des liens de famille; les droits et les devoirs qu'elle créait étaient héréditaires, comme ceux qui naissent du sang (4). Il faut que la puissance de ces liaisons ait été bien grande, puisqu'il suffisait de les rappeler pour faire tomber les armes des mains des combattants. Glaucus et Diomède s'avancent au milieu des deux armées, brûlant de combattre; lorsqu'ils sont près l'un de l'autre, le Grec dit au Troyen qu'il ne l'a pas encore vu dans les combats; il lui demande quelle est sa patrie : « Pourquoi, répond Glaucus, me demandes-tu quelle est mon origine? La naissance des hommes est comme celle des feuilles. Le vent répand les feuilles sur la terre, mais la forêt féconde en produit de nouvelles, quand la saison du printemps revient; ainsi naissent et s'éteignent les races humaines. Cependant si tu veux savoir mon origine et celle de mes pères, écoute-moi. » Le récit de Glaucus apprend à Diomède que leurs aïeux ont été unis par les saints nœuds de l'hospitalité; rempli de joie, il enfonce sa lance dans la terre et adresse à son adversaire ces douces paroles : « Ainsi donc je suis pour toi dans Argos un hôte chéri, comme tu le seras pour moi dans la Lycie, quand j'irai parmi ces peuples. Évitons que nos lances se

(1) *Œdip. Col.*, 562-568.

(2) *Odyss.*, VI, 207, sq.; XIV, 508. La croyance que les dieux, sous la forme de voyageurs, parcouraient les villes pour connaître la violence ou la justice des hommes, augmentait le respect qu'on avait pour les hôtes (*Odyss.*, XVII, 483-487).

(3) *Iliad.*, XIII, 620, sqq. Cf. III, 350, sqq.

(4) *Odyss.*, I, 187; XV, 197.

rencontrent même dans la mêlée... Échangeons nos armes, pour que tous apprennent combien nous honorons l'hospitalité qui jadis unissait nos pères. » Tous deux à ces mots, s'élancent de leurs chars, se prennent la main et se jurent une foi constante (1).

Si l'on jugeait l'antique hospitalité d'après ce magnifique épisode, on serait tenté d'y voir une protection efficace de la faiblesse de l'étranger; mais la réalité était loin de répondre à l'idéal de la poésie. Les poëmes d'Homère nous montrent eux-mêmes les mœurs luttant avec la barbarie primitive. Tous les peuples n'étaient pas amis de l'étranger; quand le poëte veut caractériser des hommes civilisés, il dit qu'ils sont hospitaliers, que leur âme respecte les dieux; à leur côté il y a aussi des hommes cruels, sauvages, sans justice (2). Si les palais des héros étaient toujours ouverts à l'étranger, n'y avait-il pas des rois ou des brigands fameux par les cruautés qu'ils exerçaient à l'égard des malheureux voyageurs? (3) Même les peuples dont Homère loue la douceur témoignaient de l'éloignement pour les étrangers : les Phéaciens, dit-il, « accueillaient sans bienveillance ceux qui venaient des pays lointains » (4). L'hospitalité antique, qui nous apparait sous des couleurs si séduisantes, était un fait très-rare. Les étrangers qui figurent comme hôtes dans les poëmes homériques appartiennent aux premières ou aux dernières classes de la société; ce sont ou des héros ou des mendiants. Encore ces derniers n'étaient-ils pas toujours bien reçus. Les pauvres voyageurs étaient obligés de se réfugier dans un de ces édifices publics qui servaient de lieu de réunion aux habitants sociables de la Grèce; si le froid de la nuit leur faisait désirer un abri plus chaud, ils devaient le chercher dans les forges : c'est là que l'impudente Mélantho renvoie Ulysse qu'elle prend pour un mendiant (5). Les

(1) *Iliad.*, VI, 119-236.

(2) *Odyss.*, VIII, 575, sq.; IX, 175, sq.; XIII, 200-203.

(3) Sinnis, Scyron, Procruste, Echétus, Antée sont fameux par leur barbarie (*Apollod.*, II, 5, 11.)

(4) *Odyss.*, XVII, 15, sqq.; 30, sqq.

(5) *Odyss.*, XVIII, 328, sq. — Comparez le commentaire d'Eustathe, p. 1848.

suppliants étaient placés sous la protection spéciale de Jupiter [1]. Dans les sociétés où l'ordre et la justice sont assurés, le droit d'asile serait le plus grand des abus; dans un âge où régnait le droit du plus fort, l'étranger qui fuyait la poursuite de ses ennemis, était plus souvent malheureux que coupable. Les artisans, les prophètes, les descendants d'Esculape et les mortels inspirés des dieux dont les chants faisaient les délices des héros, jouissaient également des bienfaits de l'hospitalité [2]. Mais la classe la plus nombreuse des voyageurs, les marchands, ne figurent pas parmi les hôtes; ils ne quittaient guère leurs vaisseaux que pour étaler leurs marchandises [3] : pirates autant que trafiquants, comment les aurait-on reçus sous le toit hospitalier?

III.

L'hospitalité de l'âge héroïque était insuffisante pour entretenir entre les hommes des rapports nombreux et réguliers. En réalité, l'on commençait à peine à sentir l'utilité de relations pacifiques. Il y avait quelques peuples commerçants, les Phéaciens, les Crétois [4]. Les princes prenaient une part directe au négoce [5]. Mais le commerce était peu estimé, même chez les nations qui s'y livraient. Ulysse subit des outrages publics dans le palais d'Alcinoüs, parce qu'il semble reculer devant les jeux qui demandent de la force et du courage; on le compare à un homme possédant de beaux navires, ne s'occupant que de trafic et ne pensant qu'à ses marchandises ramassées avec avidité [6]. Le seul commerce auquel les Grecs aimaient à se livrer, était la piraterie. C'est Ulysse qui nous l'apprend dans le récit des aventures fictives qu'il fait à Eumée : « Avant que les fils des Achéens partissent pour Ilion, je conduisis

(1) *Odyss.*, VII, 165, 181; IX, 270.
(2) *Odyss.*, XVII, 383, sqq.
(3) *Odyss.*, XV, 415, sqq.
(4) *Odyss.*, VII, 34-36. — *Thucyd.*, I, 4. — Cf. *Odyss.*, XIV, 248, sqq.
(5) *Odyss.*, I, 184, sqq.
(6) *Odyss.*, VIII, 158 sqq.

neuf fois sur de rapides navires des guerriers chez des peuples étrangers, et je rapportai toujours des biens en abondance. Je prenais d'abord la meilleure part du butin, et par le sort j'en obtenais d'autres. Ainsi j'accrus promptement l'opulence de ma maison et je devins, parmi les Crétois, un citoyen puissant et considéré » (1).

Cependant la civilisation naissante rendait les habitants de la Grèce avides des objets de luxe travaillés par des nations industrieuses; mais ce n'étaient pas des vaisseaux grecs qui allaient chercher à Sidon les vases précieux et les parures éclatantes; les Phéniciens venaient eux-mêmes les apporter aux Grecs (2). La navigation était si imparfaite que la première expédition contre Troie échoua, dit-on, parce que les pilotes avaient conduit la flotte sur les côtes de la Mysie au lieu de la diriger sur les rivages de Troie (3). Un voyage sur les côtes de l'Afrique, si rapprochées de la Grèce, paraissait du temps d'Homère une entreprise fabuleuse. Des pirates seuls, au risque de leur vie, allaient droit de l'île de Crète en Égypte. Ménélas employa huit ans à visiter l'île de Chypre, la Phénicie, l'Égypte et la Libye. On considéra son retour comme un miracle : « Les oiseaux mêmes, dit le poëte, ne pourraient faire ce voyage dans l'espace d'une année, tant la route est longue et périlleuse » (4). La célèbre expédition des Argonautes est le témoignage le plus éclatant de la rareté et de l'imperfection des relations commerciales dans les siècles héroïques.

Il n'y a pas de tradition qui ait donné lieu à plus de systèmes contradictoires que le voyage des Argonautes. *Strabon* croit qu'elle avait un fondement historique (5) : l'explication du savant géographe lui a attiré le reproche de manquer complètement du

(1) *Odyss.*, XIV, 222, sqq.

(2) *Odyss.*, XIV, 288; XV, 414. — *Iliad.*, XXIII, 742.

(3) *Strab.*, I, p. 7, éd. Casaub.

(4) *Odyss.*, III, 73; XIV, 245, sqq.; III, 318, sqq.

(5) Il explique la fable de la Toison d'or par l'usage ou étaient les habitants de la Colchide de ramasser, par le moyen de peaux de mouton, l'or que roulaient certains torrents (*Strab.*, I, 45, p. 30).

sens mythique [1]. D'autres attribuent aux Argonautes le dessein de purger la mer des pirates qui l'infestaient [2]. Par contre, des savants modernes n'ont pas craint d'accuser les héros illustres de l'Argo, d'être eux-mêmes une troupe de pirates plus hardis que ceux qui parcouraient habituellement les mers [3]. Les théologiens voient une histoire biblique dans l'expédition des Argonautes [4]; les alchimistes la rattachent au mystère du grand œuvre [5]. Au dire des mythologues allemands, la tradition des Argonautes serait une manifestation de l'imagination populaire qui se portait vers un avenir qu'elle pressentait vaguement [6]. Qui oserait ajouter de nouvelles conjectures à tant d'hypothèses? Nous nous en tiendrons à la lettre du mythe. Il est certain que des récits populaires sur les dangers courus par les premiers navigateurs, sur l'audace qu'il leur fallut pour braver un élément immense, inconnu, se mêlèrent à la fable des Argonautes. Ces récits, grossis d'âge en âge, peignent admirablement le monde primitif. On ne croyait pas qu'appuyés sur leurs seules forces, de faibles mortels eussent pu affronter l'Océan : le célèbre navire est construit avec l'aide de Minerve. Une autre déesse guide les héros qui lui sont chers à travers les écueils. Après leur retour, les Argonautes consacrent leur navire à Neptune [7].

Un historien anglais rapporte à l'union des héros grecs pour enlever la toison d'or, le commencement de la culture morale et intellectuelle dont il trouve le brillant développement dans l'âge héroïque [8]. Il est difficile de préciser l'influence d'une expédition qui est presque tout entière du domaine de la fable. Un poëte latin, prêtant aux temps héroïques les idées d'une civilisation plus avancée, attribue aux Argonautes la noble ambition d'unir les hommes

(1) *O. Müller*, Orchomenos, p. 276.

(2) *Plutarch.*, Thes., 19.

(3) *Pardessus*, Collection des lois maritimes, Introduction, p. 26.

(4) Dissertation sur les Argonautes, par l'abbé *Banier*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, T. IX, p. 56.

(5) *Goguet*, De l'origine des lois, T. IV, p. 244.

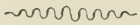
(6) *O. Müller*, Orchomenos, p. 260.

(7) *Apollodor.*, Bibl., I, 9, 22, sqq. — *Apoll.*, Argon., I, 19, 111; IV, 858, sqq.

(8) *Gillies*, Histoire de l'ancienne Grèce, T. I, p. 49 trad. fr.

par le négoce [1]. Telle fut en effet la mission providentielle des premiers navigateurs; mais les pensées des hommes n'étaient pas à la hauteur des desseins de la Providence. L'âge héroïque ne pouvait pas concevoir une entreprise dont le but eût été d'associer les peuples. Les habitants de la Grèce vivaient encore dans un isolement sauvage; l'expédition des Argonautes, comme celle de Troie, ne fut qu'un premier pas vers l'association des tribus grecques.

(1) *Valer. Flacc.*, Argon., I, 168, 246, sq.



LIVRE SECOND.

L'INVASION DORIENNE.

CHAPITRE I.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

Les temps héroïques étaient un état essentiellement transitoire. C'est la société dans son enfance : elle devait se développer et s'avancer vers de nouvelles destinées. La conquête des Doriens précipita la révolution. Quelles furent les causes qui jetèrent les tribus guerrières du nord de la Grèce sur le midi? On l'ignore. Peut-être l'invasion se rattache-t-elle à un de ces grands mouvements des peuples septentrionaux qui viennent, au moment marqué par la volonté de Dieu, renouveler la face du monde. Elle fut pour les Grecs un événement aussi important que les migrations des Barbares pour l'Europe. La Grèce sortit de la conquête telle qu'on la trouve constituée dans les temps historiques. Nous avons dit que les Hellènes, bien qu'étant unis par le langage, l'origine et la religion, restèrent néanmoins divisés en une foule de républiques indépendantes et hostiles : l'invasion dorienne leur imprima tout ensemble cette diversité et cette unité.

Peu de conquêtes laissèrent des traces aussi profondes dans la condition des personnes que celle des Doriens. Une partie des populations conquises fut expulsée ; cet acte d'une odieuse violence tourna, dans les desseins de Dieu, à la gloire de la race hellénique et au bonheur de l'humanité, en répandant les germes de la civilisation grecque parmi les barbares. Les vaincus qui restèrent dans leur patrie cultivèrent pour les conquérants le sol, héritage de leurs ancêtres, les uns comme tributaires, les autres comme serfs. Ainsi le résultat de l'invasion dorienne fut de diviser les Grecs en vainqueurs et en vaincus. Quoique de même race, les Doriens et les anciens habitants établis sur le même sol, n'avaient pas plus de rapports entre eux que des étrangers, des ennemis. Toutefois les vaincus se relevèrent de l'oppression et demandèrent à leur tour puissance et richesses. L'aristocratie l'emporta dans les cités où dominait l'élément dorien ; la démocratie obtint l'empire là où la population ionienne était prépondérante. Mais la victoire ne fut nulle part définitive ; aucune idée de transaction, d'harmonie ne présidant à l'organisation des cités, une lutte était le principe d'une lutte nouvelle, une réaction provoquait une réaction contraire. De convulsion en convulsion, la Grèce arriva à l'épuisement.

En voyant la migration dorienne conduire la Grèce à sa ruine, on serait tenté de la maudire et de regretter l'âge héroïque. Mais rappelons-nous que la division et la séparation étaient un élément essentiel dans le développement du génie hellénique. L'opposition des Doriens et des Ioniens, les luttes violentes de l'aristocratie et de la démocratie exaltèrent les forces individuelles. Au milieu des guerres civiles qui déchirèrent la Grèce, parurent les grands génies qui assurent une gloire immortelle à la race grecque. L'invasion dorienne fut donc, comme tous les maux qui pèsent sur les hommes, une voie rude et douloureuse par laquelle la Providence conduit le genre humain à ses destinées. Il y avait d'ailleurs un principe d'unité dans le fait de la conquête. La guerre est en apparence une force aveugle, destructrice ; en réalité elle a exercé une immense puissance d'association. Elle présida à la formation des états de l'Orient, elle réalisa l'union matérielle du monde ancien sous les

lois de Rome ; si en Grèce elle ne parvint pas à fonder l'unité politique, c'est que le génie de la race et la mission qui lui était réservée ne le permettaient pas ; mais elle créa entre les populations qui se constituèrent en républiques indépendantes sur le sol accidenté de la Grèce des liens suffisants pour leur inspirer le sentiment d'une destinée commune.

La conscience de la nationalité semble naître chez les Grecs avec la conquête. Jusque là ils n'avaient pas de nom qui les distinguât comme peuple ; les conquérants firent prévaloir celui de leur tribu ; tous les habitants de la Grèce portèrent avec orgueil le nom d'Hellènes, comme les habitants des Gaules adoptèrent celui de leurs vainqueurs germains (1). Dans l'âge héroïque, la religion avait été un principe de division presque autant que d'unité ; les Doriens imposèrent aux vaincus leur culte particulier, qui eut dès lors l'autorité d'une religion nationale. La sociabilité grecque ne concevait pas de culte sans fêtes. Dans les temps primitifs, les jeux n'étaient qu'accidentels ; on les célébrait sur les tombes des héros, mais ils n'avaient pas de retentissement au-delà de l'étroite enceinte d'une tribu. Il appartenait à la race guerrière des Doriens d'inaugurer des solennités où tout homme libre pouvait faire preuve de son habileté dans des exercices qui faisaient l'occupation principale des conquérants en temps de paix et les préparaient aux rudes travaux de la guerre. Enfin, il y avait dans les institutions doriennes le germe d'une forme politique qui, s'il avait pu se développer, aurait fait de la Grèce une nation grande et forte ; le conseil amphictyonique fut la première ébauche du système de confédération, qui est appelé à jouer un rôle considérable dans la constitution future de l'humanité.

(1) *Herod.*, I, 1. — *Thucyd.*, I, 2.

CHAPITRE II.

LES VAINQUEURS ET LES VAINCUS.

Comme les Doriens étaient en petit nombre, ils se concentrèrent sur un seul point, la capitale de chaque état, afin de conserver leur force en présence de la masse des populations vaincues. La ville, habitée par les conquérants, était la seule cité; eux seuls étaient citoyens et en possession exclusive du gouvernement(1). Ainsi le premier résultat de la conquête fut de constituer les vainqueurs en aristocratie. Les gouvernements aristocratiques ont la prétention de réaliser l'idéal d'une organisation politique : n'appellent-ils pas les *meilleurs* (2) à la direction de la société ? Oui, ce sont les *meilleurs* qui exercent la puissance; mais reste à savoir à quel titre ils se prétendent l'élite de la nation. L'historien le plus profond de la Grèce va nous dire que la supériorité qui donnait le pouvoir aux Doriens était celle de la force; écoutons *Thucydide* : « Votre patrie, dit Brasidas aux Péloponésiens, n'est pas de celles où la multitude l'emporte sur le petit nombre; mais c'est chez vous le plus petit nombre qui gouverne le plus grand, et il ne doit la puissance dont il jouit qu'à sa supériorité dans les combats » (3). Il nous reste encore un témoignage plus précieux des sentiments de l'aristocratie dorienne dans une chanson de table d'un poëte crétois : « Ma grande richesse est ma lance; mon glaive et mon fort bouclier sont mes fidèles gardiens; avec mes armes je laboure, avec mes armes je

(1) De là la signification du mot de πόλις, qui indique une idée de pouvoir, de gouvernement; πολίτης signifie citoyen, c'est-à-dire membre de la cité, du gouvernement (*Koutorga*, Essai sur l'organisation de la tribu dans l'antiquité, p. 38 et suiv.).

(2) ἄριστοι.

(3) *Thucyd.*, IV, 126.

moissonne, avec elles j'exprime le doux jus de vin; ce sont elles qui me donnent le droit d'être seigneur de mes serfs. Ceux qui n'osent porter ni la lance, ni le glaive, ni le bouclier, tombent à mes pieds, me vénèrent comme leur maître et m'adorent comme le Grand Roi »(1).

Le poëte crétois nous apprend quelle était la fonction essentielle de l'aristocratie dorienne : c'était la guerre; de là elle reçut le nom de chevalerie. Mais ceux qui ont la force en main ne se contentent pas du rôle que la vertu guerrière leur assigne : comme ils sont les plus forts, ils veulent être les maîtres en tout. Les chevaliers jouissaient de tous les priviléges de la puissance : ils étaient juges et même prêtres (2). Un caractère distinctif de la race conquérante, c'était son mépris pour toute espèce de travail matériel (3). Aux yeux des Doriens la marque de la liberté était une vie de loisirs sans bornes. Ils considéraient la culture des terres et les arts mécaniques comme des occupations serviles et les abandonnaient aux vaincus.

La condition des vaincus différait suivant qu'ils avaient obtenu un traité qui leur garantissait la liberté personnelle ou qu'ils s'étaient soumis, en recevant la vie comme une grâce. On cite des conventions par lesquelles les Spartiates auraient accordé aux habitants de la Laconie des droits égaux à ceux des vainqueurs (4). Si les Doriens consentaient à négocier avec les habitants primitifs, c'était pour ne pas courir les chances d'une lutte dans laquelle la masse des ennemis pouvait l'emporter sur le courage du petit nombre; lorsque les Achéens osaient résister, alors il ne pouvait s'agir de transaction : le conquérant s'emparait des terres des vaincus et les faisait cultiver par les anciens propriétaires réduits à l'état de serfs. Quant aux traités égaux, conclus lors de l'invasion, ils ne furent pas respectés par les barbares vainqueurs.

(1) *Athen.*, XV, 50, scol. XXIV.

(2) *Plutarch.*, Thes., c. 25 — *Hermann*, Griech. Staatsalterth., § 101.

(3) Un Spartiate se trouvait à Athènes un jour qu'on y rendait la justice; il entendit parler d'un homme qu'on venait de condamner pour oisiveté. Montrez-moi, demanda le Spartiate à ses voisins, où est cet homme qu'on punit d'avoir vécu en homme libre (*Plutarch.*, Lycurg., c. 24).

(4) *Ephor.*, ap. *Strab.*, VIII, p. 251.

Une fois leur autorité reconnue, ils en abusèrent; de là de longues et sanglantes luttes entre les Doriens et les habitants primitifs. Ceux-ci succombèrent; leurs villes furent ruinées, eux-mêmes expulsés; ceux qui restèrent devinrent serfs, ou ils perdirent du moins l'isonomie et ne conservèrent que la liberté de leurs personnes (1).

Cette distinction entre les diverses classes des vaincus se retrouve dans la plupart des états fondés par la conquête (2). Elle est surtout marquée à Sparte. Les Doriens s'établirent dans la cité de Sparte et prirent le nom de Spartiates; ceux des Achéens auxquels la liberté personnelle fut laissée, furent désignés par le nom de Lacédémoniens ou de *Périoeques;* la masse de la population réduite en servage est connue sous le nom d'*Ilotes* (3). La condition des *Périoeques* et des *Ilotes* nous donnera une idée exacte de l'influence que l'invasion dorienne eut sur la condition des personnes.

§ I. *Les Périoeques.*

Les *Périoeques*, comme l'indique leur nom, habitaient la campagne (4); ils cultivaient les terres que le vainqueur leur avait laissées, avec l'obligation de payer une redevance qui était tout ensemble un profit pour les conquérants et la reconnaissance du vasselage des vaincus. D'après le témoignage de Platon, cette charge n'était pas

(1) Pausanias a conservé quelques détails de cette lutte qui fut surtout opiniâtre dans la Laconie (*Pausan.*, III, 2, 1; VII, 6, 2; XVIII, 3; III, 3, 1; III, 2, 6. — *Herod.*, IV, 148). La même lutte eut lieu dans d'autres états doriens (*Pausan.*, IV, 8. — *Wachsmuth*, Hellenische Alterth., § 55).

(2) *Wachsmuth*, § 45. — *Hermann*, § 19.

(3) La distinction des races n'était pas partout aussi tranchée : on trouve des populations doriennes placées dans la condition de périoeques et d'ilotes. Cette remarque de *Grote* (History of Greece, T. II, p. 500) ne prouve rien contre le caractère violent de la conquête; car c'est par suite des guerres incessantes des Doriens entre eux, qu'une partie de la race conquérante partagea le sort des vaincus.

(4) Περίοικος, habitant autour; les conquérants habitaient la cité, les vaincus autour de la cité (*Thucyd.*, III. 16). On les désigne aussi sous le nom de χωρίτης, οἱ ἀπὸ τῆς χώρας (*O. Müller*, Dorier, T. II, p. 20, note 1).

(5) *Plat.*, Alcib., I, p. 123, A. — Cf. *Pausan.*, IV, 14, 3.

légère (5). Il est vrai que les *Périoeques* jouissaient d'autres avantages; ceux qui habitaient les villes maritimes exerçaient le commerce, dont malgré son isolement Sparte n'a jamais pu se passer; les autres se livraient aux occupations mécaniques. Mais ce que nous considérons aujourd'hui comme un bienfait était chez les Doriens la marque d'une condition servile (1) : c'est parce que les Lacédémoniens étaient assimilés à des esclaves, qu'il leur était permis de s'enrichir. Un savant historien dit que l'état des *Périoeques* ne pouvait être considéré comme avilissant, puisqu'ils partageaient avec les Spartiates l'honneur de porter les armes (2). *Müller* oublie que les serfs du moyen-âge suivaient aussi la bannière des barons, et les Ilotes n'entouraient-ils pas leurs maîtres dans les combats? Cette prétendue distinction était une charge de plus et la plus lourde de toutes; car les Spartiates étaient engagés dans des guerres continuelles, et les malheureux Lacédémoniens devaient verser leur sang pour une cause et des intérêts qui n'étaient pas les leurs. Les Spartiates seuls constituaient la cité; les cent communes laconiennes étaient sujettes (3); leurs habitants, trois fois plus nombreux que les Doriens (4), ne cessèrent pas de former une race distincte, qui conserva même après la réunion de la Grèce sous l'empire romain, le nom d'Achéens que portaient leurs ancêtres lors de l'invasion dorienne (5). Pour que les malheureux vaincus ne perdissent pas le souvenir de leur infériorité, on les obligeait, à la mort de chaque roi, de paraître à ses funérailles; quoiqu'ils ne connussent leur seigneur que par le tribut qu'ils lui payaient, ils devaient se frapper le front, pousser des cris lamentables, et proclamer que le dernier des rois était le meilleur (6).

Admettons que la condition matérielle des populations achéennes n'ait pas été trop dure, les profits qu'ils tiraient de l'agri-

(1) *Plutarch.*, Lycurg., c. 24.

(2) *O. Müller*, Die Dorier, T. II, p. 20.

(3) *Ibid.*, p. 18-20.

(4) *Müller* compte 120,000 Périoeques sur 36,000 Spartiates (Die Dorier, T. II, p. 41).

(5) *Pausan.*, III, 22, 7.

(6) *Herod.*, VI, 58.

culture ou de l'exercice des métiers, étaient-ils une compensation de la perte de l'indépendance nationale? Rien ne nous garantit même que leur sort ait été aussi tolérable que l'ingénieux mais partial historien de la race dorienne le suppose. Les outrages inouïs prodigués aux Ilotes ont fait illusion sur la condition des *Périoeques;* mais quand nous voyons les Lacédémoniens se joindre aux insurrections de leurs malheureux compatriotes, il est permis de croire que la liberté personnelle dont ils devaient jouir n'était pas toujours respectée. Des communes laconiennes profitèrent comme les Ilotes du tremblement de terre qui faillit ruiner Sparte, pour secouer un joug auquel l'habitude n'avait rien ôté de sa première dureté (1). Après la bataille de Leuctres, il suffit aux Thébains de se montrer sur le territoire lacédémonien pour entraîner les *Périoeques* à la défection (2). Mais les révoltes des classes serviles n'ont jamais été heureuses dans l'antiquité ; elles ne servirent qu'à aggraver leur sort, en augmentant la haine et la terreur des maîtres. Il fallut que de nouveaux conquérants vinssent affranchir les malheureux Achéens d'un asservissement séculaire. Les Romains, intéressés à briser la puissance de la caste dominante, mirent les communes de la Laconie sous la protection de la ligue achéenne. Auguste libéra définitivement dix-huit villes lacédémoniennes. L'historien grec qui rapporte ce fait, nous apprend quelle était la prétendue liberté dont jouissaient les *Périoeques :* Auguste, dit *Pausanias, affranchit* les Lacédémoniens de la *servitude* que les Spartiates exerçaient sur eux (3); ils prirent alors le nom significatif de *Lacédémoniens libres.*

(1) *Thucyd.*, I, 101.

(2) *Xenoph.*, Helen., VI, 5, 25. 32 : Κελεύοντες, ἄν τι ἐξαπατῶντες φαίνωνται, ἀποσφάττειν σφᾶς. Ibid., VII, 2, 2 : ἀποστάντων μὲν πολλῶν περιοίκων. Sur la haine que les *Périoeques* aussi bien que les *Ilotes* portaient aux Spartiates, voyez plus bas, page 68.

(3) *Pausan.*, III, 21, 6.

§ II. *Les Serfs. Les Ilotes.*

Telle était la condition des privilégiés parmi les vaincus. Bien au-dessous d'eux se trouvaient les serfs. Le servage existait sous divers noms dans la plupart des états grecs (1), et surtout chez les populations doriennes. *Théopompe* dit que les Thessaliens et les Spartiates furent les premiers peuples de la Grèce qui eurent des serfs (2). Dans les siècles héroïques, le vainqueur, étranger à toute idée de conquête, n'ôtait la liberté qu'à ceux sur lesquels il avait droit de vie, aux prisonniers faits sur le champ de bataille ou aux habitants des villes conquises. Les conquérants doriens allèrent plus loin; ils étendirent la servitude à des populations entières (3). Le nom que portaient ces serfs à Sparte indique l'origine de leur malheureuse condition : *hélotes* signifie *captifs* (4).

Les *Ilotes* et les serfs en général se distinguaient des esclaves en ce que ceux-ci, pris parmi les Barbares, étaient nés pour servir; tandis que les serfs, Grecs d'origine, étaient réduits à cette condition par la conquête (5). Ainsi en droit les serfs étaient au-dessus des esclaves; ils formaient un degré intermédiaire entre ceux-ci et les hommes libres (6). En fait, la différence n'était pas grande. Les *Ilotes* n'étaient pas une propriété individuelle comme les esclaves; ils appartenaient à la république (7), qui les employait directement ou les cédait aux citoyens. Ils étaient attachés héréditairement à

(1) Comme Sparte avait des *Ilotes*, les Argiens avaient des *Gymnètes*, les Sicyoniens des *Corynéphores*, les Crétois des *Mnoïtes*, les Thessaliens des *Pénestes*. A Athènes même, les citoyens (εὐπατρίδαι) furent opposés dans l'origine aux campagnards (ἄγροικοι) exclus de la cité (*O. Muller*, Die Dorier, T. II, p. 60-62. — *Wachsmuth*, § 46).

(2) *Theopomp.*, ap. *Athen.*, VI, 18.

(3) A Sparte, sur une population de 36,000 Spartiates, il y avait 244,000 ilotes (*Müller*, ib, p. 41).

(4) C'est l'étymologie adoptée par *O. Müller*, T. II, p. 28. — Comparez *Wachsmuth*, Hellen. Alterth., § 46, note 1.

(5) *Suidas*, v° εἰλωτεύειν. — Cf. *Athen.*, VI, 85.

(6) *Pollux*, III, 8, 83.

(7) *Ephor.*, ap. *Strab.*, VIII, p. 252. — *Pausan.*, III, 20, 6.

des fonds, comme les serfs du moyen-âge; le possesseur du sol n'avait aucun droit sur leur personne; l'état lui-même ne pouvait les vendre au-delà des limites de la Laconie [1]. Cette condition pourrait paraître tolérable, en comparaison de celle des esclaves soumis à une puissance illimitée. Malheureusement rien ne garantissait les *Ilotes* contre des abus de pouvoir, inévitables dans une société qui reposait sur la conquête, c'est-à-dire sur le droit du plus fort. Aussi croyons-nous que *Tyrtée*, en les comparant à des ânes de bât, trébuchant sous les fardeaux et les coups, fait une peinture fidèle de leur position [2]. A la différence des esclaves, ils servaient dans les armées, soit pour veiller au salut de leurs maîtres, soit comme soldats légèrement armés. Pour les *Ilotes*, moins encore que pour les *Périoeques*, le service militaire était un avantage; car le sang qu'ils versaient coulait pour leurs oppresseurs. Il est vrai que la république donnait la liberté aux *Ilotes* qui rendaient des services éclatants pendant la guerre [3], mais ces affranchissements étaient de rares exceptions et ils ne conféraient pas une liberté complète [4].

Quel était en définitive le sort des *Ilotes*? Le grand philosophe qui prit les institutions lacédémoniennes pour modèle de sa cité idéale, dit que l'*ilotisme* était la plus dure des servitudes [5]. Cela est si vrai que la misérable condition des serfs de Sparte devint proverbiale [6], et que les Spartiates méritèrent de passer pour les inven-

(1) *Müller*, Die Dorier, T. II, p. 30.

(2) *Tyrt.*, fragm. 6 (éd. Baron. Brux. 1835). Les Thessaliens abusaient également des Pénestes, comme d'esclaves achetés; ils les accablaient de travaux et de punitions indignes (*Dionys. Halyc.*. II, 9).

(3) *Thucyd.*. IV, 80; V, 34.

(4) *Hermann*, § 25 et notes 16-18. — *Athen.*, VI, 102.

(5) *Plat.*, de Legg., VI, 776, C.

(6) On disait qu'à Sparte les hommes libres l'étaient autant qu'on peut l'être, et que les esclaves étaient dans l'excès de l'esclavage. Le mot est de Critias l'Athénien (*Liban.*, Orat. 31, T. II, p. 659, B, éd. Morell). Il est plus vrai pour les esclaves que pour les hommes libres; cependant on le répète comme un axiome politique : les peuples les plus enthousiastes de la liberté, dit *Voltaire*, furent ceux qui portèrent les lois les plus dures contre les serfs (Dict. philos., au mot *Esclavage*, sect. I).

teurs de l'esclavage (1). Il importe de connaître les traditions qui couraient sur leur barbarie, pour que l'on sache à quel prix les citoyens des républiques grecques étaient libres. Les *Ilotes* formaient les cinq sixièmes de la population de la Laconie, et voici comment les traitaient les quelques mille Doriens qui dominaient à Sparte. On leur imposait un habillement distinct et flétrissant; on les accablait de coups, quoique innocents, afin qu'ils ne désapprissent pas à être esclaves; ceux des malheureux serfs auxquels la nature avait donné la grandeur et la beauté d'un homme libre, étaient voués à la mort (2). De toutes les cruautés que l'antiquité imputait aux Spartiates, la fameuse *cryptie* est la plus incroyable. Les éphores, dit *Aristote*, en entrant en charge, déclaraient la guerre aux *Ilotes;* les magistrats les livraient périodiquement en proie à une jeunesse sauvage : c'était une vraie chasse aux hommes (3).

Ces traditions forment un contraste singulier avec le tableau que le savant *Müller* a fait des institutions et des mœurs doriennes. L'ingénieux écrivain a vainement cherché à repousser les témoignages qui accusent sa race favorite. Il se prévaut de quelques exagérations pour révoquer en doute tous les rapports que l'antiquité nous a légués sur le traitement des *Ilotes*. Se fondant sur l'organisation de la *cryptie*, telle qu'elle est décrite par *Platon* dans ses Lois, il la représente comme un exercice imposé aux jeunes Spartiates : « Ils devaient parcourir le pays, dit-il, armés, les pieds nus, exposés aux intempéries des saisons, sans esclaves pour les servir, sans couvertures pour les garantir du froid pendant la nuit. La surveillance des Ilotes était un des objets de ces excursions; les malheureux serfs étant à la merci de leurs maîtres, on comprend que l'orgueilleuse jeunesse ait traité avec dureté des hommes qu'on lui apprenait à regarder comme des ennemis » (4). Nous croyons avec

(1) *Plin.*, H. N., VII, 56 : « Servitium invenere Lacedæmonii. »

(2) *Myron.*, ap. *Athen.*, XIV, 74.

(3) *Plutarch.*, Lycurg., 28.

(4) *Müller*, Die Dorier, T. II, p. 34-39. Cette explication de la cryptie, déjà donnée par *Barthélemy* (Voyage du jeune Anacharsis, ch. 47), est adoptée par la plupart des auteurs modernes (*Brouwer*, Histoire de la civilisation, T. I, p. 118; *Wachsmuth*, T. I, p. 462; *Hermann*, § 48). *Manso* (Sparta, T. I, Beylagen, p. 141) s'en tient aux témoignages d'Aristote et de Plutarque.

Barthélemy que Lycurgue n'est pas l'auteur d'une institution qui serait digne d'un législateur de sauvages; mais en présence des témoignages d'*Aristote*, philosophe calme et observateur attentif, de *Plutarque*, admirateur des choses lacédémoniennes, on est forcé de reconnaître que les accusations qui pèsent sur la mémoire des Spartiates ont un fond de vérité. Nous voudrions douter de leur inhumanité, que les faits ne nous le permettraient pas. La terreur qu'inspirait la population servile les fit recourir à des mesures horribles. Écoutons *Thucydide* : « Ils ordonnèrent aux Ilotes de faire entre eux un choix de ceux qu'ils jugeraient avoir montré le plus de courage contre l'ennemi, promettant de leur donner la liberté. C'était un piége pour ceux qui croiraient mériter le plus d'être libres et qui devaient être, par l'élévation de leur âme, les plus capables d'agir contre leurs maîtres. Deux mille furent choisis; ils se promenèrent autour des temples la tête ceinte de couronnes, comme ayant obtenu la liberté; mais peu après, les Lacédémoniens les firent disparaître. Personne ne sait comment ils périrent »(1). Cette exécution est un des grands crimes qui souillent l'histoire (2).

La cruauté des maîtres nourrit dans le cœur des esclaves une haine furieuse, implacable. Sitôt qu'on parle d'un Spartiate aux *Ilotes* et aux *Périoeques*, dit un historien grec, *ils ne peuvent cacher le plaisir qu'ils auraient à le manger tout vif*(3). Sparte était-elle accablée par une calamité publique, on était sûr de voir les serfs s'insurger(4). Un tremblement de terre manqua de détruire la capitale de la Laconie. Les citoyens étaient uniquement occupés à sauver leurs effets les plus précieux, quand le roi Archidamus, prévoyant encore de plus grands malheurs, fit sonner l'alarme comme si l'ennemi eût été aux portes. Sa présence d'esprit sauva la république, car les *Ilotes* accoururent de tous côtés de la campagne pour massacrer les Spartiates qui auraient échappé au tremble-

(1) *Thucyd.*, IV, 80.
(2) *Bulwer*, Athens, I, 6, 13.
(3) *Xenoph.*, Hellen., III, 3, 6.
(4) *Arist.*, Polit., II, 6, 2 : ὥσπερ ἐφεδρεύοντες τοῖς ἀτυχήμασι διατελοῦσι.

ment de terre [1]. Sparte éprouvait-elle un revers, de suite les *Ilotes* désertaient et tramaient des conjurations [2]. Les choses en vinrent au point que les maîtres désespérèrent de contenir les serfs par leur seule puissance; dans le traité qu'ils conclurent pendant la guerre du Péloponèse avec Athènes, ils stipulèrent que si les esclaves se soulevaient, les Athéniens porteraient secours aux Lacédémoniens *de toutes leurs forces* [3].

Les insurrections des *Ilotes* ne changèrent pas leur sort; la malédiction de la conquête pesait sur eux. Le *malheur aux vaincus* poursuivit les populations asservies jusque dans les dernières générations [4]. On dirait qu'il y a dans la condition des serfs de la Grèce quelque chose de l'immobilité des castes de l'Inde; cependant il y a progrès. Les parias n'ont pas conscience de leurs droits; ils ne pensent pas même à se révolter, tandis que les serfs subissent la servitude et ne l'acceptent pas. Or dès que le sentiment du droit est entré dans l'humanité, l'égalité sera revendiquée et sa victoire est assurée. Dans les républiques grecques, la lutte fut le plus souvent stérile; mais à Rome il y a une amélioration considérable dans la condition des vaincus. La clientèle italienne est bien supérieure au servage hellénique; si elle impose des charges au client, elle lui donne aussi des droits; le patron est un protecteur plutôt qu'un maître. Il y a plus. La clientèle n'est pas un état immobile; elle se transforme; les clients se fondent dans la plèbe, et les plébéiens finissent par conquérir la cité.

§ III. *L'égalité en germe dans la cité dorienne.*

S'il a fallu des efforts séculaires pour arriver à la reconnaissance du principe de l'égalité, ne soyons pas étonnés que la Grèce n'ait pas admis les populations vaincues dans la cité. Il y avait cependant un vif sentiment d'égalité dans la race dorienne, comme dans

(1) *Plutarch.*, Cimon., 16.
(2) *Thucyd.*, V, 14. — *Plutarch.*, Ages., 32.
(3) *Thucyd.*, V, 23.
(4) *Liv.*, XXXIV, 27.

toutes les populations guerrières. Le fait même de la conquête le favorisait : tous les guerriers ayant concouru à la victoire, tous devaient avoir une part égale dans le partage du sol conquis. Mais l'égalité primitive ne résista pas à l'action des passions et des intérêts individuels. Il se trouva dans la race dorienne un grand législateur qui conçut l'idée de la rétablir (1).

Lycurgue, dit son biographe, voulut bannir de sa république deux maladies anciennes et les plus funestes à un état, la richesse et la pauvreté; il persuada aux Spartiates de mettre en commun toutes les terres et d'en faire une distribution égale (2) : la Laconie eut l'air d'un héritage que deux frères auraient partagé(3). Les repas publics dont on attribue également l'établissement à Lycurgue, étaient le symbole de l'égalité; on les appelait *phiditia*, parce qu'ils étaient une source d'amitié et de bienveillance (4). Ces institutions n'étaient pas particulières à Sparte. D'après la tradition, le législateur lacédémonien les emprunta à la Crète; dans cette île célèbre la communauté était même plus parfaite qu'à Lacédémone, au jugement d'Aristote(5). Les lois de Crète et de Sparte inspirèrent *Platon;* sa *République* est l'idéal des institutions doriennes et nous en révèle l'esprit. Elles tendaient à organiser la cité sur la base de l'égalité. C'est pour la première fois que l'égalité politique fait son apparition dans le monde; elle est imparfaite dans le principe, comme toutes les choses humaines. Ce n'est qu'en faisant peser la tyrannie la plus affreuse sur les populations conquises, que les conquérants parviennent à organiser l'égalité entre eux : dans ce cercle étroit, ils la veulent complète, et pour la réaliser, ils vont jusqu'à violer les droits légitimes de l'individualité humaine. Mais les idées vraies

(1) *Plat.*, Legg., III, 684, D; VII, 736, C. — *Hermann*, § 28. — *Manso*, Sparta, T. I, p. 114.

(2) *Grote* range cette distribution égale des terres parmi les fables (History of Greece, T. II, p. 530-560). Les raisons du savant historien n'empêchent pas de considérer l'égalité comme la base de l'organisation politique de Sparte. Comparez *Lachmann*, Die Spartanische Staatsverfassung, p. 170.

(3) *Plutarch.*, Lycurg., c. 8.

(4) *Plutarch.*, Lycurg., c. 10-12.

(5) *Plat.*, Legg., III, 683, A. — *Arist.*, Polit., II, 6, 21; II, 7, 4.

ne se laissent pas emprisonner ni fausser; l'égalité sortira de la cité pour embrasser tous les hommes, vainqueurs et vaincus, et elle finira par s'étendre jusqu'aux esclaves.

Un philosophe français dit que le christianisme brisa la cité grecque et étendit l'égalité qui y régnait à l'humanité entière : c'est cette évolution du dogme de l'égalité qui, d'après *Leroux*, fait la gloire du christianisme tout ensemble et celle de Lycurgue[1]. Nous ne croyons pas que la fraternité chrétienne soit le développement de l'égalité pratiquée par les Hellènes. Le principe chrétien est purement religieux : Jésus-Christ ne songeait pas plus à l'égalité politique qu'à l'affranchissement des esclaves. Sa religion est essentiellement une religion de l'autre monde, tandis que l'égalité sociale est une des bases de l'organisation de ce monde-ci. L'on peut dire que l'égalité politique est en germe dans l'égalité religieuse; mais pour développer ce germe, il a fallu un esprit autre que l'esprit chrétien. C'est dire qu'il ne faut point rapporter au christianisme le bienfait des garanties dont nous jouissons. L'égalité des Spartiates est bien plus près de l'égalité des peuples modernes que l'égalité religieuse de l'Évangile; elle existait dans le sein de l'aristocratie dominante; il ne s'agissait plus que de comprendre tous les hommes libres dans la cité. Ce progrès a été accompli par Rome, sans aucune influence religieuse. Le servage, né de la conquête, y disparaît; les vainqueurs s'assimilent les vaincus et ils finissent par les associer à leurs droits. Malheureusement quand cette association se fit, il n'y avait plus de droits : l'empereur concentrait en lui toute la puissance du peuple. Pour réaliser l'idéal de l'égalité, il fallait un progrès nouveau : rendre la liberté aux hommes et l'assurer à tous les déshérités de l'ancien monde, même aux esclaves. Telle fut l'œuvre des Germains : c'est à eux, et non au christianisme, que nous devons notre égalité politique et notre esprit de liberté. Cet esprit manquait aux Grecs, et il manque encore davantage aux chrétiens. Cependant sans la liberté, l'égalité est une chimère. Si l'égalité a une valeur, c'est qu'elle implique des droits accordés à tous les citoyens; or ces droits ne sont qu'un

(1) *Leroux*, l'Égalité, § 14, 15 (*Encyclopédie Nouvelle*, T. IV, p. 637, sq.).

vain mot, quand la liberté n'est pas garantie. C'est parce que les Grecs n'avaient point le sentiment de la vraie liberté, qu'ils ne parvinrent point à organiser l'égalité dans leurs cités.

CHAPITRE III.

LUTTE DES VAINQUEURS ET DES VAINCUS,

DE L'ARISTOCRATIE ET DU PEUPLE, DES RICHES ET DES PAUVRES.

Les hommes ont tous droit à l'égalité, par cela seul qu'ils sont hommes. Ce droit se manifeste avec une force irrésistible chez les peuples de l'Occident. Quelque dure que soit la conquête, les vaincus réagissent contre les vainqueurs, parce qu'ils ont la conscience d'un droit égal. La lutte de l'aristocratie et du peuple est donc un fait inévitable, providentiel; elle se présente partout, les accidents seuls diffèrent. Il est dans la nature des choses que le premier combat livré par les opprimés aux oppresseurs ait été long et sanglant. Tel est le spectacle que présente la Grèce.

Nous avons exposé les résultats de l'invasion dorienne, la condition des populations conquises. La domination des conquérants ne fut définitive et solide que dans le Péloponèse; mais le mouvement que l'invasion produisit réagit sur la Grèce entière. Toutes les cités furent bouleversées; partout il y eut conquête, partout il se forma une aristocratie fondée sur la force des armes. Les populations assujetties jouissaient de la liberté personnelle, mais sans droits politiques. Dans quelques républiques, comme à Lacédémone, cet état de choses s'immobilisa; la forte organisation de l'aristocratie spartiate maintint les Périoeques et les Ilotes dans l'asservissement. Dans la plupart des cités, il y eut guerre permanente entre l'aristocratie et le peuple.

L'amour des richesses, qui est un trait dominant de la race grecque(1), donna un caractère particulier à la lutte. Cette tendance devait entraîner la ruine de l'aristocratie. Le poëte *Théognis* se plaint que la fortune seule était considérée dans les unions; il en résulta une confusion de toutes les classes de la société, et l'inévitable extinction de la véritable noblesse (2). Comme la richesse était le seul titre à la considération, elle devint aussi le seul titre au pouvoir; de là le changement du gouvernement aristocratique en timocratie (3). Le langage des historiens et des politiques révèle la révolution profonde qui s'opéra dans la société; ils ne désignent plus les membres de l'aristocratie par le nom de *nobles*, ils les appellent les *riches* (4).

Ce changement, qui finit par devenir général, se produisit d'abord dans les cités maritimes. A Sparte, les vainqueurs habitaient la ville, les vaincus les campagnes. A Athènes au contraire et à Corinthe les besoins du commerce firent entrer une partie du peuple dans la ville; le contact d'une vie commune rapprocha les vainqueurs et les vaincus, et quand l'aristocratie elle-même se livra au commerce, il n'y eut plus d'autre différence entre les diverses classes de la société que le degré de fortune (5). Cette révolution favorisa le développement de l'élément démocratique (6), mais elle donna aussi plus d'âpreté à la lutte entre l'aristocratie et les populations dépendantes. L'aristocratie, en possession du gouvernement et des richesses, abusa de son pouvoir pour opprimer le peuple. Il en fut ainsi à Athènes. Le gouvernement se trouvait entre les mains de quatre familles; les magistratures n'étaient accessibles qu'aux Eupatrides; eux seuls formaient les assemblées (7). Quel usage l'aris-

(1) Déjà du temps des sept sages, on disait que *l'argent, c'était tout l'homme* (*Pindar.*, Isthm., II, 17).

(2) *Theognis*, v. 1, sq., 190.

(3) ἀπὸ τιμημάτων. *Plat.*, Rep., VIII, 550, C, sqq. — Cf. *Arist.*, Polit., V, 8, 4).

(4) πλούσιοι, πλουτοῦντες, παχέες. *Wachsmuth*, § 44, note 70, et Annexe 17.

(5) *Hermann*, Griech. Staatsalt., § 61, note 7. — *Wachsmuth*, Hellen. Alterth., T. I, p. 395.

(6) L'esprit démocratique inhérent au commerce se manifeste jusque dans le sein de la démocratie athénienne : le Pyrée était plus démocratique que la cité. *Arist.*, Polit., V, 2, 12.

(7) *Arist.*, Polit., II, 9, 2. — *Dion. Hal.*, II, 8. — *Wachsmuth*, § 51.

tocratie athénienne fit-elle de sa toute-puissance? Les Eupatrides se conduisirent en usuriers plutôt qu'en nobles. Le peuple tout entier, dit *Plutarque*, était endetté auprès des riches; les uns étaient adjugés à leurs créanciers comme esclaves, d'autres étaient forcés de vendre leurs propres enfants, ou de fuir loin de la ville pour se dérober à la cruauté de leurs créanciers (1).

Les aristocraties doivent user de modération, si elles veulent durer; pour faire accepter au peuple sa dépendance, il faut qu'elles lui assurent au moins une condition matérielle qui soit tolérable. En opprimant la plèbe par leurs usures, les aristocraties grecques soulevèrent de violentes réactions. Cependant les vaincus n'osaient pas encore prétendre à l'égalité des droits; tout ce qu'ils demandaient, c'était un allégement de l'oppression qui pesait sur eux. Ils trouvèrent des appuis dans le sein de l'aristocratie; l'ambition ou le désir de la vengeance jeta des membres de la classe dominante dans les rangs démocratiques. C'était moins l'amour de l'égalité que l'intérêt personnel qui fit des aristocrates les chefs du peuple : ils concilièrent les vœux populaires avec leur ambition en le relevant de l'oppression, et en concentrant tous les pouvoirs dans leurs mains. De là la tyrannie (2).

Le nom de tyrannie éveille aujourd'hui l'idée d'une domination cruelle, sanguinaire : tels furent les tyrans qui s'élevèrent dans la décadence de la Grèce (3). Ceux qui sortirent de la lutte du peuple et de l'aristocratie n'ont rien de commun avec ce régime que l'arbitraire de leur pouvoir : leur gouvernement était usurpé, mais il s'exerçait généralement au profit du peuple; les nobles seuls eurent à souffrir de ses excès. C'était une réaction des vaincus contre les vainqueurs, une protestation sanglante contre les conquérants doriens (4). L'oppression était générale, l'insurrection le fut aussi. Au septième et au sixième siècle avant Jésus-Christ, il y eut des mouvements révolutionnaires dans toute la Grèce; mais le peuple

(1) *Plutarch.*, Solon., 13.

(2) *Hermann*, Griech. Staatsalt., § 63.

(3) Voyez plus bas, livre IV, ch. 5, § 1, n° 3 : la nouvelle tyrannie.

(4) *O. Müller*, Die Dorier, T. I. p. 161.

n'étant pas encore mûr pour la démocratie, délégua sa puissance à un représentant que le parti de la noblesse voulut flétrir en le qualifiant de tyran (1).

Les tyrans relevèrent les vaincus et abaissèrent les vainqueurs; tout l'ordre social fut bouleversé. Au culte dorien, Clisthène opposa un culte étranger à la race conquérante, celui de Bacchus. Les Doriens aimaient les poésies d'Homère, parce qu'elles chantaient la guerre et les héros : Clisthène interdit aux rhapsodes l'accès de Sicyone (2). Dans l'ordre politique, il fit des innovations encore plus considérables. Il changea les noms des tribus; les nobles conquérants reçurent la dénomination de tribus de l'âne et du porc; la tribu des anciens habitants prit la dénomination d'Archélaens pour indiquer qu'à elle appartenait désormais le pouvoir (3). A Corinthe toute l'autorité était concentrée dans une seule famille. Cypselus, issu comme Clisthène de la race des vaincus, mais allié à la famille dominante, s'empara du pouvoir; il exila un grand nombre de nobles; les autres quittèrent volontairement une patrie qui n'avait plus d'attrait pour eux depuis qu'ils n'y régnaient plus. Périandre poursuivit la politique de son père; il détruisit toutes les institutions qui rappelaient la conquête et qui servaient à perpétuer l'esprit de la race conquérante : il abolit les repas communs, ce symbole de l'égalité aristocratique; il défendit aux Bacchiades de donner à leurs enfants l'éducation dorienne (4). Mais l'effet de ces mesures était trop lent au gré des nouveaux maîtres; ils auraient voulu anéantir immédiatement l'odieuse oligarchie qui avait opprimé le peuple. D'après le récit d'*Hérodote*, un tyran de Milet donna à Périandre un conseil analogue à celui que l'on attribue à Tarquin. Thrasybule, consulté par le tyran de Corinthe sur les moyens de régner en honneur et sûreté, conduisit l'envoyé dans les champs; en se promenant il coupait les épis les plus élevés; il renvoya l'ambassadeur sans lui faire d'autre ré-

(1) *Wachsmuth* (§ 58) donne l'énumération de ces tyrannies.
(2) *Aelian.*, V. H., XIII, 19. — *Muller*, Die Dorier, T. I, p. 163.
(3) Ἀρχέλαος, qui gouverne le peuple. — *Herod.*, V, 68.
(4) *Muller*, Die Dorier, I, 166.

ponse. Périandre comprit ; il exila ou fit mourir ceux des nobles que son père avait épargnés (1).

Ce qui se passa à Sicyone et à Corinthe est l'image du mouvement révolutionnaire qui agita les cités grecques pendant deux siècles. La réaction ne fut pas partout aussi cruelle qu'à Corinthe, mais partout les tyrans se firent les chefs du parti populaire : bien loin d'être notés de l'infamie qui couvre aujourd'hui leur nom, ils étaient estimés, honorés. Solon célébra dans ses vers la justice d'un tyran; les plus nobles poëtes, Pindare, Eschyle, Simonide, Anacréon vécurent à la cour des tyrans (2). Pisistrate est une des grandes figures de la Grèce; les historiens et les philosophes de l'antiquité, quelqu'hostiles qu'ils fussent à la tyrannie, l'ont comblé d'éloges (3).

Thucydide dit que la Grèce presque tout entière fut soumise à des tyrans, et que la plupart furent chassés par les Spartiales; il voit dans l'intervention de Sparte en faveur de la liberté le principe de sa puissance (4). Faut-il attribuer à ce motif généreux la guerre à mort que les Lacédémoniens firent à la tyrannie? Représentants de l'aristocratie dorienne, l'intérêt de leur conservation les appelait à prendre le parti de l'aristocratie, bannie, décimée par les tyrans. C'était pour la liberté que les Spartiates combattaient la tyrannie, mais pour la liberté aristocratique, née de la conquête; quand ils s'apercevaient que le peuple s'emparait des dépouilles de la tyrannie, ils prenaient les armes en faveur des tyrans. C'est ce qui arriva à Athènes après l'expulsion des Pisistratides; Sparte mit autant de zèle à rétablir les tyrans, qu'elle en avait montré pour les vaincre. *Hérodote* dépeint en vives couleurs l'étonnement des alliés de Lacédémone à ce changement de conduite : « Ils crurent, dit-il, voir le ciel prendre la place de la terre, et la terre celle du ciel » (5). Les Spartiates étaient

(1) *Herod.*, V, 92. — Comparez *Müller*, I, 165.
(2) *Herod.*, V, 113. — *Wachsmuth*, T, I, p. 501.
(3) *Thucyd.*, VI, 54. — *Plutarch.*, Solon., 31. — *Arist.*, Polit., V, 9, 21.
(4) *Thucyd.*, I, 18.
(5) *Herod.*, V, 91-93.

très conséquents : ils ne poursuivaient pas la tyrannie comme telle, mais la liberté politique dont les tyrans étaient les représentants. Aussi leur victoire, loin de profiter à la liberté générale, tourna à l'avantage de l'aristocratie.

Est-ce à dire que l'histoire doive regretter les tyrans? Ce serait préconiser l'usurpation et le pouvoir arbitraire. L'exemple de la Grèce prouve au contraire combien l'usurpation de la souveraineté du peuple est funeste, alors même qu'elle s'exerce en son nom et en apparence dans son intérêt. Il y a des abus inséparables d'une domination illimitée. Les fils des tyrans succédaient à la puissance de leurs pères, mais rarement à leur prudente politique (1); par leurs excès, ils s'aliénèrent la démocratie dont ils étaient les organes; lorsque Sparte les attaqua, le peuple ne se leva pas pour les défendre. Qu'après cela, le règne des tyrans grecs n'ait pas été sans une heureuse influence sur la civilisation hellénique, nous en convenons. Les tyrans furent des agents énergiques des idées nouvelles; ils brisèrent l'isolement dorien; sous leur régime les Grecs entrèrent dans la carrière des arts qui devait faire la gloire du nom hellénique (2). Mais si nous constatons le bien que la Providence sait tirer du mal, gardons-nous d'en faire honneur à ceux qui font le mal. Il y a un bien sans lequel tous les avantages de la civilisation, quelque brillante qu'elle soit, ne sont plus rien, c'est la liberté. Le pouvoir arbitraire est donc le mal des maux; il flétrit jusqu'au bien qu'il produit. La Grèce nous donne encore cette leçon. Née du besoin d'égalité et de liberté générale, la tyrannie aurait dû développer ces généreux sentiments, mais elle était viciée dans son essence : l'égoïsme était son mobile, la domination son but, l'égalité le prétexte. Aussi les idées politiques, au lieu de s'élever, ne firent-elles que s'abaisser. On se croyait libre, parce qu'on se vengeait de ses ennemis politiques : de vengeance en vengeance, on aboutit à la dissolution et à la mort. Tel fut le régime des tyrans dans l'intérieur des cités. Leur pouvoir fut trop éphémère, pour

(1) *Arist.*, Polit., V, 8, 20. — Comparez *Hermann*, § 65.
(2) *Hermann*, § 64.

que l'on puisse apprécier leur politique extérieure. Une chose néanmoins est certaine : s'ils avaient consolidé leur domination, la Grèce aurait perdu son indépendance dans les guerres médiques. Les tyrans n'auraient pas opposé aux Perses la résistance héroïque de Marathon et de Salamine; dans leur égoïsme princier, ils se seraient volontiers faits les satrapes du Grand Roi, si on leur avait laissé la puissance qu'ils avaient usurpée. Il faut donc se féliciter de la chute des tyrans. Mais on aurait tort d'en faire honneur aux Spartiates; ceux-ci étaient tout aussi égoïstes que les tyrans : ils ne songeaient guère à l'indépendance de la Grèce, quand ils leur firent la guerre; bien moins encore voulaient-ils garantir la liberté et l'égalité dans l'intérieur des cités.

L'expulsion des tyrans ne mit pas fin à la guerre intestine qui désolait les républiques grecques. Dans le Péloponèse, l'ascendant de Sparte fit prévaloir le régime aristocratique; mais elle ne parvint pas à lui donner la stabilité de son propre gouvernement. A Athènes, un célèbre législateur essaya d'harmoniser les intérêts divers et de fonder la concorde sur l'égalité. Solon soulagea la misère du peuple en réduisant les dettes, et il lui assura des garanties pour l'avenir en abolissant la servitude qui pesait sur les débiteurs malheureux (1). Tout en laissant les magistratures aux riches, il donna une part dans le gouvernement aux pauvres, en les admettant à voter dans les assemblées et dans les jugements (2). Ce droit, peu considérable dans le principe, ouvrit la porte à la démocratie qui finit par dégénérer en ochlocratie. En livrant la domination future à l'élément démocratique, Solon épargna au moins à sa patrie les luttes sanglantes que les partis se livrèrent dans presque toutes les cités grecques (3). Démosthène dit qu'il n'y avait pas de paix sûre entre les états aristocratiques et les démocraties (4); de même dans l'intérieur des cités, l'harmonie entre les deux principes était im-

(1) *Plutarch.*, Solon., 18, 15. — *Wachsmuth*, T. I, p. 472, note 9.
(2) *Plutarch.*, Solon., 23. — *Wachsmuth*, p. 479, ss.
(3) *Grote*, History of Greece, T. III, p. 141, ss.
(4) *Demosth.*, pro Rhodior. libert., § 17 (p. 195, 20, sqq.).

possible. Non pas que l'on ne puisse concilier les intérêts divers des diverses classes : la société n'existe que par cette conciliation. Mais pour qu'elle soit possible, il faut qu'elle repose sur l'égalité et il faut que les droits égaux trouvent une garantie dans les institutions politiques. Or les Grecs ignoraient l'idée d'un droit égal pour tout citoyen et bien plus encore l'idée des garanties qui assurent la liberté individuelle. Les luttes qui déchiraient les cités n'avaient pas pour objet le droit, mais le pouvoir, et le pouvoir dans ce qu'il a de plus mesquin, les priviléges, les jouissances, les avantages matériels qui y sont attachés. Voilà pourquoi la division fut irremédiable et aboutit à la ruine de la Grèce.

La responsabilité de ces éternelles divisions pèse surtout sur l'aristocratie, car ce fut elle qui présida la première aux destinées des cités grecques. Les aristocrates de la Grèce n'eurent que d'étroites passions. Nous venons de dire qu'ils avaient si peu le sentiment de la patrie, qu'ils désertèrent les cités où ils ne régnaient plus. Quand avec l'appui des Spartiates, ils y rentrèrent en vainqueurs, ils ne songèrent qu'à la vengeance. Jamais serment plus impie n'a été fait que celui des oligarques helléniques : « Nous serons ennemis du peuple et nous lui ferons tout le mal que nous pourrons lui faire » (1). Les malheureux furent fidèles à cet horrible engagement! Quand ils étaient trop faibles pour vaincre leurs ennemis par la force ouverte, ils se défaisaient des chefs du peuple par le meurtre (2). Ne pouvant pas assassiner toute une population, ils bannissaient les plus considérables de leurs adversaires. Dans telle ville, il resta moins de citoyens qu'il n'y avait de bannis; parfois le peuple fut expulsé en masse (3). Malheur aux exilés, quand le parti dominant les rencontrait dans les rangs des ennemis sur un champ de bataille! Pour eux l'esclavage était un bienfait trop

(1) *Arist.*, Polit,, V, 7, 19.

(2) *Thucyd.*, III, 70; VIII, 65. 70. — *Xenoph.*, Hell., V, 2, 39-36. — *Diodor.*, XIII, 104.

(3) *Thucyd.*, V, 4. — *Plutarch.*, Lysand., 14. — *Xenoph.*, de Rep. Athen., III, 11.

grand, ils devaient mourir (1). Aucun frein ne retenait ces passions sauvages; il n'y avait pas d'asile qui pût mettre les victimes à l'abri des vengeances aristocratiques (2).

Faut-il s'étonner si des atrocités pareilles provoquèrent de sanglantes réactions? Les excès du peuple sont plus excusables que ceux des nobles; car c'était lui l'opprimé; l'abus même qu'il faisait de sa victoire était un témoignage de son oppression. Il cessait de payer les intérêts des dettes que la misère l'avait obligé à contracter; il pillait les maisons des riches et les bannissait pour s'emparer de leurs biens; il accablait ses adversaires de charges, afin d'appauvrir les riches et d'enrichir les pauvres (3). Ces décrets réactionnaires avaient quelquefois un caractère plus élevé, inspiré par l'orgueil de la victoire. Les nobles avaient dédaigné de mêler leur sang à celui du peuple, ils l'avaient exclu des magistratures; victorieuse, la plèbe afficha à son tour des sentiments aristocratiques, en refusant de s'allier aux nobles et en s'attribuant le droit exclusif aux honneurs (4). D'ordinaire la victoire d'un parti était un arrêt de mort pour l'autre (5). Le pardon était une chose presque inouïe : le plus beau titre de gloire de la démocratie grecque est d'en avoir seule donné l'exemple. Après la défaite des trente tyrans, Thrasybule défendit de maltraiter ceux qui se rendaient; les tyrans seuls et dix de leurs adhérents furent bannis; une loi d'oubli défendit d'accuser personne pour les faits passés (6).

La lutte de l'aristocratie et de la démocratie aurait peut-être conduit à une forme de gouvernement définitive, si chaque cité avait

(1) *Xenoph.*, Hell., VII, 4, 26. Les Thébains accordaient la liberté aux prisonniers de guerre moyennant rançon; ils mettaient les bannis béotiens à mort comme des criminels (*Pausan.*, IX, 15, 4).

(2) *Herod.*, VI, 91.

(3) *Arist.*, Polit., V, 2, 6; V, 4, 3.

(4) *Xenoph.*, de Rep. Ath., I, 13. — *Hermann*, § 68. — *Thucyd.*, VIII, 20.

(5) Καὶ εἰσὶ μὲν ὅπου πᾶσαι μεταβολαὶ πολιτείων θανατηφόροι. Dire de Critias dans *Xenophon* (Hellen., II, 3, 32).

(6) *Grote*, History of Greece, T. VI, p. 411-416.

été abandonnée à elle-même; chacune aurait adopté l'état social qui répondait le mieux à son génie particulier. Mais les principes hostiles se personnifièrent dans Sparte et Athènes : les deux républiques aspiraient à l'hégémonie, et pour consolider leur influence sur les cités qui suivaient leur bannière de gré ou de force, elles y établissaient soit le régime de l'oligarchie, soit celui de la multitude. Dès lors il n'y eut plus d'harmonie à espérer : ce n'étaient pas les tendances des populations qui décidaient de leur organisation sociale, mais le hasard des combats : et comme la victoire arrachait tantôt une cité, tantôt une autre à la domination de l'une des républiques rivales, toutes les villes étaient en état permanent de révolution. Quand Sparte l'emportait, l'aristocratie prenait le dessus, et le peuple était opprimé, banni, décimé. Athènes était-elle victorieuse, de sanglantes réactions signalaient le retour du parti populaire. Ces violents changements étaient presque journaliers. Rhodes avait une constitution aristocratique. Pindare chanta la justice de ses princes, mais il prévit le danger dont les menaçait la puissance croissante d'Athènes. Sous la pression de l'hégémonie athénienne, les Diagorides furent condamnés à mort et le peuple déclaré souverain. A peine les Athéniens eurent-ils éprouvé un échec en Sicile, que l'aristocratie reprit possession du gouvernement, sous la protection de Sparte. Les victoires de Conon rendirent le pouvoir au peuple. Quelques années après, le parti lacédémonien renversa la démocratie, et la guerre sociale ruina définitivement l'empire d'Athènes (1). Ce qui se passa à Rhodes, nous donne une idée de l'état des cités grecques. Sparte l'emporta dans la guerre du Péloponèse; son hégémonie fut marquée par un débordement de passions oligarchiques : la force seule domina dans toutes les villes (2). Lorsque la démocratie fut victorieuse avec Thèbes, le peuple de son côté s'abandonna à l'emportement de ses passions et la démocratie dégénéra en une sauvage ochlocratie. La

(1) *Müller*, Die Dorier, T. II, p. 142-144.

(2) *Xenoph.*, Hellen., VI, 3, 8 : Τούτων τῶν ἀρχόντων ἐπιμελεῖσθε οὐχ ὅπως νομίμως ἄρχωσιν, ἀλλ' ὅπως δύνωνται βίᾳ κατέχειν τὰς πόλεις.

société tomba en dissolution; les Hellènes perdirent leur indépendance, parce qu'ils ne méritaient plus d'être libres [1].

Il y a bien des enseignements pour les peuples modernes dans le sort des cités grecques. Malheureusement jusqu'ici les nations n'ont guère profité des leçons de l'histoire. La destinée de la Grèce s'est reproduite trait pour trait dans l'Italie du moyen-âge. Les Italiens, aussi bien doués que les Hellènes, artistes comme eux, race politique comme les citoyens d'Athènes et de Sparte, aimaient à vivre dans des cités et ils étaient enthousiastes de la gloire de leur patrie; mais ils se déchirèrent aussi comme les Grecs dans les luttes éternelles de l'aristocratie et de la démocratie, jusqu'à ce que, affaiblis et épuisés, ils tombèrent sous le joug des tyrans et devinrent enfin une proie facile pour l'étranger. Que manquait-il à ces deux peuples pour arriver, non à la gloire, elle ne leur a pas fait défaut, mais à l'unité et à une liberté stable? Le sentiment du droit. Ils n'ont jamais connu que la force, ils n'ont jamais aspiré qu'à la domination exclusive d'un parti, de ses exigences et de ses passions. Mais la force ne peut pas fonder l'harmonie, et sans la conciliation des intérêts divers, il n'y a pas de société possible. Sous quelle loi les diverses classes peuvent-elles coexister, malgré l'opposition de leurs intérêts? Il n'y en a pas d'autre que le droit qui assure l'égalité, au milieu des inégalités nécessaires des conditions sociales. Dès que le droit égal est respecté, la dignité de l'homme est sauve; le pauvre peut vivre à coté du riche, le peuple à côté de l'aristocratie, sans songer à conquérir l'égalité par la violence. Nous en avons sous les yeux un mémorable exemple. Il y a une nation au sein de laquelle l'inégalité de fortune et de rang est plus grande que chez tout autre peuple; cependant aucun État n'a été à l'abri des révolutions comme l'Angleterre, aucun pays ne jouit d'une civilisation plus forte, plus progressive. Faut-il en dire la raison? C'est que la nation anglaise a le respect, le culte du droit, et la liberté lui aide à supporter l'inégalité. Quand un peuple veut à tout prix réaliser l'égalité, sans tenir compte du droit, et en sacrifiant au besoin la

(1) *Wachsmuth*, § 62.

liberté, la société finit par être en proie à la force, comme les Grecs et les Italiens. Si l'on y arrive à l'égalité, c'est l'égalité, telle que la pratiquait l'empire romain, l'égalité sous le despotisme. Un pareil régime use les races les mieux douées : témoin la Grèce et l'Italie. La dissolution et la mort sont au bout du règne de la force.

A qui faut-il imputer la responsabilité du vice qui rongeait les cités grecques? Les deux partis qui les déchirèrent furent également coupables, ou si l'on veut, également impuissants. La démocratie athénienne, pas plus que l'aristocratie spartiate ne se montra capable d'organiser une Grèce libre et forte, parce que le peuple, aussi bien que les nobles et les riches, ne reconnaissait qu'un droit, celui du plus fort. Cependant, quand on établit une comparaison entre les deux éléments qui se disputaient l'empire, l'on doit sans hésiter donner la préférence à la démocratie[1]. Nous avons dit que s'il y a eu un peu d'humanité dans les querelles sanglantes des partis, on la doit au peuple : c'est la marque certaine de la supériorité du génie démocratique. Il faut insister sur ce fait, car il est caractéristique et décisif.

Il y a peu d'événements plus étonnants dans l'histoire ancienne et moderne que la conduite des Athéniens après la défaite du parti oligarchique. Pour apprécier ce qu'elle a de généreux, il faut se rappeler que les cavaliers et les hoplites vaincus par Thrasybule avaient trempé dans toutes les iniquités, dans tous les crimes commis par les trente tyrans. Les vainqueurs avaient en leur pouvoir ceux-là mêmes qui les avaient dépouillés de leurs biens, qui avaient tué leurs parents et leurs amis. Bien que le souvenir de ces forfaits fût encore saignant, le peuple les oublia pour ne s'occuper que du rétablissement de la liberté. L'humanité des Athéniens après la conjuration oligarchique des Quatre Cents pendant la guerre du Péloponèse, quoique moins célèbre que la générosité de Thrasybule, mérite tout autant d'admiration. *Thucydide* lui-même loue la modération du peuple, témoignage d'autant plus

(1) *Grote*, History of Greece, T. VI. p. 382-384; VIII. 123-125.

remarquable que l'historien est partisan de la faction aristocratique [1]. Athènes était abattue par ses revers, quand un petit nombre d'aristocrates, exploitant les malheurs de leur patrie, employèrent la ruse et la violence pour s'emparer de la puissance souveraine ; ils se concertèrent avec les Spartiates, en sacrifiant l'indépendance de leur patrie à leur ambition égoïste. Le crime des conjurés était une double trahison. Athènes jouissait depuis cent ans du gouvernement démocratique et elle avait conquis l'hégémonie par son héroïsme. Les Quatre Cents lui ravissaient à la fois la liberté et l'empire. Cependant à peine quelques-uns des conjurés payèrent leur crime de leur tête. La révolution démocratique qui éclata à la même époque à Samos fut signalée par la même grandeur d'âme. La passion de la liberté semblait exalter les masses, et les élever au-dessus des mauvaises inspirations de la vengeance [2].

Le génie démocratique par sa nature est plus universel, et par suite plus large, plus humain que l'esprit aristocratique. En effet les aristocraties sont nécessairement une minorité. Alors même que cette minorité a pour elle une culture plus avancée, plus de lumières politiques, une condition essentielle lui manque toujours pour être à la hauteur de son ambition, le dévouement aux intérêts généraux de la société. L'aristocratie du moyen-âge, comme celle de la Grèce, était viciée par l'égoïsme. Au contraire, le règne de la démocratie est celui de la majorité et il est légitime à ce titre ; seulement il ne faut pas que la majorité se croie un pouvoir absolu, il faut qu'elle reconnaisse aux citoyens des droits qu'il ne lui est pas permis de leur enlever, qu'elle doit au contraire protéger et garantir. Les anciens n'avaient aucune idée des droits naturels, inaliénables de l'homme. Il ne faut pas nous en étonner. Ce n'est que d'hier que l'Assemblée Constituante a proclamé ces droits dans le monde européen, et s'ils sont inscrits dans nos constitutions, sont-ils pour cela entrés dans nos mœurs? S'ils avaient pris racine dans le peuple qui le premier les a reconnus, on n'y verrait pas aussi

(1) *Thucyd.*, VIII, 97.
(2) *Thucyd.*, VIII, 73, 75. — *Grote*, History of Greece, T. VIII, p. 120-125.

souvent des défaillances affligeantes. Que le sort de la Grèce nous serve d'enseignement. Maintenons ferme et inébranlable le principe du droit : il s'agit en définitive de notre individualité, c'est-à-dire de l'essence de notre nature. Si nous abdiquons nos droits, autant vaut abdiquer la vie.

Dans les relations extérieures, l'aristocratie fit preuve de passions mesquines et égoïstes. Lors de la grande lutte des Grecs avec l'Orient, elle considéra moins l'honneur de la patrie que ses intérêts. Peu lui importait d'être asservie à l'étranger, pourvu qu'elle pût exercer la tyrannie sur ses concitoyens (1). L'oligarchie thébaine préféra l'amitié de Xerxès au salut des Hellènes. Sparte elle-même hésita, et se montra plus préoccupée du sort du Péloponèse où elle régnait, que des destinées de la Grèce entière. La démocratie athénienne seule se dévoua avec un admirable héroïsme. *Hérodote* lui a rendu ce beau témoignage que la vérité semble lui arracher : « Dût-il s'attirer la haine de la plupart des hommes, dit-il, il ne dissimulera pas que les Grecs doivent leur salut au dévouement des Athéniens » (2). Et quel fut l'inspirateur de la démocratie athénienne dans le moment solennel où se décidèrent les destinées de la Grèce et de l'humanité? Un homme de naissance obscure, mais dont le nom brille dans l'histoire à l'égal des plus nobles, Thémistocle. C'est encore du sein de la démocratie athénienne, que sortirent les philosophes, les poëtes, les orateurs qui répandirent la gloire des Hellènes dans le monde entier.

(1) *Demosth.*, Phil., IV, § 4, p. 132, 15 : Τῶν δ'εἰς τὸ ἄρχειν μὲν τῶν πολιτῶν ἐπιθυμεῖν, ἑτέρῳ δ'ὑπακούειν. Comparez *Hermann*, § 70, note 4.

(2) *Herod.*, VII, 139.

CHAPITRE IV.

LA NATIONALITÉ HELLÉNIQUE.

§ I. *Les Amphictyons* (1).

L'histoire ancienne a été longtemps une arme dans les mains de la démocratie moderne. Nos pères cherchaient dans le passé le modèle des institutions dont ils sentaient la nécessité ; ils crurent trouver, tantôt dans les forêts de la Germanie, tantôt à Sparte et à Athènes, les garanties politiques qu'on leur refusait. Heureux de cette découverte, ils s'écrièrent que la liberté était ancienne et la servitude moderne; ils réclamèrent les droits de l'homme, comme étant fondés sur des titres aussi vieux que le genre humain. Aujourd'hui que nous possédons l'organisation sociale si ardemment désirée par nos ancêtres, il n'est plus nécessaire de faire mentir l'histoire au profit de la liberté : nous pouvons constater sans présomption les erreurs généreuses des savants et des historiens. L'idée que le dix-huitième siècle se faisait des Amphictyons est une de ces erreurs.

Montesquieu apprécie avec la supériorité du génie les avantages du gouvernement fédératif : « Composé de petites républiques, il jouit de la bonté du gouvernement intérieur de chacune; et, à l'égard du dehors, il a, par la force de l'association, tous les avantages des grandes monarchies. » Mais l'illustre écrivain se trompe

(1) *Sainte-Croix*, Des Gouvernements fédératifs, art. 1-5. — *Real Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft*, au mot *Amphiktyonen*. — *Gerlach*, der Bund der Amphiktionen (Historische Studien, p. 1-47).

quand il ajoute que ce furent ces associations qui firent fleurir si longtemps le corps de la Grèce et que la Grèce ne périt que lorsque les rois de Macédoine obtinrent une place parmi les Amphictyons [1]. *Mably*, dont l'esprit moins historique était toujours préoccupé du présent dans l'étude du passé, prononça à l'occasion des assemblées amphictyoniqnes le mot qui faisait tressaillir la France d'espoir : c'étaient d'après lui les *États Généraux* des Hellènes [2]. Les savants partageaient cette opinion ; à entendre le judicieux *Goguet*, « les Amphictyons représentaient la nation avec plein pouvoir de décider et de prêter l'appui de la force à ses résolutions ; ils formaient des républiques grecques une seule et même république ; ils sauvèrent la Grèce, lors de l'invasion des Perses ; leur institution était un chef-d'œuvre de politique » [3]. *Fréret* commença par embrasser le même sentiment [4]. Il fallut presque du courage à *Sainte-Croix* pour combattre d'aussi puissantes autorités ; il prouva que le gouvernement fédératif n'avait pas existé chez les Grecs avant l'établissement de la ligue achéenne.

Les anciens rapportaient à Amphictyon, fils d'Hellen, l'établissement du conseil qui porte son nom [5]. On ne peut s'empêcher de ranger cette tradition parmi les fables, quand on voit les amphictyonies répandues en assez grand nombre dans la Grèce, sans qu'on aperçoive aucun lien entre ces associations et le personnage d'Amphictyon. Déjà dans l'antiquité, quelques écrivains avaient cherché une explication plus naturelle de l'origine des assemblées amphictyoniques. Des peuplades voisines bâtissaient un temple pour y célébrer les sacrifices d'un culte commun ; auprès du sanctuaire siégeait un conseil élu par les tribus intéressées et chargé de

(1) *Montesquieu*, Esprit des lois, IX, 1, 2.
(2) *Mably*, Observations sur l'histoire de la Grèce, livre I.
(3) *Goguet*, De l'origine des lois, T. III, p. 58-60.
(4) *Sainte-Croix*, p. 99-101, 310.
(5) *Dyonys. Hal.*, IV, 25.

veiller à tout ce qui concernait le culte[1]. C'étaient des associations locales, passagères de leur nature [2]. La seule qui se soit maintenue est celle qui siégeait à Delphes ; elle joua un rôle plus considérable dans la vie du peuple hellénique, parce qu'elle était attachée au temple d'Apollon, divinité nationale de la race dorienne dont le culte s'étendit avec elle sur toute la Grèce [3]. Néanmoins le culte et l'association ne restèrent pas exclusivement doriens. Il y avait dans les environs de Delphes un vieux culte pélasgique, qui avait son centre dans le temple de Cérès ; l'amphictyonie pyléenne fut réunie à celle de Delphes : c'était comme un symbole d'alliance entre la race conquérante et les anciens habitants de la Grèce [4].

Les attributions de l'Amphictyonie de Delphes ne différaient pas de celles des autres assemblées du même nom. Un conseil élu par les peuples amphictyoniques avait la garde du temple ; il en administrait les richesses, il veillait à l'observation de ses priviléges. Ces fonctions religieuses entraînaient une espèce de juridiction sur ceux qui violaient les droits du sanctuaire ; le dieu prenait sous sa protection les fidèles qui y venaient sacrifier. Comme la religion se mêlait à tout dans l'antiquité, l'influence d'une association fondée sur la communauté du culte s'étendit naturellement à tous les rapports des peuples associés. On conçoit qu'unis par la religion, ils ne se soient plus considérés comme étrangers, comme ennemis, que des liens d'humanité se soient formés entre eux, que même la guerre, si elle troublait leur concorde, ait eu ses limites. Nous avons une preuve de l'action politique des Amphictyons de Delphes dans l'antique serment des peuples alliés, dont *Eschine* nous a con-

(1) Dans cette opinion l'on écrit *amphictions*, et l'on dérive le nom de ἀμφί et κτίζω ou κτίω.

(2) *Sainte-Croix*, p. 115, ss. — *Real Encyclopädie*, T. I, p. 422-424.

(3) La tradition qui rapporte l'établissement du conseil amphictyonique à Amphictyon, l'un des héros de la race hellénique, est comme un symbole de l'origine dorienne de la confédération (*Gerlach*, p. 5-8).

(4) *Muller*, Die Dorier, I, 263. — *Gerlach*, p. 12-16. — *Real Encyclopädie*, T. I, p. 429.

servé la formule. Ils s'engageaient « à ne détruire aucune ville amphictyonique ; à ne point couper, soit en guerre, soit en paix les eaux qui les arrosaient; à marcher contre le peuple qui violait cet engagement, à renverser ses villes; à employer leurs pieds, leurs mains, leur voix, toute leur puissance pour punir tout profanateur du trésor d'Apollon, tout complice, tout instigateur du sacrilége » (1).

Il y avait dans l'organisation du conseil amphictyonique des germes d'un système fédératif. Les peuples helléniques y étaient représentés par des députés, qui tenaient régulièrement deux réunions chaque année; l'on parle en outre d'une grande assemblée(2), comprenant tous les Grecs présents à Delphes lors des cérémonies religieuses qui accompagnaient les délibérations. Cette assemblée générale du peuple, ce conseil dans lequel les états votaient sur des intérêts communs par leurs représentants, auraient pu faire naître l'idée d'une confédération véritable, unissant toutes les républiques grecques en un seul corps. Mais il n'en fut rien. L'organisation fédérale ne fut essayée en Grèce qu'à une époque où la nation était en pleine décadence ; au temps de leur puissance, les républiques grecques ne songèrent point à abdiquer une partie de cette indépendance qui leur était si chère, pour assurer à la patrie commune la paix à l'intérieur et la force au dehors. L'institution amphictyonique resta purement religieuse. Bien que composée de députés de tous les peuples associés, l'assemblée des Amphictyons ne puisait pas son autorité dans cette délégation : ce n'était pas au nom de la Grèce qu'elle parlait, mais au nom du dieu de Delphes : les Amphictyons n'étaient pas un corps représentatif, mais un *collége sacré* : les règles qui les guidaient n'étaient pas des principes politiques, mais des *dogmes religieux*. Les députés portaient le nom de

(1) *Aeschin.*, De fals. legat., 115. Bekk. — *Egger*, Mémoire sur les traités publics dans l'antiquité (1860), p. 11.

(2) Ἐκκλησία; dans les décrets, cette assemblée est appelé τὸ κοινὸν τῶν Ἀμφικτυόνων. *Aeschin.*, c. Ctesiph., 124 (Bekk.).

hiéromnémones, ou conservateurs des coutumes sacrées (1). Leurs décrets étaient une espèce d'excommunication : ils interdisaient l'entrée du temple de Delphes à ceux qui ne respectaient pas leurs décisions (2).

Ce n'est que dans la sphère religieuse que les Amphictyons agirent avec un peu d'autorité. Des députés péloponésiens allant consulter l'oracle furent maltraités par des habitants de Mégare; le tribunal amphictyonique, considérant que la mission des théores était sacrée (3), condamna les coupables, les uns à mort, les autres au bannissement. Une des occasions les plus mémorables dans laquelle les Amphictyons jouèrent, en apparence du moins, un rôle principal, est la première guerre sacrée. Les Cirrhéens, voisins de Delphes, abusèrent des avantages de leur position pour imposer des droits excessifs aux voyageurs; ils poussèrent leur audace impie jusqu'à piller le temple d'Apollon. Consulté par les Athéniens sur le châtiment que les sacriléges avaient mérité, l'oracle répondit : « Guerre aux Cirrhéens! guerre le jour! guerre la nuit! Portez chez eux le fer, le feu, l'esclavage; consacrez à Apollon, à Diane, à Latone, à Minerve, leurs terres complètement abandonnées; n'y travaillez point, ne souffrez pas que nul autre y travaille » (4). Sur cette réponse, les Amphictyons déclarèrent la guerre aux Cirrhéens. Leur décret fut provoqué par Solon, qui, dit son biographe, s'attira l'admiration de la Grèce entière par le discours qu'il prononça pour le temple de Delphes (5). Pourquoi Athènes, à la voix de son grand législateur, prit-elle si vivement la défense de la religion outragée? On aimerait à croire que l'un des grands hommes de la Grèce avait conçu la haute pensée de préparer l'unité de la race hellé-

(1) *Etymol. Magn.*, v° ἱερομνήμονες : « ἱερὰ δὲ εἰσι τὰ Ἀμφικτυονικὰ δόγματα, καὶ ἱερὸν τὸ συνέδριον τὸ τῶν Ἀμφικτυόνων. »

(2) *Sainte-Croix*, p. 53. L'intitulé même des décrets révélait la mission religieuse des Amphictions; il portait : *Sous le pontificat de...*

(3) *Plutarch.*, Quæst. græc., n° 59.

(4) *Aeschin.*, c. Ctesiph., 68, 69 (Bekk.).

(5) *Plutarch.*, Solon., 11.

nique, en maintenant l'autorité des Amphictyons (1). Mais peut-être est-il plus juste d'admettre avec *Sainte-Croix* qu'Athènes voyait dans Cirrha, dont le commerce s'étendait au loin jusqu'en Italie, une rivale dangereuse et dans le sacrilége une occasion favorable de ruiner pour toujours sa prospérité. L'exécution du décret des Amphictyons prouve combien cette assemblée était dépourvue de pouvoir; il fallut une guerre de dix ans pour réduire deux petites villes, comme s'il s'était agi d'un nouveau siége de Troie. Cirrha, jadis appelée la fortunée, fut rasée, les habitants vendus et chassés, le sol consacré, suivant l'ordre de la Pythie (2). Le port de Cyrrha mérita le nom de *port des imprécations*. *Montesquieu* a relevé la contradiction étrange qui existait dans le serment des Amphictyons; ils juraient de ne jamais détruire une ville grecque, et cependant, si l'une des cités violait les lois de l'association, ils s'engageaient à lui faire une guerre à mort (3). Le sort de Cirrha est un témoignage terrible de cette contradiction et une preuve frappante de l'absence d'humanité chez les Hellènes : les peuples amphictyoniques se regardaient comme frères, et le serment qui les unissait était une loi de sang.

La guerre de Cirrha était une guerre sacrée. En dehors de la sphère religieuse, l'action des Amphictyons fut rare et jamais spontanée : ils agirent toujours sous l'inspiration de l'une des républiques dominantes. Quand Athènes eut conquis l'hégémonie par son héroïsme, l'ambition s'éveilla en elle avec la gloire. Elle convoitait l'île

(1) C'est l'opinion de *Lerminier*, Études d'histoire et de philosophie, T. II, p. 164, ss.

(2) Les imprécations de la Pythie sont rapportées par *Eschine* (c. Ctes., 110, 111, Bekk.) : « S'il se trouve des transgresseurs, particuliers, ville ou peuple, qu'ils soient maudits d'Apollon, de Diane, de Latone, de Minerve! que la terre leur refuse ses fruits! que leurs femmes n'enfantent que des monstres! que leur bétail n'engendre pas selon la nature! qu'ils soient vaincus à la guerre, dans les tribunaux, dans les assemblées! qu'on les extermine, eux et leurs maisons, et leurs races! que jamais ils ne puissent saintement sacrifier à Apollon, à Diane, à Latone, à Minerve, et que leurs offrandes soient rejetées! »

(3) *Montesquieu*, Esprit des lois, XXIX, 3.

de Scyros pour y fonder une de ces colonies dont l'établissement révélait l'esprit de conquête qui l'animait; la piraterie à laquelle se livraient les Dolopes servit de prétexte à l'occupation de l'île et les Amphictyons donnèrent une couleur légale à leur expulsion (1). Certes la piraterie devait éveiller la sollicitude d'une assemblée qui avait en main les intérêts de la Grèce, car le brigandage était une des plaies de la société hellénique; mais les Amphictyons ne songeaient pas à établir un état de paix entre les Grecs; si ce n'eût été l'ambition d'Athènes, les Dolopes auraient continué leur métier de pirate, sans être plus inquiétés que les autres corsaires qui infestaient les mers.

Lorsque la domination tyrannique de Sparte fut brisée par Epaminondas, les Amphictyons rédigèrent leurs décrets sous l'inspiration de Thèbes. Ils condamnèrent les Lacédémoniens à une forte amende, pour s'être emparés de la Cadmée en pleine paix (2). Cet attentat méritait d'être flétri par une assemblée qui, si elle ne représentait pas la Grèce, était au moins l'organe de la conscience générale, des sentiments religieux de la nation; mais on aurait aimé de voir les Amphictyons prendre l'initiative et ne pas attendre la victoire de Leuctres pour exprimer leur indignation. Sous l'hégémonie de Thèbes, la Grèce eut encore une guerre sacrée; les Amphictyons n'y paraissent que comme instruments des mauvaises passions des Grecs et de l'ambition de Philippe. La Pythie philippisait et les Amphictyons étaient aux ordres du futur vainqueur de Chéronée (3).

Ces quelques traits de l'action politique des Amphictyons sont une preuve suffisante qu'ils ne formaient pas une confédération, et que leurs assemblées n'étaient pas les États Généraux de la Grèce. Ils ne méritent donc pas le beau titre de *conseil commun des*

(1) *Plutarch.*, Cim., c. 8. — *Sainte-Croix*, p. 49. — *Wachsmuth*, T. I, p. 167.
(2) *Diodor.*, XVI, 23.
(3) *Pausan.*, X, 2, 1.

Hellènes que lui donnent les auteurs anciens (1). Cette dénomination date-t-elle de l'époque où toutes les tribus helléniques voisines de Delphes formaient une association (2), ou est-elle l'expression du vague besoin d'unité que les Grecs éprouvaient malgré leurs divisions continuelles? Il est certain que les faits ne répondent guère à cet idéal. Le conseil amphictyonique ne comprenait pas même tous les Grecs; des populations puissantes, les Étoliens et les Arcadiens, n'y étaient pas représentées. Ce prétendu organe des intérêts généraux de la Grèce resta muet dans les circonstances les plus graves, alors que la voix d'une autorité supérieure aurait sauvé la patrie. Non-seulement les Amphictyons n'intervinrent point dans les guerres médiques, mais la plupart des états du nord embrassèrent le parti des Barbares, pendant que leurs frères se concertaient à Corinthe et à Sparte pour la défense du sol hellénique. Dans la funeste guerre du Péloponèse, il n'est pas question du conseil amphictyonique; et lorsque les Grecs, épuisés par des luttes intestines, remirent leurs destinées à la race macédonienne, ce n'est pas à Delphes, mais à Corinthe que leurs assemblées se réunirent.

Conclurons-nous avec *Démosthène* que les Amphictyons n'avaient pas plus d'importance dans la vie hellénique que *l'ombre d'un âne* (3)? Il faut juger cette institution, comme toutes celles qui ont du rapport avec la nationalité hellénique, du point de vue de la Grèce. Comme institution politique, les Amphictyons méritaient le dédain du grand orateur : seulement il aurait dû s'en prendre à la nation qui manquait du génie de l'unité et non aux députés qui siégeaient à Delphes. Mais si la Grèce ne parvint pas à l'unité politique, il lui fallait cependant, pour accomplir sa mission, le sentiment d'une communauté intellectuelle. Ce lien des

(1) Κοινὸν τῶν Ἑλλήνων συνέδριον (*Demosth.*, de Coron., 155, p. 279). — « Commune Græciæ concilium » (*Cicer.*, de Invent., I, 23).

(2) *Hermann*, Griech. Staatsalt., § 12. — *Real Encyclopädie*, I, 428.

(3) *Demosth.*, De pace (fine).

esprits ne se saisit point, il ne tombe pas sous les yeux, il n'en a pas moins de puissance. Dans cet ordre d'idées, les Amphictyons jouèrent un rôle que nous aurions tort de dédaigner. Le conseil amphictyonique était un point de réunion pour tous les états de la Grèce. Doriens et Ioniens s'y rencontraient et délibéraient comme frères sur des intérêts communs; ces réunions faisaient sentir aux populations helléniques que, malgré leurs divisions, elles formaient un peuple; le serment des députés amphictyoniques leur rappelait qu'un droit de guerre plus humain devait régner entre les cités grecques qu'entre des nations étrangères.

§ II. *L'oracle de Delphes.*

Comment une institution, œuvre de l'erreur ou du mensonge, a-t-elle pu exercer une influence favorable sur les sentiments, les idées, les destinées de la Grèce? Il faut nous faire Grecs pour juger une institution du paganisme. Écoutons un des plus beaux génies de l'antiquité; *Plutarque*, âme religieuse placée au milieu d'une société sans foi, s'est beaucoup préoccupé des oracles : « Lorsque je considère, dit-il, quels avantages l'oracle de Delphes a procurés aux Hellènes dans la guerre, dans la fondation de leurs colonies, dans les calamités publiques, je dois condamner celui qui oserait en attribuer l'origine et la première découverte au hasard, et qui ne s'en croirait pas plutôt redevable à la Providence divine. » L'historien *Ephore* dit que l'oracle de Delphes a été fondé par Apollon et Thémis pour l'avantage du genre humain : « il porte les hommes à la douceur et à la modération, dit-il, en leur ordonnant ce qu'ils ont à faire ou en leur défendant ce qui est injuste »(1).

Pour apprécier l'importance des oracles, il faut se rappeler que la religion pénétrait toute la vie des peuples. Or, si l'on compare l'état religieux de la Grèce après la conquête dorienne avec le poly-

(1) *Plutarch.*, De defectu oracul, c. 46. — *Ephore*, ap. *Strab.*, IX, p. 291.

théisme de l'âge héroïque, l'on remarque un changement considérable. Dans l'Olympe d'Homère, il y a à peine une trace d'unité; les dieux se divisent et se combattent comme les hommes; Jupiter seul a quelques tendances plus universelles. Les rapports des dieux étaient l'image de ceux des peuples. Après l'invasion dorienne, il y a réellement un Jupiter hellénique (1), il y a un organe de la divinité qui éclaire les Grecs dans toutes leurs actions, sur tous leurs intérêts. Il faut dire plus : le polythéisme est presque devenu une religion universelle, car l'oracle de Delphes répond aux Barbares comme aux Hellènes. Ce grand progrès dans la sphère religieuse révèle une modification tout aussi profonde dans les relations des populations grecques. Les habitants de la Grèce sont parvenus à se nommer, à se distinguer du reste du genre humain, comme une nation à part : s'il y a un *Jupiter panhellénien*, il y a aussi un peuple d'*Hellènes*. Dans les siècles héroïques, les dieux se partageaient la terre ; les cultes étaient particuliers, divisés. Les conquérants doriens firent prévaloir l'autorité d'Apollon dans la Grèce entière. Delphes devint la capitale religieuse des Grecs; toutes les républiques y envoyaient des théores, espèce d'ambassadeurs sacrés et de consultants officiels.

L'oracle n'intervenait pas seulement en matière religieuse ; il était consulté sur la guerre et la paix ; il acquit ainsi le caractère d'une véritable institution politique. Il est vrai que l'oracle n'exerçait pas une action d'initiative ; il répondait, il conseillait, il ne commandait pas. Mais les grands hommes de la Grèce surent mettre le dieu de Delphes dans le secret de leurs desseins et donner à leurs entreprises l'autorité de la religion. Thémistocle n'aurait pas eu assez d'empire sur le peuple athénien pour lui faire abandonner ses foyers, afin de sauver la liberté de la Grèce; mais quand l'oracle eut menacé la cité de Minerve des plus grands malheurs et indiqué l'unique voie de salut, les Athéniens n'hésitèrent plus; ils se dévouèrent pour l'indépendance de la patrie grecque (2). Le dieu de

(1) Ἑλλήνιος, πανελλήνιος. *Maury*. Religions de la Grèce, I, 408.

(2) *Herod.*. VII, 140-143

Delphes interposait aussi son autorité dans les guerres que les Grecs se faisaient entre eux; mais ici son action était entravée par l'esprit de division qui régnait parmi les populations helléniques. La voix d'Apollon prêchant la paix n'aurait pas été écoutée par les factions et par les républiques rivales qui déchiraient la Grèce. Cependant la religion s'était élevée à l'idée de la paix entre Hellènes; la conscience nationale comprenait qu'il y avait quelque chose d'impie dans les luttes entre frères : un antique usage défendait de consulter un oracle sur l'issue d'une guerre de Grecs contre des Grecs(1). Il est vrai que cette loi ne fut pas observée; les passions des Hellènes dominèrent les interprètes des dieux, au point que l'on vit l'oracle donner ses conseils aux combattants de tous les partis. Mais il n'en fut pas toujours ainsi; parfois le dieu de Delphes faisait entendre des paroles de modération. Dans la guerre du Péloponèse, l'oracle prit le parti des Lacédémoniens; Athènes avait abusé de son hégémonie; en promettant son appui aux cités coalisées contre la tyrannie athénienne, Apollon soutenait la cause de la liberté (2). Quand les Péloponésiens vainqueurs voulurent détruire la cité qui avait opprimé la Grèce, oubliant que cette même cité avait sauvé la Grèce du joug des Barbares, l'oracle se prononça en faveur des vaincus contre des vainqueurs égarés par la haine; il répondit aux Lacédémoniens qu'ils ne devaient pas ébranler le foyer commun de la patrie grecque (3).

Sans doute l'oracle de Delphes, pas plus que les Amphictyons, n'eut la puissance d'associer les Hellènes. L'oracle n'avait qu'une autorité religieuse, et cette autorité même était très-restreinte; il y avait dans le polythéisme un principe de division qui ne permet-

(1) *Xenoph.*, Hell., III, 2, 22 : Τὸ ἀρχαῖον-νόμιμον, μὴ χρησταριάζεσθαι τοὺς Ἕλληνας, ἐφ' Ἑλλήνων πολέμῳ. — *Wachsmuth* (T. I, p. 157) rapporte cet usage au seul oracle d'Olympie. Il est vrai que ce sont les Éléens qui l'opposent à Agis, mais ils ne le citent pas comme particulier à Olympie; les termes dans lesquels cette loi antique est énoncée sont généraux et s'appliquent à tous les oracles.

(2) *Thucyd.*, I, 118, 123; II, 54.

(3) *Aelian.*, V. H., IV, 6.

tait pas l'établissement d'un pouvoir central. Delphes ne pouvait donc pas devenir la Rome de la Grèce; et si l'on songe que malgré sa domination universellement reconnue, la papauté ne parvint pas à arrêter les flots de sang qui coulaient dans la chrétienté, on tiendra compte à l'oracle de Delphes des efforts qu'il tenta pour introduire un peu de modération dans les querelles incessantes des républiques grecques [1]. Les organes d'Apollon ne jouissaient pas d'un pouvoir indépendant; au lieu de dominer les républiques qui se disputaient l'empire de la Grèce, c'étaient eux qui subissaient l'influence du parti dominant; ils ne purent pas empêcher les vainqueurs de placer dans le sanctuaire même du dieu des monuments destinés à éterniser le souvenir de victoires que des Hellènes avaient remportées sur des Hellènes [2]. L'oracle de Delphes ne fut donc, comme tous les éléments de la société hellénique, qu'un des liens intellectuels qui empêchèrent les Grecs de tomber en dissolution, mais qui n'eurent pas la force de les unir en une seule nation.

§ III. *Les Jeux Olympiques* [3].

Aucun peuple n'a su, comme les Hellènes, charmer son existence par le chant, la danse et les jeux [4]. Ce don divin n'était pas le privilége exclusif des légers Ioniens; le grave législateur de Sparte consacra une statue du Rire; il voulait que la gaieté se mêlât aux repas publics et à tous les exercices comme un doux assaisonnement [5]. Ces dispositions donnèrent naissance à une foule d'institutions qui ne se trouvent que chez les Grecs : quand on voit

(1) Voyez plus bas, livre III, ch. II, § 3.
(2) *Pausan.*, X, 9, 3 ; X, 10, 2 ; X, 13, 3, etc.
(3) *Encyclopédie d'Ersch*, au mot *Olympische Spiele* (IIIe section, T. III).
(4) *Wachsmuth*, § 20. — *Brouwer*, Hist. de la civil. grecque, T. II, p. 416.
(5) *Plutarch.*, Lycurg., c. 25.

le nombre infini de repas publics et de fêtes célébrés dans toutes les villes de la Grèce, on dirait que les Hellènes passaient leur vie dans les plaisirs (1). Le polythéisme grec était la religion de la joie; à toutes les cérémonies du culte se joignaient des réjouissances populaires : « Les Hellènes ne comprenaient pas que l'on pût honorer les dieux, sans déployer les dons de la force, de l'adresse et de la beauté, de l'intelligence et de l'imagination, les plus grands bienfaits dont les hommes leur fussent redevables » (2). Outre ces jeux particuliers, la Grèce célébrait des solennités nationales. Il n'y a pas d'institutions qui caractérisent mieux le génie grec que les jeux olympiques, pythiques, néméens et isthmiques. Les autres peuples comptent les années d'après des événements mémorables; les Hellènes empruntèrent leur ère à leurs plaisirs : ce sont les noms des vainqueurs aux jeux olympiques, inscrits sur les registres des Éléens, qui forment la base de leur chronologie. La religion, la communauté d'origine et de langage, l'intérêt même de leur conservation n'eurent pas la puissance de réunir les Grecs en un corps de nation; mais quoique divisés en factions hostiles toujours prêtes à s'exterminer, ils retrouvaient l'union et la paix quand il s'agissait de se livrer à la joie. C'est que malgré les divisions qui les déchiraient, il y avait unité dans la civilisation hellénique, et cette unité se manifestait avec éclat dans les fêtes communes à toute la nation.

Parmi les grands jeux, ceux qu'on célébrait à Olympie étaient le plus célèbres. Leur origine était rapportée à Hercule : il proposa, dit-on, pour prix une couronne, parce que lui-même n'avait jamais accepté de récompense pour les services qu'il avait rendus aux hommes (3). Longtemps interrompus, les jeux furent rétablis par Iphitus et Lycurgue (4). Les noms du héros dorien

(1) A Athènes, deux mois sur douze étaient consacrés aux solennités religieuses (*Schol. Aristoph.*, Vesp., v. 661). A Tarente, l'année ne comptait pas assez de jours pour la célébration des fêtes (*Strab.*, VI, p. 429, éd. Casaub.).

(2) *Maury*, Histoire des religions de la Grèce antique, T. II, p. 295.

(3) *Pindar.*, Olymp., II, 5. — *Polyb.*, XII, 26, 2. — *Diodor.*, IV, 14.

(4) *Plutarch.*, Lyc., c. 1 et 23. — *Pausan.*, V, 20, 1.

et du grand législateur qui figurent dans cette tradition, prouvent que l'institution est essentiellement dorienne. Dans le principe, les Achéens se montrèrent peu disposés à prendre part aux réjouissances des conquérants; si de jeunes guerriers, oubliant les maux de l'invasion, se mêlaient aux fêtes de leurs vainqueurs, la gloire qu'ils y recueillaient était maudite par leurs pères : la haine des vaincus était plus forte que la vanité (1). Mais cette opposition passive fut inutile; les Doriens l'emportèrent; Sparte, puissance dominante dans le Péloponèse, donna aux jeux olympiques l'importance d'une solennité nationale; bientôt vainqueurs et vaincus s'y confondirent dans un égal enthousiasme. *Cicéron* dit que la victoire aux jeux olympiques était regardée par les Grecs comme une chose plus noble presque et plus glorieuse que les triomphes des Romains (2). Et en vérité, quand on voit les honneurs prodigués à ceux qui étaient couronnés, on doit reconnaître qu'il eût été difficile d'exalter davantage les sauveurs de la patrie (3). Leur bonheur était devenu proverbial : on l'assimilait à celui des dieux (4). La gloire n'était pas renfermée dans le cercle étroit de la famille; elle rejaillissait sur la patrie de l'heureux vainqueur (5).

Quel était l'objet des solennités qui inspiraient tant d'enthousiasme à une nation supérieure à tous les peuples par les dons de

(1) *Pausan.*, VII, 17, 13. 14.

(2) *Cicer.*, pro Flacc., 13.

(3) La sculpture les représentait sur le marbre ou sur l'airain, la poésie immortalisait leurs noms ; ils rentraient dans leur patrie avec tout l'appareil du triomphe, quelquefois par une brèche pratiquée dans le mur de la ville; ils étaient exemptés de toutes charges, nourris aux frais de l'État; ils avaient la préséance dans les cérémonies publiques; à Lacédémone, ils combattaient, les jours de bataille, auprès du roi (*Barthélemy*, Voyage du jeune Anacharsis, chap. 38. — *Hermann*, § 50, nos 30. 31).

(4) *Pindar.*, Olymp., III, 75, sqq. — *Platon.*, Rep., V, p. 465, D. — *Lucian.*, Anachars., c. 10. — *Horat.*, Carm., I, 1; IV, 2, 17. — Diagoras, vainqueur lui-même aux jeux olympiques, avait vu couronner ses enfants et les enfants de ses fils et de ses filles. « Meurs, Diagoras, lui dit un Lacédémonien; car tu ne peux pas monter dans l'Olympe » (*Plutarch.*, Pelop., 34).

(5) *Isocrat.*, de bigis, § 14 : Τὰς πόλεις ὀνομαστὰς γιγνομένας τῶν νικώντων. — Cf. *Plin.*, H. N., VII, 27; XVI, 4.

l'intelligence? Les jeux étaient consacrés à des combats gymniques. Aujourd'hui que les facultés intellectuelles sont cultivées aux dépens des forces physiques, nous avons de la peine à concevoir l'importance que les Grecs attachaient aux exercices du corps; nous comprenons moins encore que l'on ait porté aux nues ceux qui se distinguaient dans ces luttes. Les Grecs ont toujours cru avec Ulysse « qu'il n'y avait pas de plus grande gloire pour les hommes que d'être habiles à s'exercer des pieds et des mains » (1). Nous reconnaissons l'utilité de ces exercices dans un âge de combats incessants, où la victoire disputée corps à corps appartenait à celui dont les membres avaient acquis le plus de souplesse et de vigueur. Toutefois ce n'est pas dans les luttes corporelles que nous plaçons la haute importance des jeux olympiques. La gymnastique grecque ne tarda pas à dégénérer; si la race humaine souffre de nos jours des vices d'une éducation qui cultive exclusivement l'intelligence, les excès auxquels conduisit l'athlétique des Hellènes nous montrent également ce que devient l'homme quand ses facultés ne sont pas développées dans une belle harmonie. Les athlètes étaient dressés, comme l'est aujourd'hui la jeunesse des écoles, pour les rendre habiles dans les exercices particuliers où ils devaient disputer la victoire. Ainsi mutilés, les hommes devenaient impropres à la guerre (2).

Déjà chez les anciens, les esprits les plus éminents cherchèrent aux jeux olympiques un autre but qu'une carrière où se déployaient les forces du corps. *Isocrate* et *Lysias* y virent un principe de fraternité (3). Tel était en effet l'objet providentiel de ces solennités. Les guerres continuelles qui déchiraient les Grecs auraient fini par produire un état de barbarie sauvage; il fallait une trêve à

(1) *Odyss.*, VIII, 148.

(2) *Xenoph.*, Conviv., II, 17. — C'était l'opinion d'Epaminondas (*Corn. Nep.*, Epaminond., c. 2. 5); d'Alexandre (*Plutarch.*, Reg. apophtegm., Alex., nº 8), et de Philopoemen (*Plutarch.*, Philopoem., c. 3).

(3) *Lysias.*, Olympic., § 2 : Ἤγήσατο (*Hercule*) γὰρ τόν ἐνθάδε σύλλογον ἀρχὴν γενέσθαι τοῖς Ἕλλησι τῆς πρὸς ἀλλήλους φιλίας. — Cf. *Isocrat.*, Panegyr., § 43.

leurs sanglantes querelles : les fêtes furent un centre où tous les partis se réunissaient dans les doux sentiments que fait naître la joie partagée. En accourant à Olympie de toutes les parties de la Grèce et jusque des plus lointaines colonies, les Hellènes sentaient qu'ils étaient frères. Les états s'y faisaient représenter par des ambassades religieuses (1); la réunion de ces députations et des innombrables spectateurs formait pour ainsi dire des Grecs assistant aux jeux olympiques une assemblée de la nation. Là, plus que dans le conseil des Amphyctions, on s'occupait des affaires politiques, on faisait des traités d'alliance ou de paix; les conventions étaient gravées sur des colonnes élevées à Olympie, pour confier les engagements qu'elles renfermaient à la foi de la Grèce entière (2). Les Hellènes aimaient l'ostentation de leurs sentiments; une cité avait-elle reçu un bienfait, elle choisissait la publicité des jeux pour témoigner sa reconnaissance, en offrant des couronnes à ses bienfaiteurs (3).

Nous ne prétendons pas que des réunions, avant tout consacrées au plaisir, aient tenu lieu aux Grecs d'une véritable unité nationale. L'importance même que les villes attachaient à la victoire de leurs citoyens nourrissait les petites rivalités d'ambition et de jalousie qui les divisaient (4). Mais ces germes de division étaient innés à la race hellénique; ils auraient détruit la Grèce, ou ils l'auraient exposée impuissante aux coups des Barbares, s'il n'y avait pas eu des liens pour tenir unies des populations qui semblaient sans cesse vouloir se dissoudre. Dans l'antiquité, l'attachement à la patrie se manifestait trop souvent par la haine de l'étranger; les Grecs se

(1) Les théores, θεωροί.

(2) *Thucyd.*, III, 8. 14; V, 18. 47.

(3) Décret des Byzantins par lequel ils accordent l'isopolitie aux Athéniens : « Des théories seront envoyées aux quatre grands jeux pour proclamer les couronnes qu'ils offrent à leurs bienfaiteurs, afin que tous les Hellènes connaissent la générosité d'Athènes et la reconnaissance de Byzance » (*Demosth.*, de Coron., § 90. 91, p. 255, sq.).

(4) *Wachsmuth*, § 20 (T. I, p. 156). — *Thirlwall*, Geschichte Griechenlands, T. I, p. 409.

déchiraient entre eux, mais ils s'unissaient dans une aversion commune pour les Barbares. En célébrant les jeux nationaux, les Hellènes se rappelaient qu'ils formaient une race à part, race privilégiée et profondément distincte des autres nations. L'oracle de Delphes donnait ses conseils aux étrangers comme aux Grecs; aux jeux olympiques les Grecs seuls étaient admis (1). Des Hellènes furent ignominieusement chassés d'Olympie, parce que, en refusant de combattre les ennemis de la Grèce, ils s'étaient en quelque sorte faits Barbares (2). Ainsi le sentiment national éclatait dans des réunions qui en apparence n'étaient destinées qu'à la joie. Quand le vainqueur de Salamine parut dans le stade, les spectateurs oublièrent les combattants, et eurent sans cesse les yeux fixés sur lui : ils le montraient avec des cris d'admiration et des battements de mains. Le grand homme avoua à ses amis que c'était là une digne récompense de ce qu'il avait fait pour la Grèce (3).

Les Hellènes n'étaient pas appelés à former une nation; les éléments d'unité qui existaient dans la race hellénique ne devaient se manifester que dans l'ordre intellectuel. Ce furent les jeux nationaux qui contribuèrent le plus à nourrir chez les Grecs le sentiment d'une nationalité fondée sur une civilisation distincte et originale. L'antiquité manquait du puissant instrument de communication que les peuples modernes ont trouvé dans la presse. Dans l'intérieur de chaque cité, la place publique tenait lieu de journal; mais d'une république à l'autre, il y avait peu de relations. Les solennités d'Olympie furent un lieu de réunion pour la Grèce entière. Il faudrait avoir la puissance de se transporter au milieu de cette nation vive, spirituelle, communicative, pour se faire une idée de l'échange de senti-

(1) Un roi de Macédoine s'étant présenté dans la lice, ceux qui devaient disputer le prix de la course voulurent le faire exclure, comme barbare; il dut fournir la preuve de son origine grecque (*Herod.*, V, 22).

(2) Thémistocle fit expulser pour ce motif Hiéron, tyran de Syracuse (*Plutarch.*, Themist., c. 25. — *Aelian.*, V. H., IX, 5).

(3) *Plutarch.*, Themist., 17.

ments et de pensées qui se faisait dans des assemblées renfermant tout ce que la Grèce possédait d'hommes distingués par la gloire militaire, le talent oratoire ou le génie littéraire (1). A cette société d'élite, il fallait un autre aliment que le spectacle des exercices du corps. Les philosophes, les historiens, les poëtes, les artistes, enflammés par la noble ambition de mériter le suffrage de la Grèce, qui était pour eux le monde civilisé, se présentèrent aux jeux olympiques, non pour y disputer des couronnes, mais pour y recueillir la gloire. *Hérodote* lut devant la nation assemblée à Olympie l'histoire de la lutte héroïque des Hellènes contre les Barbares: il charma tellement ses auditeurs que les neuf livres de ses récits reçurent les noms des neuf muses. Les penseurs dont les méditations profondes embrassaient les plus hautes questions de la métaphysique ne pouvaient, par la nature même de leurs travaux, s'adresser à une assemblée nombreuse; mais la Grèce possédait une espèce de philosophes qui exercèrent peut-être une fâcheuse influence sur la conscience publique, mais auxquels on ne peut du moins contester l'esprit : les sophistes captivaient les Hellènes par l'étonnante variété de leurs discours et par la beauté des pensées. Se conformant aux sentiments de leurs auditeurs, ils célébraient la gloire des Grecs; ils les engageaient à déposer leurs inimitiés pour s'unir contre l'ennemi commun, les Barbares(2). Un des grands orateurs d'Athènes, *Lysias*, prononça aux jeux olympiques un discours qui avait le même objet (3).

Isocrate loue les fondateurs des jeux olympiques pour avoir donné aux Grecs l'occasion de se réconcilier, en abjurant les haines qui les divisaient (4). Nous ne voyons pas que ces solennités aient inspiré aux Hellènes le goût de la paix et de l'union; néanmoins elles jouent un grand rôle dans le développement pacifique de

(1) Cicéron dit que les spectateurs des jeux olympiques étaient l'élite de la Grèce (*Tuscul.*, V, 3. — Cf. *Lucian.*, Anachars., 11).

(2) *Philostrat.*, Vit. Sophist., I, 11 et 9 (p. 496, 493, éd. Olear.).

(3) *Dion. Hal.*, Lys., p. 520. — *Diodor.*, XIV, 109.

(4) *Isocrat.*, Panegyr., § 43.

l'humanité : c'est dans les réunions consacrées au plaisir que naquit la première idée de la paix. La garantie de la paix était nécessaire pour la célébration des fêtes dans un pays où l'on ne pouvait faire un pas hors de sa cité sans rencontrer un ennemi : de là l'idée d'une suspension d'hostilités pendant la durée des jeux nationaux (1). L'on dit que les dieux ou les héros, auxquels se rattachait l'origine des grands jeux, avaient donné eux-mêmes cette loi aux Grecs. Hercule établit la trêve dans le même esprit pacifique qui inspira tous ses travaux (2). La tradition qui rapporte à Lycurgue et à Iphitus le rétablissement des jeux olympiques, leur attribue aussi le règlement de l'armistice qui s'observait pendant leur célébration (3). C'était une époque sacrée (4) : des hérauts, ministres de Jupiter, étaient envoyés par les Éléens dans toutes les cités pour annoncer à dater de quelle époque les armées ne pourraient plus envahir le pays ennemi : les guerres commencées étaient suspendues. Ceux qui violaient les ordres émanés du dieu suprême devenaient ses esclaves; un tribunal, siégeant dans le sanctuaire d'Olympie, prononçait la sentence (5). La paix expirait avec les solennités dont elle assurait la célébration, mais pour l'Élide elle était permanente. Cette consécration d'un pays tout entier à Jupites est la plus belle conception du polythéisme hellénique. Jamais l'Élide ne pouvait être le théâtre de la guerre; les Grecs en y entrant cessaient d'être ennemis, pour redevenir frères et concitoyens; les soldats qui traversaient cette contrée paisible déposaient leurs armes (6). Les heureux habitants de l'Élide menaient une vie sainte, occupés aux travaux des champs (7). On dirait l'âge d'or réalisé,

(1) *Xenoph.*, Hell., IV, 5, 1. 2; IV, 7, 2. 3.

(2) Il ne faisait jamais la guerre que par nécessité, dit *Polybe;* il n'infligeait aucun mal aux mortels de son propre mouvement (*Polyb.*, XII, 26, 2).

(3) Pausanias vit encore à Olympie le disque sur lequel était inscrite la formule solennelle de la trêve; le nom de Lycurgue y était gravé (*Pausan.*, V, 20, 1. — *Plutarch.*, Lycurg., c. 1. 23).

(4) Ἱερομηνία, le mois sacré.

(5) *O. Müller*, Die Dorier, T. I, p. 139, ss. — *Ersch*, Encyclopédie, p. 298, ss.

(6) *Strab.*, VIII, p. 247, éd. Casaub.

(7) Ἱερὸν βίον (*Polyb.*, IV. 73, 9. 7).

mais ce n'était encore que la prophétie d'un avenir bien éloigné; pour les Grecs cet état idéal n'eut que la durée d'un rêve. Les Éléens se laissèrent entraîner dans les discordes qui ensanglantèrent la Grèce pendant la guerre du Péloponèse; violant eux-mêmes leur neutralité, comment pouvaient-ils espérer qu'elle serait respectée par l'ennemi? La paix ne fut plus qu'un souvenir des vieux âges. Un historien grec, qui voyait s'écrouler les institutions et les libertés de sa patrie, fit des vœux pour le rétablissement de cette paix sacrée, « que les mortels ne se lassent pas de demander aux dieux, la seule chose que tous les hommes s'accordent à considérer comme le plus grand bonheur »(1). Les vœux de *Polybe* ne furent pas exaucés; l'Élide comme le reste de la Grèce ne trouva la paix que dans la perte de son indépendance.

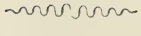
Faut-il donc rejeter parmi les choses insignifiantes la trêve que la religion essaya d'imposer aux Grecs? Sans doute la paix n'était pas le but que les fondateurs des jeux olympiques s'étaient proposé (2); il y a sous ce rapport une immense différence entre l'institution grecque et la trêve que le christianisme imposa aux passions guerrières du moyen-âge. Mais n'allons pas trop loin dans notre dédain du polythéisme et dans notre admiration d'une religion qui lui est certainement supérieure. La *trêve de Dieu* est sanctifiée par l'objet qu'elle se proposait, l'établissement de la paix parmi les hommes. Mais qu'était-ce que cette paix? Ce n'était rien que le règne du droit entre les membres d'un même État, ce n'était point la paix entre les nations; elle tendait à suspendre les hostilités des guerres privées, et non les luttes des peuples. Ainsi la *trêve de Dieu* était une institution de droit privé plutôt que de droit international. Malgré leurs divisions, les Grecs ne vivaient point dans l'anarchie qui caractérise la féodalité; ils ignoraient le droit de guerre privée, ils n'avaient donc nul besoin d'une trêve qui modérât les violences journalières de ceux qui recouraient à la force

(1) *Polyb.*, IV, 74.

(2) *Wachsmuth*, Hellen. Alterth., T. I, p. 156.

pour terminer leurs différends. La trêve à laquelle les jeux olympiques donnèrent naissance, était une véritable suspension d'hostilités entre peuples ennemis. Un usage analogue existait chez toutes les nations de l'antiquité. C'est une manifestation remarquable de l'influence pacifique que la religion exerce, alors même qu'elle consacre la diversité des dieux. Pourquoi ne verrions-nous pas dans l'Élide, inviolable comme un temple [1], une image prophétique de l'avenir? C'est un idéal vers lequel l'humanité avance sans cesse, bien qu'elle ne soit pas destinée à l'atteindre.

(1) *Bulwer*, 1, 5, 18 : « A whole state one temple. »



LIVRE TROISIÈME.

DROIT INTERNATIONAL.

CHAPITRE I.

DROIT CIVIL INTERNATIONAL.

---

§ I. *Droit de cité.*

La Grèce était partagée en un grand nombre d'états, renfermé chacun dans une cité. Il n'y avait aucun lien politique entre ces républiques, pas même communauté de droits civils : d'une ville à l'autre les Hellènes se traitaient d'étrangers. Dans l'enfance des sociétés, les hommes ne se croient pas liés par leur seule qualité d'homme; il n'y a de lien qu'entre les membres d'une même cité. Telle était la raison de l'éloignement que le citoyen éprouvait pour l'étranger. Chez les Grecs, il y avait de plus l'orgueil aristocratique qui aurait craint de diminuer la valeur des droits civils et politiques en les communiquant; les Athéniens comme les Spartiates formaient une espèce d'aristocratie qui veillait aussi soigneusement à la conservation de ses priviléges qu'une noblesse de race.

Les peuples modernes sont loin d'avoir réalisé le dogme de la fraternité humaine dans leur législation civile; le dur nom d'étranger retentit encore dans leurs codes et des incapacités considé-

rables séparent l'étranger de l'indigène. Cependant nos lois sont moins exclusives que ne l'étaient celles des petites républiques de la Grèce. Chez nous l'enfant né d'un père indigène jouit de tous les droits du citoyen, bien que sa mère soit étrangère. Chez les Grecs, on exigeait généralement la descendance de père et mère citoyens pour l'exercice des droits politiques (1). Périclès introduisit cette loi à Athènes (2). Avant lui, on accordait le droit de cité à la descendance paternelle ; la démocratie, fière de l'hégémonie qu'elle exerçait sur la Grèce, ne voulut plus mêler son sang à un sang étranger. Par un singulier hasard, cette mesure sévère atteignit celui qui en était l'auteur. La terrible peste qui finit par enlever le grand homme fit mourir presque tous ses parents ; lorsqu'il perdit le dernier de ses enfants légitimes, sa fermeté l'abandonna; quand il s'approcha pour déposer une couronne sur le cadavre, ses sanglots éclatèrent. Touché de compassion à la vue de cette douleur, le peuple lui permit d'inscrire son fils bâtard au nombre des citoyens, en lui donnant son nom. Un écrivain grec voit dans les malheurs qui frappèrent Périclès un châtiment divin de l'arrogance qu'il avait témoignée en portant cette loi rigoureuse contre les étrangers (3); mais l'illustre démagogue n'était que l'organe de la société ancienne. Cela est si vrai que le peuple athénien, tout en faisant une exception particulière en sa faveur, maintint le principe. D'après le droit strict, l'étranger qui usurpait la qualité de citoyen, devenait l'esclave de l'état. Une enquête faite sous Périclès constata que plus de cinq mille étrangers s'étaient fait inscrire illégalement sur les listes des citoyens : ils furent tous vendus comme esclaves (4).

Les étrangers pouvaient acquérir la qualité de citoyen par la naturalisation. Mais l'esprit exclusif qui dominait dans les républiques grecques faisait de cette faveur une rare exception (5). Sparte ne l'accorda presque jamais. Tisamène et Hegias furent

(1) *Wachsmuth*, T. I, p. 399. — *Arist.*, Oecon., II, 3.
(2) *Plutarch*, Pericl., 37. — *Hermann*, Griech. Staatsalt., § 118.
(3) *Aelian.*, V. H., VI, 10; XIII, 24.
(4) *Plutarch.*, Pericl., c. 37. — *Hermann*, § 123.
(5) *Wachsmuth*, Hellen. Alterth., T. I. p. 399.

les seuls, d'après *Hérodote* (1), qui y reçurent le droit de cité; encore la fière aristocratie ne céda-t-elle qu'à l'empire de la nécessité (2). Mégare se montra plus orgueilleuse encore; elle ne voulut ouvrir ses rangs qu'à des dieux. Alexandre, vainqueur de l'Orient, avait été salué comme un dieu par l'oracle d'Ammon; le monde était à ses pieds, lorsque les Mégariens lui envoyèrent des députés pour le complimenter et lui offrir le droit de cité; le héros macédonien, bien qu'il trouvât cette marque d'honneur un peu étrange, l'accepta quand les Mégariens lui dirent qu'ils n'avaient jamais conféré la qualité de citoyen qu'à Hercule (3). Athènes, qui était célèbre par son humanité et qui passait pour la cité la plus cosmopolite de la Grèce, avait des lois sur la naturalisation d'une rigueur excessive. « La première condition, dit *Démosthène*, pour qu'un étranger soit naturalisé parmi nous, c'est qu'il ait témoigné par ses actions un grand zèle pour l'état; le décret doit être confirmé dans une assemblée où six mille citoyens au moins donnent secrètement leurs suffrages; la décision peut être attaquée par tout Athénien devant un tribunal où l'on est admis à prouver l'indignité du nouveau citoyen et le vice de son adoption. Ces conditions si sages, ajoute le grand orateur, sont couronnées par une autre loi établie dans l'intérêt de la religion : les étrangers naturalisés ne peuvent devenir archontes ou prêtres; leurs enfants seulement, nés en légitime mariage, sont admissibles à ces fonctions » (4). Ils

(1) Tisamène était né d'une famille de devins. L'oracle lui ayant prédit qu'il remporterait la victoire dans cinq grands combats, les Lacédémoniens tâchèrent de l'engager, par l'attrait des récompenses, à accompagnr les rois héraclides dans leurs guerres. Le devin demanda la qualité de citoyen spartiate avec tous ses priviléges, comme prix de ses services; indignés, les Spartiates ne pensèrent plus à se servir de lui. Mais quand l'invasion médique menaça leur existence, ils lui accorderent sa demande; Tisamène exigea alors la même faveur pour son frère Hégias (*Herod.*, IX, 33, sq.).

(2) *Herod.*, IX, 34, D'après *Plutarque*, les Spartiates naturalisèrent également le poëte Tyrtée, afin de n'être point commandés par un chef étranger (*Apophtegm. lacon.*, Pausan., nº 3, p. 230, E).

(3) *Plutarch.*, De unius in republ. dominat., c. 2. — *Sénèque* (de benef., I, 13) rapporte le même fait des Corinthiens.

(4) *Demosth.*, c. Neaer., §§ 89-91, p. 1375.

ne jouissaient pas même de la plénitude des droits civils : ils n'avaient point la faculté de tester, ni la puissance maritale que les lois reconnaissaient aux citoyens[1]. Cette législation prouve la haute importance que les Athéniens attachaient à la concession du droit de cité. L'on accordait la naturalisation très-rarement et seulement pour des services éminents [2]. Le peuple la donna à des philosophes [3], parce qu'il voyait dans les travaux de la pensée les plus nobles services qu'on pût rendre à l'humanité. Il proclama citoyen d'Athènes un disciple de Platon, pour avoir tué un tyran de Thrace [4]; la mort d'un tyran était à ses yeux une victoire pour la démocratie. Mais il refusa le titre de citoyen à des rois, et se contenta de leur concéder des priviléges et des immunités pour se montrer reconnaissant des bienfaits qu'il en avait reçus [5]. Ce ne fut que dans sa décadence qu'Athènes fit métier et marchandise du droit de cité, en le vendant comme une vile denrée, en faisant citoyens des esclaves fils d'esclaves [6].

§ II. *De la condition des étrangers.*

Chez les peuples modernes, la naturalisation est une voie régulière pour associer les étrangers aux citoyens; après quelques générations, la fusion est complète. Chez les Grecs, la condition d'étranger se perpétuait comme celle d'esclave. Cependant les étrangers étaient des hommes de même race que les fiers citoyens qui refusaient de les associer à leurs priviléges. Quand il est question d'étrangers dans les auteurs anciens, c'est des Hellènes qu'il s'agit;

(1) *Wachsmuth*, T. I, p. 474. — *Demosth.*, c. Steph., §§ 13, sqq., p. 1133.

(2) *Demosth.*, de republ. ordin., §§ 23, 24, p. 173; c. Aristocrat., §§ 199, sq., p. 687.

(3) A Anacharsis le Scythe (*Lucian.*, Scytha, c. 8).

(4) *Diogen. Laert.*, IX, 65.

(5) *Demosth.*, c. Leptin., § 31, p. 466; de ordin. republ., §§ 23. 24, p. 173. — *Wachsmuth*, § 74, T. I, p. 662, ss.

(6) *Demosth.*, de ordin. rep., § 24, p. 173. 15; c. Aristocr., § 200, p. 687, 15. — *Isocrat.*, de pace, § 50.

les peuples qui n'appartiennent pas à la famille hellénique sont qualifiés de barbares. Dès que le Grec sortait de sa cité, il était traité d'étranger (1). Il n'était pas permis à un Athénien d'épouser une femme de Thèbes; il fallut un traité pour que les habitants de deux villes de l'île de Crète pussent s'unir par mariage (2); parfois les tribus d'une même cité refusaient de s'allier entre elles (3). A Athènes, le concours de nombreux étrangers, domiciliés dans la ville de père en fils et confondus par le langage et les mœurs avec les citoyens, rendait l'observation de ces prohibitions difficile, et facilitait les fraudes; des lois sévères veillèrent à la pureté du sang de la démocratie (4). L'exclusion de l'étranger ne se bornait pas aux rapports de famille; elle s'étendait aux droits sur les choses. Bien qu'il fût domicilié et qu'il enrichît par son travail la cité où il s'était établi, les lois ne lui permettaient pas de posséder une partie du sol qui de fait était sa seule patrie(5). Les Grecs ne développèrent pas ces principes avec la rigueur juridique qui distingue le génie romain; mais on ne peut douter que les étrangers, incapables d'acquérir un immeuble, ne fussent de même privés de tous les droits qui se rattachent à la propriété. Ils ne pouvaient ester en justice; ils n'avaient pas la faculté de disposer de leurs biens par testament (6); il est plus que probable que leur hérédité ne passait pas à leurs parents aubains.

L'incapacité qui frappait les étrangers n'était pas particulière à la Grèce; on la retrouve chez les peuples anciens et elle a partout les mêmes causes : l'étranger n'est pas un frère, c'est un ennemi (7). Dans l'Orient, tout homme qui ne fait pas partie de la communion religieuse est impur: sa présence souille les fidèles. La

(1) Χένος. *Aesch.*, c. Ctesiph., p. 394, sq.

(2) *Euripid.*, Ion., v. 290. 294.—*Sainte-Croix*, Législation de la Crète, p. 358.

(3) *Plutarch.*, Thes., 13.

(4) *Demosth.*, c. Neaer., § 52, p. 1363; § 16, p. 1350.

(5) *Xenoph.*, de Vectigal., II, 6.

(6) *Wachsmuth*, T. II, p. 177. — *Heffter*, Die athenæische Gerichtsverfassung, p. 89.

(7) Ἐχθρός, ξένος signifient *étranger* et *ennemi*. — *Hesychius*, v° ξένος. — *Herod.*, IX, 11.

Grèce, tout en ignorant les castes, a quelque chose du génie de l'Orient. On comprend que les étrangers n'aient pas été admis aux mystères, culte secret et exclusif de sa nature [1]; mais l'exclusion s'étendait même aux cérémonies publiques. Cléomène, après avoir envahi l'Attique, voulut entrer dans le sanctuaire de Minerve pour consulter la déesse; avant qu'il eût passé la porte, la prêtresse lui dit : « Lacédémonien, retourne sur tes pas; il n'est pas permis aux Doriens de mettre le pied dans ce temple » [2]. Certains usages rappellent encore d'avantage l'esprit oriental: il y avait des prêtres qui refusaient de se servir des vases et de toutes choses qui venaient d'un pays étranger [3]. Cette crainte de profaner les cérémonies du culte en y employant des productions d'un autre sol, cette exclusion jalouse des étrangers, révèlent une divisiou profonde dans les populations. Ne pouvant pas se présenter devant les mêmes autels, comment les Hellènes se seraient-ils traités en frères?

Tel est l'esprit général de la législation grecque sur les étrangers. Pour mieux la caractériser, nous ajouterons quelques détails sur les lois particulières des deux républiques qui résument en elles les races dominantes de la Grèce.

No 1. Sparte. La xénélasie (4).

Les auteurs s'accordent à attribuer la xénélasie à Lycurgue : il chassa, dit *Plutarque*, tous les étrangers qui venaient à Sparte sans but utile, dans la crainte qu'ils ne fussent des maîtres de vices [5]. L'histoire a conservé quelques exemples d'expulsions, qui révèlent l'esprit de cette fameuse institution. Archiloque le poëte était à peine entré dans la ville qu'on l'en fit sortir à l'heure même, pour avoir

(1) *Lobeck*, Aglaophamus, T. I, p. 271.

(2) *Herod*,, V, 72. Cf. VI, 81; I, 171. — *Lobeck*, I, p. 272.

(3) *Herod.*, V, 88. — *Athen.*, IV, 14.

(4) *De la Nauze*, Mémoire sur la xénélasie, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, T. XII, p. 159-176.

(5) *Plutarch.*, Lycurg., c. 27; Inst. lacon., § 20. — *Xenoph.*, de rep. Laced., XIV, 4.

dit dans ses poésies qu'il vaut mieux fuir que de mourir les armes à la main. On chassa un tyran, parce qu'il distribuait des vases d'or et d'argent aux citoyens, un sophiste qui se vantait de discourir une journée entière sur quelque sujet que ce fût, un cuisinier dont l'habileté ne convenait pas à la frugalité lacédémonienne. Toutefois l'exclusion des étrangers n'était pas absolue, comme on l'a supposé. Un pareil isolement serait une violence trop grande faite à la nature humaine, pour être possible. Les Spartiates rendaient un culte à Jupiter hospitalier et à Minerve hospitalière; ils célébraient des jeux publics qui attiraient un grand concours d'étrangers; des proxènes étaient établis pour prendre soin des hôtes; beaucoup de citoyens avaient des relations amicales à l'étranger (1). La xénélasie frappait spécialement les hommes qui par leur manière de vivre pouvaient inspirer aux Spartiates l'amour des richesses, du luxe et des délices. Tels étaient les Ioniens, dont le caractère et les principes étaient en opposition formelle avec les mœurs doriennes. Dans l'esprit de Lycurgue, la xénélasie s'adressait surtout à Athènes (2).

Quels que soient les inconvénients de la société, les individus et les nations ne peuvent s'en passer : rien ne le prouve mieux que l'exemple des peuples qui ont eu la prétention de s'isoler. Sparte fut obligée plus d'une fois de recourir à des étrangers : Lycurgue lui-même se servit du poëte Thalès, pour adoucir les esprits et les préparer par le charme de la poésie à recevoir le bienfait de sa législation. Les magistrats appelèrent à Sparte Terpandre, dont les chants y rétablirent la concorde. Phérécyde fut accueilli avec honneur, parce qu'il mit sa muse au service des idées lacédémoniennes; on dit que Tyrtée reçut même le droit de cité. Les Spartiates, étrangers aux arts utiles aussi bien qu'aux lettres, furent forcés dans plusieurs circonstances de faire venir de l'étranger des médecins et des devins (3).

La xénélasie était une nécessité de la constitution lacédémonienne; les différences qui la séparaient des autres cités helléni-

(1) *Schoemann*, Antiquitates juris publici Græcorum, p. 142.
(2) *Plutarch.*, Agesil., 10.
(3) *De la Nauze*, p. 162, ss.

ques étaient trop considérables, pour que le contact des Spartiates avec l'étranger fût sans danger. Ce qui prouve que l'isolement était une condition d'existence pour Sparte, c'est que les mœurs et par suite les institutions lacédémoniennes s'altérèrent, dès que les guerres médiques eurent mis la cité de Lycurgue en rapport avec les autres peuples de la Grèce (1). Cependant l'isolement est impossible, et l'œuvre du législateur, qui recourt à un pareil moyen pour maintenir ses institutions, est par cela même condamnée. L'humanité se joindra aux poëtes et aux philosophes d'Athènes pour flétrir la xénélasie : elle applaudira à *Aristophane*, traduisant sur la scène l'humeur insociable des Spartiates (2) : elle dira avec *Platon* (3) que refuser aux étrangers l'entrée de la cité, est une chose inhumaine et barbare, qui dénote des mœurs rudes et sauvages.

No 2. Athènes. Les Métèques (4).

Les métèques étaient des étrangers établis à demeure à Athènes où ils exerçaient tous les genres d'industrie (5). Rien ne prouve mieux la condition précaire de l'étranger dans l'antiquité que les obligations auxquelles les métèques étaient soumis. Ils devaient se choisir parmi les citoyens un patron qui les représentait dans tous les actes de la vie civile, et qui répondait de leur conduite. S'ils négligeaient ce devoir, leurs biens étaient confisqués, eux-mêmes condamnés à l'esclavage ou au moins expulsés. Ces peines rigoureuses témoignent suffisamment que le patronage n'était pas établi en faveur des étrangers. Le *prostate* était à la vérité le défenseur de son client, mais cette protection garantissait

(1) *Schoemann*, Antiquitates juris publici Græcorum, p. 144.

(2) *Aristophan.*, Aves, 1013, sqq.; Pax, 623.

(3) *Plat.*, Legg., XII, 950, B.

(4) *Sainte-Croix*, Mémoire sur les métèques (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, T. XLVIII). — *Petit.*, Leg. Attic., II, 5.

(5) Le μέτοικος diffère du ξένος, en ce que celui-ci conserve l'esprit de retour, tandis que le premier fait de sa résidence une nouvelle patrie : il répond au latin *inquilinus*, *étranger domicilié*.

si peu les métèques contre l'injustice et l'oppression, que *Xénophon* crut devoir proposer la création de magistrats chargés spécialement de veiller à leur sûreté et à leurs intérêts. L'historien grec compare ces *métoecophylaces* aux tuteurs publics institués par les lois athéniennes pour les orphelins(1). Ainsi l'étranger, quoiqu'ayant un patron, était sans appui dans la société, comme l'enfant qui perd les protecteurs que la nature lui a donnés!

Placés hors du droit commun, les métèques étaient, par une révoltante contradiction, soumis à des charges plus lourdes que les citoyens. Ils partageaient avec eux le service de l'infanterie : distinction dangereuse (2), car les hoplites combattaient de près et en première ligne; ils versaient leur sang pour une patrie d'adoption qui les méprisait presqu'à l'égal des esclaves. Dans l'antiquité l'on considérait l'impôt sur les personnes comme le signe de la servitude (3) : les métèques étaient soumis à une capitation annuelle ; le seul défaut de paiement entraînait contre eux la peine de l'esclavage. Une honorable pauvreté empêcha le philosophe Xénocrate d'acquitter l'impôt des métèques; on allait le vendre lorsque l'orateur Lycurgue força à coups de bâton les agents du fisc à le relâcher (4).

Les charges spéciales imposées aux métèques paraissent très-légères : le choix d'un patron était une formalité et l'impôt n'était pas élevé. Mais les peines sévères qui sanctionnaient la loi mirent les étrangers à la merci d'une classe de délateurs qui sont une tache pour la cité de Minerve. *Aristophane* a dénoncé les sycophantes au mépris de la postérité. Le poëte représente ces misérables cherchant des moyens d'existence dans de fausses accusations et s'emparant de la dépouille de leurs victimes, dont les biens confisqués étaient attribués en partie aux délateurs; honteux métier, mais dont les béné-

(1) *Xenoph.*, de vectigal., II, 7.

(2) *Ibid.*, II, 3.

(3) De même que le champ soumis au tribut a moins de valeur, dit *Tertullien* (*Apolog.*, 13), ainsi les hommes qui paient sur leur tête perdent leur prix, car c'est une marque d'esclavage.

(4) *Plutarch.*, Vit. X Orat., v° Lycurg., § 16.

fices étaient considérables, et qui se perpétuait dans les familles comme une charge publique (1). La conduite du peuple légitimait pour ainsi dire ces avanies. Abandonnés aux caprices d'une démocratie insolente, les métèques étaient accablés d'outrages ; l'orgueil des autochthones s'ingéniait à humilier par mille distinctions les étrangers qu'ils étaient obligés de souffrir sur leur sol privilégié (2). Méprisés, assimilés aux esclaves, ils finirent peut-être par mériter le mépris (3) : mais l'avilissement des esclaves ne doit-il pas être imputé à la tyrannie des maîtres?

Telle était la condition des étrangers dans la ville qui, au sein du peuple le plus civilisé de l'antiquité, se vantait, et à juste titre, d'être la cité la plus humaine, la plus cosmopolite. Cette réputation et la sociabilité athénienne attirèrent à Athènes un nombreux concours de Grecs et de Barbares (4); mais, si nous en croyons un mot attribué à Isocrate (5), les belles qualités du peuple athénien ne compensaient pas le défaut de sûreté, ni les persécutions qui compromettaient la fortune et souvent la liberté des voyageurs. Si malgré les sycophantes, des milliers d'étrangers se fixèrent à Athènes, c'est sans doute parce que le séjour des autres villes de la Grèce présentait encore plus d'inconvénients et de dangers. Le sort des métèques d'Athènes était donc la condition la plus favorable que les étrangers aient eue dans une ville grecque ; et cependant ils étaient livrés en proie à la délation la plus honteuse qui ait jamais existé!

(1) *Aristoph*, Aves., 1430, sq.; 1451, sqq.

(2) *Aelian.*, V. H., VI, 1. — *Petit.*, Leg. Attic., I, 1, 16.

(3) *Sophocl.*, Electr., v. 189-192. — *Aristophane* dit que les étrangers sont à l'égard des citoyens ce que la paille est au grain (Acharn., v. 508).

(4) D'après un dénombrement fait sous l'archontat de Démétrius de Phalère, il y avait à Athènes 21,000 citoyens et 10,000 métèques (*Boeckh*, Économie politique des Athéniens, T. I, p. 59).

(5) *Isocrate* comparait Athènes aux courtisanes ; ceux qui les voient, dit-il, sont épris de leurs charmes et désirent leurs faveurs, mais aucun ne se respecte assez peu pour les vouloir épouser. Il en est de même d'Athènes : dans toute la Grèce, il n'y a point de ville plus agréable pour qui la voit comme voyageur, mais l'habitation n'en est pas sûre (*Aelian.*, V. H., XII, 52).

§ III. *L'hospitalité.*

L'étranger était sans droit. L'hospitalité lui tenait-elle lieu des garanties que les lois lui refusaient? Nous retrouvons cette vertu des âges primitifs dans les temps historiques. On célébrait pour l'accueil qu'ils offraient à l'étranger, les habitants de Corinthe, de Mégare, de l'Arcadie [1]. L'état agité de la Grèce donnait bien des occasions d'exercer l'hospitalité : tous les jours des populations entières étaient expulsées, soit par la guerre, soit par des dissensions intestines. Au milieu de ces innombrables calamités, l'on est heureux de rencontrer l'expatriation volontaire des Athéniens. Tout un peuple se dévoua pour le salut de la patrie, la ville fut mise sous la garde de Minerve, chacun pourvut à la sûreté de sa famille; la plupart des Athéniens envoyèrent leurs femmes et leurs enfants à Trézène. Les Trézéniens ordonnèrent qu'ils seraient nourris aux dépens du public; ils permirent aux enfants de cueillir des fruits partout où il leur plairait, et payèrent les honoraires des maîtres chargés de les instruire [2].

L'histoire a conservé avec reconnaissance le souvenir des hommes qui employèrent leur fortune à secourir les pauvres et les étrangers. Des domestiques placés devant la porte de Gellias d'Agrigente étaient chargés d'inviter tous les étrangers chez leur maître [3]. Cette hospitalité magnifique mais un peu fastueuse a moins d'attrait pour nous que l'accueil simple que Miltiade, ancêtre du héros de Marathon, fit à des Barbares. Les Dolonces, peuple de Thrace, inquiétés par leurs voisins, consultèrent l'oracle de Delphes. La Pythie leur répondit qu'ils devaient engager à mener une colonie dans leur pays, le premier homme qui au sortir du temple les inviterait à loger dans sa maison. Les envoyés traversèrent la Phocide et la Béotie; personne ne leur offrant l'hospitalité, ils tour-

(1) *Brouwer*, Histoire de la civilisation grecque, T. II, p. 351. — *Real Encyclopädie der Alterthumswissenschaft*, T. III. p. 1520.

(2) *Plutarch.*, Themist., 10.

(3) *Diodor.*, XIII. 83. — *Athen.*, I. 3.

nèrent du côté d'Athènes. Miltiade, assis devant sa porte, vit passer les Dolonces; il leur offrit sa maison et les présents qu'on a coutume de faire à des hôtes. L'oracle s'accomplit; Miltiade devint tyran de la Chersonèse (1). Les vertus hospitalières se transmirent comme un héritage dans sa famille. Il n'y a pas dans le monde ancien un homme plus célèbre par sa charité que Cimon; les Pères de l'Église ont parlé de sa bienfaisance (2), d'autant plus remarquable qu'elle est plus rare dans l'antiquité. Le héros athénien était revenu fort riche de ses expéditions contre les Perses : « cette opulence qu'il avait honorablement conquise sur les ennemis, il la dépensa plus honorablement encore à soulager les indigents et à secourir les étrangers. » Il fit enlever les clôtures de ses domaines, afin que tous les nécessiteux pussent sans crainte y cueillir des fruits, et rétablit ainsi, suivant l'expression de *Plutarque*, la communauté de biens qui avait existé au siècle de Saturne (3).

L'hospitalité prit chez quelques peuples de la Grèce le caractère d'une institution publique. Une loi des Lucaniens condamnait à l'amende ceux qui refusaient de recevoir l'étranger après le coucher du soleil (4). Charondas recommanda l'hospitalité à ses citoyens comme un devoir sacré : le célèbre législateur, en mettant la charité sous la garantie de Jupiter, semble entrevoir le dogme de la fraternité qui repose sur l'union des hommes en Dieu (5). Aux repas communs de l'île de Crète, il y avait deux tables pour les étrangers; les premières portions leur étaient consacrées; on les servait même avant les magistrats (6). Cette vie commune entre citoyens et étrangers est une image plus sublime de la fraternité et de l'âge d'or que l'hospitalité isolée de Cimon. Mais le tableau est trop poé-

(1) *Herod.*, VI, 35, 36.

(2) *Lactant.*, Divin. Inst., VI, 9 : « Egentibus stipem dedit et pauperes invitavit ad cœnam et nudos induit. »

(3) *Plutarch.*, Cimon., 10. — *Corn. Nep.*, Cimon. 4.

(4) *Aelian.*, V. H., IV, 1.

(5) *Stob.*, Floril., XLIV, 40 : Μεμνημένους Διὸς ξενίου ὡς παρὰ πᾶσιν ἱδρυμένου κοινοῦ θεοῦ, καὶ ὄντος ἐπισκόπου φιλοξενίας τε καὶ κακοξενίας.

(6) *Athen.*, IV, 22. — *Sainte-Croix*, Législation de la Crète, p. 396-398. — *Hoeck*, Kreta, T. III, p. 127, 129.

tique pour être vrai (1); quand on le met en rapport avec la mauvaise foi devenue proverbiale des Crétois, quand on apprend que les habitants d'une même île se haïssaient d'une haine mortelle et se faisaient une guerre d'extermination, on est forcé de reconnaître qu'il ne faut pas chercher l'idéal dans le passé de l'humanité.

Les innombrables fêtes qui attiraient des spectateurs de tous les points de la Grèce, donnèrent une nouvelle extension à l'hospitalité. Comme les relations privées ne suffisaient pas pour offrir un abri aux étrangers qui accouraient aux solennités religieuses et aux jeux, l'État intervint et chargea des citoyens, revêtus d'une espèce de magistrature, de veiller à leur entretien : on leur donna le nom de *proxènes*. Il y en avait à Sparte, à Delphes (2) et sans doute dans toutes les villes où se rencontraient de nombreux étrangers.

Il ne faut pas confondre l'hospitalité publique avec la *proxénie* (3), qui se développa spontanément, sans l'intervention de l'État. Quelqu'isolées que fussent les républiques de la Grèce, des rapports s'établirent nécessairement entre les cités voisines. Or, les étrangers n'avaient pas tous un hôte qui pourvût à leurs besoins et qui leur servit de patron. La bienfaisance, l'ambition, peut-être la vanité grecque vinrent à leur aide. Des citoyens se chargèrent de protéger les étrangers et de les représenter dans les affaires judiciaires : ces hommes généreux étaient appelés *proxènes*. La protection d'un *proxène* était une chose si précieuse que les cités étrangères cherchèrent à l'assurer à leurs membres : par suite des relations officieuses se formèrent entre le *proxène* et la république à laquelle il vouait ses services. C'est ainsi que la *proxénie* devint une espèce d'institution publique, qui a quelque analogie avec nos consulats. Il y a cependant une différence considérable entre les

(1) Ce qui prouve que les sentiments des Crétois n'étaient guère fraternels, c'est qu'il leur était défendu, au moins aux jeunes gens, de voyager (*Plat.*, Protagor., p. 342, D.

(2) *Herod.*, VI, 57. — *Eurip.*, Androm., 1105; Ion., 565, 1056.

(3) *Real Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft*, T. III, p. 1522, 1524.

agents diplomatiques et les *proxènes*. Ces derniers n'avaient pas de caractère public reconnu par la cité dans laquelle ils résidaient; c'étaient presque toujours des indigènes qui ne différaient en rien des citoyens ordinaires. Quelquefois, l'état étranger prenait l'initiative et donnait à un de ses membres la qualité de *proxène* avec l'agrément de la cité où il devait exercer son ministère (1). La ressemblance était alors plus grande entre les *proxènes* et nos agents diplomatiques. Au premier abord, on serait même tenté de croire que l'institution grecque l'emportait sur celle des peuples européens. Les consuls et les ambassadeurs sont en rapport avec le gouvernement qui les envoie plutôt qu'avec les particuliers, tandis que les relations des proxènes étaient individuelles; ils recevaient les étrangers chez eux, ils leur rendaient personnellement tous les services qui étaient en leur pouvoir(2); le plus important consistait à les représenter devant les tribunaux (3). Ainsi la *proxénie* conserva le caractère de l'hospitalité privée (4); mais si les relations qui en naissaient avaient quelque chose de plus intime que les rapports officiels de la diplomatie, d'un autre côté par cela même que la *proxénie* était une assistance individuelle, elle manquait d'autorité. Nos agents diplomatiques offrent un appui toujours efficace, parce que telle est leur mission : la protection dont jouissait l'étranger dans les républiques grecques dépendait non-seulement de la bonne volonté, mais aussi de l'influence du *proxène*.

La *proxénie* est un grand pas fait par la Grèce hors de l'isolement oriental. Tandis que les peuples théocratiques sont des mondes à part, les républiques grecques ont des communications tous les jours plus actives. Les étrangers ne restent plus abandonnés à eux-mêmes, sans droit et sans protection; l'humanité de la race hellénique s'émeut en leur faveur, les états commencent à s'inquiéter du

(1) *Thucyd.*. II, 29.

(2) *Xenoph.*, Conviv., VIII, 40.

(3) *Demosth.*, c. Callipp., § 5, sq., p. 1237. — *Diodor.*, XIII, 27.

(4) Elle était héréditaire comme l'hospitalité; ainsi la proxénie de Lacédémone à Athènes était héréditaire dans la famille d'Alcibiade (*Xenoph.*, Hell., V, 4, 22; VI, 3, 4).

sort de leurs citoyens au-delà des limites étroites de la cité. Néanmoins malgré les liens hospitaliers qui relient les républiques grecques, leurs rapports restent hostiles; l'étranger est toujours suspect comme un ennemi. Du haut de la tribune d'Athènes, le plus grand des orateurs fit entendre ces dures paroles : « Je préfère le sel de la ville à celui de la table hospitalière »(1). La cité est l'élément dominant, l'idéal de la société hellénique ; son intérêt fait la loi et l'emporte sur toutes les considérations d'humanité.

§ IV. *Des conventions internationales.*

Tout en offrant un abri et une protection à l'étranger, l'hospitalité laissait subsister la barrière que l'esprit de division élevait entre les républiques grecques. L'hôte ne jouissait d'aucun des droits que le législateur dans son orgueil réservait aux membres de la cité. Cependant il était impossible que des villes voisines, liées par la communauté d'origine, de langue, de religion, quelquefois d'intérêts, restassent isolées au point de défendre à leurs habitants toute relation de famille ou de propriété. Des conventions modérèrent la rigueur du droit, en stipulant la jouissance réciproque des droits civils. Lorsque deux cités voulaient s'unir intimement, elles convenaient que ceux de leurs membres qui s'établiraient dans la ville alliée y jouiraient de tous les droits de citoyen. On appelait cette alliance étroite *isopolitie*. Jusqu'où s'étendait l'égalité? comprenait-elle le droit de suffrage et l'admissibilité aux fonctions publiques? La chose est douteuse. Les conventions parlent de participation à *toutes choses divines et humaines;* ce qui a fait croire à une égalité complète. Mais d'un autre côté, les traités, en énumérant les droits qu'ils accordent, ne mentionnent que les droits privés(2); il semble donc qu'il faut limiter aux droits de propriété et de mariage l'es-

(1) Ce mot de *Démosthène* est cité par *Eschine* (c. Ctesiph., p. 394, Bekk.).

(2) *Boeckh* dit que l'*isopolitie* ne s'étendait pas aux droits politiques (Corpus Inscriptionum. T. I. p. 132).

pèce d'association établie par les conventions isopolitiques. Cette limitation est en harmonie avec l'esprit jaloux des cités grecques.

Il nous reste des traités isopolitiques conclus par des villes de la Crète (1). Il ne paraît pas y avoir eu d'alliance semblable entre des états plus puissants ; le seul exemple qu'on cite est celui d'Athènes et de Rhodes (2), et il appartient à l'époque de la décadence de la Grèce. L'*isopolitie* était une alliance intime entre deux républiques qui conservaient leur indépendance. C'était un germe d'unité; la confédération de toutes les cités grecques aurait pu résulter des conventions isopolitiques, si la Grèce n'avait été vouée à la division par son génie. Cependant l'idée que l'*isopolitie* renfermait ne resta pas stérile ; elle produisit ses fruits dans un sol plus propice. Nous retrouverons les conventions isopolitiques chez les Romains; nous en verrons naître les municipes, qui jouèrent un rôle considérable dans la formation de l'unité romaine.

Les conventions contractées par les républiques grecques ont toutes un but restreint, la communication de quelques droits civils. Encore y a-t-il peu de traités proprement dits qui stipulent la jouissance réciproque de ces droits ; c'étaient ordinairement des décrets rendus par un état en faveur d'une cité ou de particuliers, le plus souvent de proxènes. Des décrets du peuple athénien donnèrent aux Thébains, aux Eubéens, aux Platéens la faculté de s'allier légalement avec des citoyens d'Athènes (3). Le droit d'acquérir un champ ou une maison hors des limites de la cité faisait l'objet d'une concession expresse (4). Il en est de même des autres priviléges qu'on accordait à des étrangers ; ils avaient leur source dans un service rendu. Ces décrets isopolitiques, à la différence de l'isopolitie établie par un traité, étaient unilatéraux : les citoyens de l'état auquel l'isopolitie était conférée pouvaient seuls exercer

(1) Corpus Inscript. græc., T. II, nº 2554, 2556, 2557. — *Sainte-Croix*, Législation de Crète, p. 357-360. — *Hoeck*, Kreta, T. III, p. 472, ss.

(2) *Polyb.*, XVI, 26, 9. — *Liv.*, XXXI, 15.

(3) Ἐπιγαμία. — *Demosth.*, de Coron., § 187, p. 291. — *Lysias*, Or 34, § 3. — *Isocrat.*, Plat., § 51.

(4) Ἔγκτησις. Corpus Inscrip., græc., I, 725.

les droits qui y étaient attachés. Nous en avons un exemple dans le décret mémorable rendu par les Byzantins en faveur des Athéniens qui les avaient secourus contre Philippe de Macédoine (1).

Les intérêts commerciaux donnèrent naissance à des conventions plus générales. L'exécution fidèle des contrats, garantie par l'autorité publique, est l'âme du commerce. Or, quelle justice pouvait attendre l'étranger, à qui on ne permettait pas même d'introduire en personne une action devant les tribunaux, qui voyait ses intérêts abandonnés à la décision de juges dont il ne pouvait espérer l'impartialité, qui était condamné en vertu de lois qu'il ne connaissait pas? La justice est le plus profond, le plus légitime des besoins, et les villes commerçantes étaient aussi intéressées à assurer ce bienfait aux étrangers, que ceux-ci à le demander. Des conventions spéciales pourvurent à cette nécessité (2). On y déterminait les règles d'après lesquelles les contestations devaient être jugées; parfois on convenait que les juges seraient pris également chez les deux peuples et formeraient ainsi une espèce de cour internationale; l'étranger pouvait soutenir ses prétentions devant ces tribunaux, sans avoir besoin d'un patron (3); on se promettait bonne et prompte justice.

En apparence, ce système de garanties était complet; mais dans l'état où se trouvaient les peuples de l'antiquité, il ne pouvait pas y avoir de protection suffisante pour l'étranger. Les conventions internationales manquaient d'une condition essentielle pour être efficaces: le respect du droit n'existait nulle part. Si l'un des états l'emportait sur l'autre par sa puissance, il ne se faisait pas scrupule d'en abuser pour influencer les juges ou pour empêcher que justice ne fût rendue. Des traités, conclus par des rois de Macédoine et des républiques grecques, réglèrent la décision des procès. Dans cet âge de violence, les attentats contre les personnes et les usurpations dont

(1) *Demosth.*, de Coron., § 90, sq., p. 255, sq. — Voyez un autre exemple dans *Xénophon* (Hellen,, I, 1, 26).

(2) On les appelait σύμβολα. (*Hullmann*, Handelsgeschichte der Griechen, p. 193-196).

(3) *Sainte-Croix*, Législation de Crète, p. 359, ss.

particuliers avaient à se plaindre, étaient le plus souvent le fait des chefs de l'État; comment de faibles cités auraient-elles obtenu justice contre le puissant roi de Macédoine? Cependant le jour des réparations arriva. Quand les derniers successeurs d'Alexandre entrèrent en lutte avec Rome, le Sénat montra une complaisance infinie à écouter les réclamations des Hellènes et la ferme volonté d'y faire droit; la curie ne désemplit pas de Grecs venant se plaindre, les uns qu'on leur avait enlevé leurs champs, leurs esclaves, leur bétail; les autres, qu'ils n'avaient pu obtenir justice, parce que le roi arrêtait l'action des tribunaux par la violence ou la corruption (1).

Les dénis de justice dont les voisins de Philippe se plaignaient tenaient à l'état social de l'antiquité. Dans toutes les relations des peuples anciens le droit du plus fort domine : la violence régnait jusque dans le domaine de la justice. Ne pouvant obtenir la réparation des injures par les voies légitimes, les peuples et les individus avaient recours à la force. Rien n'atteste mieux le désordre des relations internationales que la loi athénienne sur l'*androlepsie*. Lorsqu'un Athénien périssait par violence à l'étranger, les parents du défunt, obligés à venger sa mort, étaient autorisés à saisir trois personnes appartenant à la cité qui refusait justice et à les traduire devant les tribunaux d'Athènes, pour les faire condamner à la peine du meurtre ou à l'amende (2). Singulière justice! A défaut du coupable on punit des innocents; mais cette injustice était inévitable dans un temps où aucune voie régulière n'était ouverte à l'étranger pour obtenir la réparation d'une injure.

(1) *Polyb.*, XXIV, 1, 2, 11. 12. — *Liv.*, XXXIX, 46, 47.

(2) *Demosth.*, c. Aristocr., § 82, p. 647. — *Heffter*, Die athenæische Gerichtsverfassung, p. 427-429.

CHAPITRE II.

DROIT DES GENS.

---

§ I. *Les Grecs ont-ils eu un droit des gens?* (1)

Platon dit que les Grecs sont frères, que si des dissensions s'élèvent entre eux, il faut les déplorer comme une maladie, mais que ce ne sont pas de véritables guerres comme celles que les Hellènes font contre les Barbares (2). *Mably* prit la théorie du philosophe athénien pour la réalité (3); il ne se doutait pas que les faits étaient loin d'être en harmonie avec l'idéal de Platon. Bien que frères, les Grecs ne se croyaient liés entre eux ni par le droit ni par l'humanité; ils ne se reconnaissaient d'obligations réciproques que lorsqu'un traité les avait stipulées. La notion de devoirs découlant de la nature de l'homme n'existait pas dans le domaine des relations internationales; les philosophes eux-mêmes ne l'admettaient point de Grec à Barbare.

L'absence d'un véritable droit des gens entre les peuples grecs est attestée par tout leur état social. Aujourd'hui l'habitude de l'ordre légal est si forte, que nous nous imaginons qu'il a toujours régné chez les peuples civilisés, au moins pendant la paix. C'est une illusion : la Grèce a été troublée par des actes de brigandage à l'époque la plus brillante de sa civilisation. L'administration vigoureuse de Rome n'eut pas la puissance d'extirper cet esprit de

(1) Les savants sont partagés d'avis. *Wachsmuth* prend le parti des Hellènes (Jus gentium quale obtinuerit apud Græcos ante bellorum cum Persis gestorum initium). — *Heffter* (De antiquo jure gentium prolusio) se prononce pour l'opinion contraire.

(2) Voyez plus bas, livre VII, chap. 2, § 6.

(3) Entretiens de Phocion. 1er entretien.

rapine[1]. Les Grecs étaient nés pirates[2]; le plus humain de leurs législateurs autorisa les associations qui se formaient pour piller les marchands étrangers[3]. Même au milieu de l'exaltation patriotique excitée par l'invasion des Mèdes, les insulaires continuèrent à se livrer au brigandage. Thémistocle leur fit une rude guerre[4]; le grand homme devait être indigné que des Grecs employassent leur courage contre d'autres ennemis que les Barbares. Cimon profita de la piraterie des Dolopes pour s'emparer de leur île[5].

Ce n'étaient pas seulement d'obscurs corsaires qui infestaient les mers; tous les peuples commerçants commencèrent par être pirates, et quand l'occasion était favorable et les nécessités pressantes, ils reprenaient sans scrupule leur ancien métier. Les Phocéens pratiquaient à la fois le commerce et la piraterie; lorsque la conquête persane ruina leur cité, il fallut une coalition des Carthaginois et des Tyrrhéniens pour mettre fin à leurs déprédations. Les Samiens attaquaient sans distinction tous les navigateurs[6]. Même les plus civilisés des Hellènes n'avaient pas honte de commettre de véritables brigandages : quand l'argent manquait, des vaisseaux partaient d'Athènes pillant amis et ennemis[7]. A peine le héros de la première guerre médique avait-il remporté la glorieuse victoire de Marathon, qu'il demanda soixante-dix vaisseaux aux Athéniens; il ne leur dit pas où il avait dessein de porter la guerre, mais il leur promit que son expédition les enrichirait. Miltiade se présenta à Paros et demanda aux habitants cent talents, avec menace, en cas

(1) *Brouwer*, Histoire de la civilisation des Grecs, T. I, p. 52.

(2) *Egger*, Mémoire sur les traités publics dans l'antiquité, p. 20, s.

(3) L. 4, D. 47, 22. La piraterie sanctionnée par l'un des sept sages a paru une chose tellement révoltante, que l'on a supposé que Solon entendait parler des armements en course contre les ennemis (*Bynkershoek*, Observat. Juris., I, 16); mais dans le droit des gens de l'antiquité, tous les peuples *étrangers* étaien *ennemis*, à moins d'une *convention* qui établissait la *paix* (voyez le T. I de mes *Études*).

(4) *Corn. Nep.*, Themist., c. 21.

(5) Les Dolopes dépouillaient même les étrangers qui abordaient chez eux pour trafiquer (*Plutarch.*, Cimon., c. 8).

(6) *Justin.*, XLIII, 8. — *Herod.*, VI, 17. — *Pausan.*, X, 8, 6. — *Herod.*, III, 39.

(7) *Thucyd.*, IV, 50, 75.

de refus, de prendre la ville d'assaut [1]. Il colora cette violence du prétexte que les Pariens avaient embrassé le parti des Perses. Devenus plus puissants, les Athéniens dédaignèrent d'alléguer une excuse; le besoin d'argent et le droit du plus fort leur paraissaient des raisons suffisantes [2].

Les rois et les tyrans avaient recours au même expédient pour remplir le vide de leur trésor. Philippe de Macédoine chercha dans la spoliation des marchands une partie des richesses dont il avait besoin pour corrompre les Grecs. Agathocle, Denys, Nabys[3] exercèrent ouvertement la piraterie. Toutefois c'est moins le désir du butin qui nourrissait le brigandage maritime que l'esclavage. Dès la plus haute antiquité Homère représente les corsaires phéniciens enlevant les hommes pour les vendre. Des philosophes célèbres, Platon, Diogène perdirent ainsi leur liberté; le premier fut racheté par ses amis; le second, dit *Barthélemy*, resta dans les fers et apprit aux fils de son maître à être vertueux et libres[4]. Le luxe augmentant le besoin d'esclaves, la guerre ne suffit plus pour fournir les marchés; les pirates s'en chargèrent [5]. Il en résulta que la piraterie, au lieu de diminuer avec les progrès de la civilisation, prit tous les jours de nouveaux accroissements. Vers la fin de la république romaine, elle devint une véritable puissance; les pirates luttèrent avec Rome pour l'empire des mers. Cependant un changegement considérable se fit alors dans les esprits, au sujet du brigandage maritime. Rome n'avait pas de marine; les corsaires troublaient le commerce et venaient insulter les maîtres du monde jusqu'en Italie. Les Romains ne purent voir dans ces hardis pirates que des brigands. Ils réprouvèrent la piraterie comme un attentat au droit des gens et déclarèrent ceux qui l'exerçaient ennemis du

(1) *Herod.*, VI, 132, sq.

(2) Voyez l'exemple d'Alcibiade, dans *Xénophon*, Hell., I, 4, 8. — *Boeckh*, Économie politique des Athéniens, T. II, p. 443.

(3) *Justin.*, VIII, 3; XXII, 1. — *Diodor.*, XIV, 64. — *Liv.*, XXXIV, 36. — *Polyb.*, XIII, 8, 2.

(4) *Barthélemy*, Voyage du jeune Anacharsis, chap. VI.

(5) *Strab.*, XIV, p. 160.

genre humain (1). Les Grecs au contraire considéraient la piraterie comme une espèce de guerre qui n'avait rien d'illégitime ; preuve certaine qu'ils ne s'étaient pas élevés à la notion d'un droit régissant les relations des peuples. En fait, la Grèce ne cessa pas d'être livrée à l'empire de la violence, et le fait fut érigé en théorie. Nous entendrons Sparte et Athènes professer ouvertement le droit du plus fort, et une école philosophique soutenir que la loi de la nature veut que le fort l'emporte sur le faible. Platon opposa en vain son idéal de justice à cette doctrine subversive; les sophistes avaient pour eux le sentiment général.

§ II. *Droit de guerre.*

« Les républiques démocratiques, dit *Démosthène*, luttent entre elles pour la puissance et la gloire, mais contre les oligarchies elles combattent pour l'existence et la liberté. Entre peuples libres, la paix est facile ; elle est impossible avec les gouvernements oligarchiques : peut-il jamais y avoir harmonie entre la passion de dominer et l'égalité » (2)? Ces paroles du grand orateur mettent à nu la plaie qui rongeait la Grèce. Nous avons vu les républiques déchirées par les factions de l'aristocratie et de la plèbe : ces mêmes éléments hostiles, qui se faisaient une guerre à mort dans l'intérieur de chaque cité, se représentent sur les champs de bataille des peuples. Sparte range autour d'elle les républiques doriennes au génie aristocratique, Athènes est à la tête des cités démocratiques. Les causes qui ensanglantaient et perpétuaient les luttes des partis, agissaient également sur les hostilités des états. L'on se battait avec la fureur qui caractérise les discordes civiles. Toutes les guerres ne furent pas des guerres de principes, mais dans toutes on trouve l'acharnement qui pousse le vainqueur à abuser de la victoire, ce qui rend la paix impossible. Une paix solide peut succéder aux

(1) *Cicer.*, de Rep., III, 23; Verrin., II. 5, 30 — *Plin.*, H. N., II, 15 (46). — *Florus*, III, 7. — L. 24, D., XLIX, 15.

(2) *Demosth.*, pro Rhodior. lib., 17. p. 195.

grandes inimitiés, dit *Thucydide*, lorsque le vainqueur, usant de générosité, accorde des conditions modérées aux vaincus (1) : malheureusement cette modération était inconnue aux Grecs. Celui qui l'emportait sur le champ de bataille, comme celui qui avait le dessus dans l'intérieur des cités, ne cherchait pas la conciliation d'intérêts opposés, mais la domination; il imposait des conditions intolérables auxquelles le vaincu se hâtait de se soustraire dès qu'il en avait la puissance.

Les dévastations du pays ennemi étaient habituelles; on y voyait un moyen de forcer son adversaire à la paix (2). Elles ne se bornaient pas aux fruits annuels de la terre; les arbres étaient coupés, les vignes arrachées. On rapporte que dans une guerre entre Corinthe et Mégare, il fut convenu d'épargner les laboureurs (3) : cette convention est tellement contraire à l'usage universel des Grecs, qu'elle paraît presque fabuleuse. Les villes elles-mêmes périssaient. La destruction de Cirrha, ordonnée par les Amphictyons, ouvre la longue série de ruines dont les Hellènes couvrirent le sol de leur patrie. Les Éléens et les Pisans se disputaient la direction des jeux olympiques; Pise succomba et fut démolie : les destructeurs firent si bien leur besogne que tout vestige de la rivale d'Élée disparut; du temps de Strabon on mettait en doute qu'elle eût existé (4). Mycènes, l'antique siége des Pélopides, fut également victime de la haine des cités voisines; les murs cyclopéens bravèrent la rage des démolisseurs et attestent encore aujourd'hui la puissance des vieilles populations pélasgiques et l'animosité de leurs vainqueurs (5). Le sort de Mycènes prouve que ni l'antiquité ni la gloire ne protégeaient les villes : le même siècle qui fut témoin du dévouement héroïque des Athéniens, vit des Grecs délibérer sur la démolition d'Athènes; il fallut que le dieu de Delphes les rappelât à la pudeur. Quand Thèbes osa se soulever contre Alexandre, les

(1) *Thucyd.*, IV, 19.
(2) *Xenoph.*, Hellen., IV, 6, 13. — *Thucyd.*, I, 81.
(3) *Plutarch.*, Quæst. græc., XVII.
(4) *Pausan.*, VI, 22, 2, 3. — *Strab.*, VIII, p. 245, éd. Casaub.
(5) *Diodor.*, XI, 67. — *Pausan.*, II, 16, 5, sq.

Grecs accoururent comme des oiseaux de proie; il ne resta de la cité de Cadmus qu'une citadelle et quelques rares habitants pour perpétuer son nom et le souvenir de la fureur destructrice des Hellènes (1). La consanguinité et le voisinage, au lieu de leur rappeler qu'ils devaient se traiter en frères, ne faisaient que nourrir des passions jalouses. Des Crétois détruisirent une ville crétoise; les habitants étaient partis pour la guerre; à leur retour, ils trouvèrent leur cité ruinée (2). Dans la malheureuse Sicile, les Barbares vinrent en aide aux Grecs; la plupart de ses villes n'existaient plus, lorsque Rome en fit la conquête. Les Romains ajoutèrent quelques ruines à tant de ruines, mais une fois vainqueurs, ils arrêtèrent l'œuvre de destruction; un historien grec leur rend le témoignage que la Grèce aurait péri, si elle n'avait été conquise (3).

La dévastation et la destruction étaient justifiées par l'usage général de l'antiquité; les Grecs ne sont coupables que parce qu'ils sont un peuple de frères. Mais c'est nous seulement qui avons conscience de leur fraternité; les Hellènes eux-mêmes se haïssaient entre eux comme des étrangers. Faut-il s'étonner si dans leurs guerres ils usèrent du terrible droit du vainqueur? Il y a un autre reproche qu'on peut leur faire à plus juste titre, c'est celui de la déloyauté. Un compilateur grec, qui écrivait sous l'empire romain, crut faire une chose utile en rassemblant ce qu'il avait lu dans tous les auteurs sur les stratagèmes. *Polyen* ne doute pas de la légitimité des actions les plus contraires à la bonne foi; il rapporte les cruautés perfides de Denys et d'Agathocle, à titre de ruses de guerre, sans une ombre de réprobation. Si nous voulions dresser l'acte d'accusation des Hellènes, nous le trouverions tout fait dans le livre de *Polyen*. Les Romains y occupent peu de place, et parmi les Grecs, ce sont les Spartiates, tant vantés, qui l'emportent par leur mépris de la foi jurée. Nous reviendrons plus loin sur le droit des gens de Sparte; nous rapporterons ici quelques traits qui caractérisent la nation entière.

(1) *Pausan.*, VIII, 33, 2.
(2) *Polyb.*, IV, 53, 4; IV, 54, 1-5.
(3) *Strab.*, IV, p. 188. — *Polyb.*, XL, 5, 12.

Nicias était un des hommes honorables de la Grèce; ami de la paix, c'est malgré lui qu'il entreprit la funeste expédition de Sicile, d'où date la décadence d'Athènes. Il fut général malheureux; poursuivi par le Lacédémonien Gylippe, il lui envoya un héraut, en disant qu'il était prêt à se soumettre et à échanger les serments. Gylippe s'arrêta et Nicias abusa de sa bonne foi pour occuper une forte position et recommencer les hostilités (1). Il y a quelque chose de plus honteux encore que cette violation ouverte des conventions, c'est l'interprétation que la conscience moderne a flétrie du nom de jésuitique. Ce ne sont pas les jésuites qui imaginèrent les restrictions mentales; l'honneur ou l'infamie de l'invention remonte jusqu'à l'antiquité. Les traits abondent dans *Polyen;* les Spartiates surtout se distinguent (2), mais les autres Grecs ne leur sont guère inférieurs dans la triste science de tromper l'ennemi en torturant les serments. Timoléon faisait la guerre à un tyran qui plus d'une fois avait immolé ses ennemis au mépris de la foi jurée; Mamercus se rendit et le vainqueur s'engagea sous serment à ne pas l'accuser auprès du peuple syracusain. Arrivé à Syracuse, il le fit mourir : « J'ai juré, dit-il, de ne pas me porter son accusateur, et je tiens ma promesse, mais il est juste que celui qui a trompé tant de personnes périsse à son tour par la ruse » (3). *Plutarque* place Timoléon au-dessus de tous les grands hommes ses contemporains, même

(1) *Pol.*, I, 39. Alcibiade ne montra pas plus de délicatesse dans ses rapports avec l'ennemi (*Pol.*, I, 40, 4. 5). Un autre Athénien assiégeait Byzance; les habitants, craignant que la ville ne fût prise d'assaut, promirent de se rendre dans un délai déterminé : Thrasylle accepta les otages, mais il revint de la nuit, et s'empara d'une ville qui était sans défense, parce qu'elle se croyait protégée par un traité (*Pol.*, I, 47, 2).

(2) Thibron, général lacédémonien, assiégeait un fort en Asie; il engagea le commandant à sortir pour conclure un traité, en lui promettant de le reconduire dans le fort, s'ils ne parvenaient pas à s'entendre. La garnison cessa d'être sur ses gardes pendant l'entrevue; les Lacédémoniens profitèrent de cette négligence pour prendre la citadelle par la force. Thibron, fidèle à la lettre de son serment, ramena le général ennemi dans le fort, et là il le fit mourir. Sa conscience était satisfaite; il ne lui avait pas promis la vie (*Pol.*, II, 19).

(3) *Polyaen.*, V, 12, 2. — Cf. *Plutarch*, Timol., 10. *Plutarque* raconte une ruse que Timoléon pratiqua à l'égard des Carthaginois, et qui prouve que les anciens ne se croyaient pas obligés à la bonne foi envers l'ennemi.

d'Épaminondas; l'idéal de la vertu antique s'était en quelque sorte incarné dans le héros corinthien, et néanmoins il se rend coupable d'une action qu'on voudrait révoquer en doute, tant elle est révoltante. C'est que l'héroïsme des anciens se concentre dans la cité. Timoléon tue son frère par amour de la patrie, mais il ne doit rien à l'ennemi, il ne doit rien à un tyran. Alexandre est le génie le plus humain de l'antiquité; il ne voulait plus qu'il y eût une distinction entre Grecs et Barbares, cependant il manqua de parole à l'ennemi (1). Nous trouverons parfois plus de générosité dans le peuple que dans la royauté ou dans l'aristocratie; mais la mauvaise foi paraît infecter le génie de la nation tout entière. Les Locriens avaient promis de rester fidèles à un traité, « aussi longtemps qu'ils porteraient leurs têtes et qu'ils fouleraient la terre. » Le lendemain de ce serment ils égorgèrent tous leurs ennemis; ils avaient eu soin de cacher leurs têtes sous leurs tuniques et de mettre de la terre dans leurs chaussures (2).

Le droit de guerre était aussi barbare que perfide. Ce que nous considérons aujourd'hui comme un traitement cruel était alors une grâce du vainqueur. Les capitulations qui accordaient la vie et la liberté aux vaincus, sous la condition d'abandonner leur avoir au vainqueur, étaient rares; plus rares encore celles qui ordonnaient seulement de raser les fortifications, de livrer les vaisseaux et de payer un tribut(3). Le plus souvent les habitants des villes conquises étaient expulsés (4); les historiens citent comme une honorable exception la conduite de Timothée qui, après s'être emparé de Corcyre, ne réduisit pas les habitants en esclavage, ne les expulsa pas et ne leur ôta pas leurs lois(5). On voit par là quelle était la conduite habituelle du vainqueur : tous les habitants du pays ennemi, les femmes et

(1) *Polyaen.*, IV, 3, 20.

(2) *Polyaen.*, VI, 22.

(3) *Xenoph.*, Hell., II, 3, 6. — *Thucyd.*, I, 101, 108, 117.

(4) C'est ce que les Grecs appelaient ἐξελαύνειν, ἐξοικίζειν, διοικίζειν, etc. La richesse des termes pour exprimer l'expulsion, dit *Wachsmuth*, atteste que les Grecs étaient coutumiers du fait (*Wachsm.*, T. II, p. 339, note 256).

(5) *Xenoph.*, Hellen., V, 4, 64.

les enfants aussi bien que les hommes, devenaient esclaves [1]. Tel était le droit commun. Il n'y avait sous ce rapport aucune différence entre les diverses tribus helléniques : les Athéniens et les Spartiates, les rois de Macédoine et les Thébains vendaient comme esclaves des Grecs, leurs frères. Après la prise d'Olynthe, Philippe distribua les captifs à ses amis; des Hellènes n'eurent pas honte d'accepter cette faveur de celui qu'ils traitaient de barbare. Nous avons signalé dans le droit de guerre de l'Orient l'horrible usage de mutiler les vaincus. Les Grecs restèrent étrangers à cette barbarie; toutefois, comme pour prouver combien les progrès de l'humanité sont lents, le peuple le plus humain de la Grèce imprima des stigmates sur le front des captifs samiens [2], et porta ce décret atroce qu'on couperait le pouce droit aux prisonniers de guerre [3]. Un obscur compilateur a senti la rougeur lui monter au visage, en rapportant ces faits : il s'écrie, en invoquant Jupiter, Minerve et tous les dieux de la Grèce, qu'il voudrait que de pareils décrets n'eussent pas été rendus et qu'on ne pût pas reprocher de pareilles mesures au peuple athénien [4].

§ III. *De l'humanité dans la guerre.*

N° 1. L'hellénisme.

La véritable humanité était inconnue aux Grecs, comme à tous les peuples anciens. Il n'y en avait pas dans la famille : le père disposait de la vie de ses enfants. Il n'y en avait pas dans la cité, les lois ne prodiguaient plus la mutilation comme les législateurs de

(1) *Polyb.*, II, 58, 10.

(2) D'après *Plutarque*, la figure d'un vaisseau. Les Samiens, par représailles, imprimèrent sur le front des prisonniers athéniens la figure d'une chouette (*Plut.*, Pericl., 26).

(3) Afin qu'ils ne pussent plus se servir de la pique (*Plut.*, Lysand., 9). — Cf. *Cicer*, de offic., III, 11. — Le même fait est rapporté, avec d'autres circonstances, et comme s'étant passé dans d'autres temps, par *Xénophon* (Hellen., II, 1, 31). — *Grote* (History of Greece. T. VIII, p. 298) se fonde sur cette contrariété de témoignages pour révoquer l'existence du décret en doute.

(4) *Aelian.*, V. H., II, 9.

l'Orient, mais elles étaient écrites avec du sang (1). La plus barbare des peines, le talion, était considérée comme l'idéal de la justice par l'école de Pythagore; Solon et Charondas la sanctionnèrent (2). On appliquait la torture à des êtres innocents pour leur arracher le témoignage de la vérité (3). L'éducation des Grecs ne les disposait pas à des sentiments de douceur et de compassion. *Montesquieu* dit que les exercices gymnastiques faisaient des Hellènes une société d'athlètes et de combattants; il trouve dans ces dispositions du caractère national la raison de l'importance que les législateurs et les philosophes grecs attachaient à la musique : l'harmonie devait adoucir les mœurs dures et sauvages de la nation (4). Des hommes qui avaient besoin des doux accords de la musique pour tempérer la dureté de leur naturel, devaient oublier facilement cette leçon d'humanité dans l'ardeur des combats.

Cependant si l'on compare les Hellènes aux autres nations, on doit reconnaître chez eux des germes de la vertu qui manquait à l'antiquité. Ils exprimaient jusque dans leur langage la prétention de s'élever au-dessus des Barbares par le sentiment de la compassion (5). La comparaison de la religion grecque avec les cultes étrangers témoigne en faveur de l'humanité de la race hellénique. D'après la tradition, la Grèce fut initiée à la culture

(1) L'orateur *Lycurgue* dit que toutes les anciennes législations avaient la sévérité des lois de Dracon (c. Leocrat., 183, § 65, éd. Bekk.).

(2) *Arist.*, Ethic. Nicom., V, 8. — *Diodor.*, XII, 17.

(3) Voyez le T. I de mes *Études*.

(4) *Montesquieu*, Esprit des lois, IV, 8. Le témoignage de *Polybe* confirme l'opinion de Montesquieu. L'historien grec explique longuement les causes qui firent des Cynéthiens les hommes les plus féroces; d'après lui, les Arcadiens, habitant un pays sauvage, avaient besoin, plus que tous les autres Grecs, de l'action bienfaisante de la musique; c'est parce que les Cynéthiens négligèrent l'exercice de cet art, qu'ils se livrèrent à des actes d'une férocité inouïe (*Polyb.*, IV, 20, sq.).

(5) Ἑλληνικῶς, ποιεῖν ἑλληνικά veut dire souvent agir avec humanité (*Aelian.*, V. H., III, 22; V, 11). *Libanius* dit que c'est le sentiment de l'humanité qui distingue les Grecs des Barbares (Orat. XII, ad Theodos., T. II, p. 391, C, éd. Morell.). Les Romains eux-mêmes reconnaissent cette vertu aux Grecs (*Liv.*, XXVII, 30). On peut donc attribuer à la Grèce entière ces belles paroles de Phocion, « que la miséricorde tient dans le cœur humain la place que l'autel a dans les temples » (*Stob.*, Floril., I, 31).

intellectuelle par un peuple qui pratiquait les sacrifices humains avec une cruauté rare, même dans un âge de barbarie. Les savants attribuent aux relations des Grecs avec les Phéniciens l'usage de ces horribles sacrifices. On en trouve des exemples dans les temps primitifs et il en resta des traces jusque dans les siècles historiques (1). Cependant l'immolation des trois prisonniers persans avant la bataille de Salamine ne fut qu'un de ces accidents, comme on en rencontre chez les nations les plus humaines, moments de crise dans lesquels les passions surexcitées n'écoutent plus la voix de la nature. Depuis lors le sang humain ne souilla plus les autels de la Grèce; c'est un des caractères distinctifs de la nationalité hellénique (2). Les Grecs firent mieux : peuple civilisateur, ils répandirent leurs sentiments humains chez les nations barbares : Gélon imposa aux Carthaginois, comme condition de la paix, la défense d'offrir des sacrifices humains (3). *Montesquieu* dit de ce traité, qu'il appelle le plus beau dont l'histoire ait parlé : « Chose admirable! Après avoir défait 30,000 Carthaginois, il exigeait une condition qui n'était utile qu'à eux, ou plutôt il stipulait pour le genre humain. »

La Grèce se montra également supérieure aux Barbares dans la guerre. Bien que le droit des gens des peuples théocratiques soit couvert de mystère, les traces de sang, empreintes sur les monuments de l'Égypte, attestent que l'humanité n'est pas la vertu du sacerdoce. Si les conquérants de l'Inde laissèrent la vie aux vaincus, ce fut sous la condition d'abdiquer pour toujours la dignité de l'homme dans les rangs des castes inférieures. La conquête de la Palestine est une des pages les plus sanglantes de l'histoire, et la cruauté resta un caractère distinctif de la race israélite : elle souille ses plus grands héros. Les Nomades de la Haute-Asie exterminaient les vaincus ou ils les mutilaient, les transplantaient, les épuisaient d'impôts et de charges. Quant aux peuples commerçants, ils trafiquaient de la vie comme d'une marchandise; ils étaient plus froi-

(1) *Raoul-Rochette*, Histoire des colonies grecques. T. I, p. 75, 104. — *Boettiger*, Kunstmythologie, T. I, p. 355, ss.

(2) *Boettiger*, Kunstmythologie, T. II, p. 16.

(3) *Plutarch.*, reg. apophtegm., Gelon., n° 1

dement atroces que les Barbares [1]. Des sentiments plus doux se firent jour chez les Hellènes.

Les Grecs étaient encore barbares, quand ils parurent sur la scène du monde. Bientôt les germes d'humanité que la Providence avait déposés dans leur race se développèrent et produisirent chez quelques hommes ces vertus presque idéales qui leur ont valu l'admiration de la postérité. Nous aurons occasion d'apprécier le génie humain d'Épaminondas et d'Alexandre. Nous avons cité un trait de la vie de Timoléon que la conscience moderne réprouve, mais la justice demande que nous le jugions du point de vue des anciens. Les témoignages des historiens sont unanimes pour l'exalter : « La victoire ne lui paraissait belle qu'autant que la clémence y avait plus de part que la cruauté. Il fit éclater son habileté et sa valeur contre les Barbares et les tyrans, sa justice et sa douceur envers les Grecs et leurs alliés ; les trophées qu'il érigea ne coûtèrent presque jamais à ses concitoyens ni larmes ni deuil » [2]. Il y avait un peuple qui se distinguait par un patriotisme farouche et un courage mêlé de dureté d'âme ; cependant Sparte donna naissance à Callicratidas, « comparable aux plus grands hommes de la Grèce, » dit *Plutarque* [3]. Dans sa courte carrière, le héros lacédémonien inaugura un nouveau droit des gens. Comme ses alliés le pressaient de vendre les prisonniers, il déclara que sous son commandement aucun Grec ne serait réduit en esclavage [4].

N° 2. Le droit fécial.

L'humanité n'était pas le partage exclusif de quelques hommes ; elle se produisit dans les efforts de la nation pour modérer les horreurs de la guerre. Les Grecs sentaient instinctivement qu'étant frères, la paix devait régner entre eux, et que si la guerre troublait cette harmonie, elle devait du moins avoir ses lois et ses bornes.

(1) Voyez le Tome I de mes *Études*.
(2) *Corn. Nep.*, Epam., c. 4. — *Plutarch.*, Timol., c. 37.
(3) *Plutarch.*, Lysand., 7.
(4) *Xenoph.*, Hell., I, 6, 14.

Dans les tentatives faites par la Grèce pour régler et limiter les droits du vainqueur, nous voyons une première manifestation du sentiment de l'unité humaine. Ne dédaignons pas ces faibles efforts; l'antiquité ne pouvait pas réaliser dans le domaine des relations internationales l'idée de la fraternité qui était à peine conçue dans le domaine de la pensée.

Chez les peuples barbares la guerre est une puissance désordonnée, semblable à un de ces bouleversements de la nature physique dont nous ignorons les lois. Chez les Grecs la guerre commence à avoir des règles; nous verrons ces règles se développer à Rome et former une véritable procédure internationale, sous la sanction de la religion. L'on trouve en Grèce les germes du droit fécial des Romains. Des ambassadeurs ou hérauts étaient envoyés chez l'ennemi pour demander satisfaction de l'injure; la guerre n'était déclarée que lorsque les tentatives de conciliation n'avaient pas réussi. Cela se pratiquait déjà dans les siècles héroïques. Ménélas et Ulysse vinrent réclamer Hélène; c'est seulement sur le refus de Priam que les Grecs résolurent d'employer la voie des armes pour tirer vengeance de l'attentat de Pâris (1). La tradition rapporte même cet usage à une plus haute antiquité : dans la guerre de Thèbes, dit-on, les Grecs alliés de Polynice députèrent l'audacieux Tydée vers Étéocle pour demander que droit fût fait à leurs justes réclamations (2). L'on ne peut pas s'attendre que dans un âge de violence, les hérauts obtinssent souvent la réparation de l'injure; à peine leur caractère sacré était-il respecté. Dans l'assemblée des Troyens, la proposition fut faite de mettre à mort les ambassadeurs qui avaient osé exiger une satisfaction pour le crime de l'hospitalité violée (3) Néanmoins c'était une première tentative pour prévenir les querelles sanglantes des peuples; si elle échouait, la guerre était légitimée.

Les peuples grecs essayèrent aussi des voies amiables pour mettre un terme aux hostilités qui les divisaient. Ils appliquèrent l'arbitrage aux querelles internationales : c'est un grand pas vers la

(1) *Iliad.*, V, 804; X, 286; III, 205.
(2) *Statius*, Theb., II, 368.
(3) *Iliad.*, XI, 140, sq.

solution pacifique des différends qui s'élèvent entre les nations. Pantarcès, célèbre athlète, rétablit la paix entre les Éléens et les Achéens ; *Pausanias* nous a conservé une des conditions de l'accord : les prisonniers faits de part et d'autre furent rendus à la liberté. Les Arcadiens et les Éléens étaient en contestation sur leurs limites ; ils s'en rapportèrent à Pyttalus, vainqueur aux jeux olympiques. Simonide rétablit la paix entre Hiéron de Syracuse et Théron d'Agrigente, dont les armées étaient prêtes à en venir aux mains (1). Le choix des arbitres (2) est un trait caractéristique de la race grecque : les vainqueurs couronnés du laurier pacifique et les poëtes avaient chez les Hellènes l'influence qui ailleurs était attachée à la noblesse ou à la puissance. *Plutarque* rapporte un arbitrage mémorable par le nom du grand législateur qui y figure et par les moyens qu'il fit valoir pour soutenir la cause de sa patrie. Athènes et Mégare se disputaient la possession de Salamine ; les deux républiques, peut-être sous l'inspiration de Solon, finirent par prendre les Lacédémoniens pour arbitres. On dit que le législateur athénien allégua l'autorité d'Homère pour prouver le droit d'Athènes ; les oracles de la Pythie furent sans doute d'un plus grand poids aux yeux des Spartiates, qui se prononcèrent en faveur de la cité de Minerve (3). Mais la décision des arbitres ne termina pas les différends qui divisaient les deux peuples. Ainsi l'arbitrage ne fut pas plus efficace que le droit fécial pour prévenir les hostilités ou pour y mettre fin.

L'amour de la paix fit recourir encore à un autre moyen pour arrêter les flots de sang qui coulaient en Grèce. L'on a dit que les guerres étaient les duels des nations ; dès lors pourquoi étendre à des peuples entiers les malheurs d'une lutte qui trop souvent a son origine immédiate dans des passions individuelles ? Les Grecs s'ar-

(1) *Pausan.*, VI, 15, 2 ; VI, 16, 8. — *Schol. Pindar.*, Olymp., II, 29.

(2) On trouve aussi des exemples d'arbitrages confiés à des villes. Parfois on s'en rapportait à la décision de l'oracle de Delphes (*Schoemann*, Antiquitates juris publici Græcorum, p. 367).

(3) *Plutarch.*, Solon., 10. Voyez d'autres exemples d'arbitrage, entre Athènes et Mytilène (*Herod.*, V, 95), entre Thèbes et Athènes (*Herod.*, VI, 108). Cf. *Egger*, Mémoire sur les traités, p. 40, ss.

ment pour venger l'hospitalité violée par Pâris : après un long siége, le ravisseur offre de terminer la querelle des deux peuples par un combat avec Ménélas. Cette proposition porta la joie dans le camp des Grecs; mais les destins demandaient la ruine de Troie, et les dieux eux-mêmes rompirent la trêve (1) D'après une tradition recueillie par *Hérodote*, les Héraclides auraient proposé à leur retour de décider par un combat singulier à qui appartiendrait la domination du Péloponèse. On s'engagea par serment que les Héraclides rentreraient dans l'héritage de leurs pères, si Hyllus remportait la victoire sur le chef des Péloponésiens; que s'il était vaincu, les Héraclides se retireraient et que de cent ans ils ne chercheraient pas à rentrer dans le Péloponèse (2). Hyllus fut tué; l'invasion dorienne n'en bouleversa pas moins la Grèce jusque dans ses fondements. On trouve encore dans les temps historiques des tentatives pour limiter les hostilités à un petit nombre de combattants. Les Argiens et les Spartiates se disputaient un territoire de l'Argolide; on convint de faire combattre trois cents hommes de chaque côté. Il ne resta que deux Argiens et un Lacédémonien : les premiers coururent annoncer leur victoire à Argos, le second resta à son poste et dépouilla les ennemis morts dans le combat. Il en résulta que les deux armées s'attribuèrent la victoire, les Argiens, parce qu'ils avaient l'avantage du nombre, les Spartiates parce que leur champion avait maintenu le champ de bataille; la querelle s'étant échauffée, les deux armées en vinrent aux mains (3).

N° 3. Influence des lettres, de l'hospitalité et de la religion.

Les tentatives des Grecs pour prévenir les hostilités ou pour en arrêter le cours ne pouvaient réussir. Ils éprouvaient bien le désir de la paix, mais la société ancienne ne connaissait pas les occupations pacifiques qui font de la paix une nécessité; la guerre était la condition de son développement : aussi fut-elle pour ainsi dire sans

(1) *Iliad.*, III, 67, sqq.
(2) *Herod.*, IX, 26.
(3) *Herod.*, I, 82.

relâche dans le monde grec. Les Hellènes, ne parvenant pas à mettre le droit et les conventions à la place de la guerre, firent des efforts pour l'humaniser. Il n'y eut rien de réfléchi dans ce travail; ce fut le résultat spontané de la tendance irrésistible qui conduit progressivement le genre humain vers un état de paix. Les Grecs jouent un beau rôle dans cette grande œuvre. Ce peuple artiste est peut-être le seul au sein duquel les lettres aient eu la puissance de faire tomber les armes des mains d'un vainqueur irrité. Après la désastreuse expédition de Sicile, les prisonniers athéniens qui rentrèrent dans leur patrie, allèrent saluer *Euripide* avec reconnaissance, en lui racontant, les uns, qu'ils avaient été affranchis pour avoir appris ses poëmes à leurs maîtres, les autres, qu'en errant après le combat, ils avaient reçu l'hospitalité pour avoir chanté ses vers (1). Quand la haine des Grecs força Alexandre à détruire l'antique cité de Thèbes, le héros macédonien se souvint qu'il était dans la patrie du poëte divin qui avait immortalisé les vainqueurs des jeux olympiques; au milieu des ruines, la demeure de Pindare resta debout, et ses descendants furent honorés par le jeune conquérant (2).

Parfois les liens de l'hospitalité, que Diomède et Glaucus avaient respectés devant les murs de Troie, rappelaient les combattants à des sentiments humains. Le sac de la ville de Priam fut souillé par de cruels sacriléges, mais la furie des vainqueurs s'arrêta devant la marque d'hospitalité, que Ménélas et Ulysse avaient laissée à leur hôte généreux; elle préserva la maison d'Anténor de la ruine universelle (3). Au milieu des luttes souvent atroces qui ensanglantèrent le Péloponèse pendant vingt-huit ans, on est heureux de rencontrer quelques rares traits d'humanité. Des relations hospitalières existaient entre Périclès et Archidamus; elles faisaient un devoir au roi de Sparte d'épargner les terres de son hôte, dans les dévastations périodiques qui signalaient les invasions des Doriens. Périclès, craignant que ces ménagements ne le rendissent suspect à

(1) *Plutarch.*, Nic., 29.
(2) *Aelian.*, V. H., XIII, 7.
(3) *Pausan.*, X, 27, 3.

ses concitoyens, annonça à l'assemblée du peuple qu'il abandonnait ses terres et ses maisons de campagne au public. Agésilas refusa de commander l'expédition des Spartiates contre Messène, à raison des services que les Messéniens avaient rendus à son père. Après la prise de Thèbes, Alexandre se montra seul généreux au milieu des Grecs irrités; son père, étant enfant, avait été otage à Thèbes; le vainqueur exempta de la dure loi de la servitude non-seulement les hôtes de Philippe, mais encore leurs parents (1).

Les liens de l'hospitalité et l'amour des lettres ne pouvaient exercer qu'une rare influence sur la guerre. L'action de la religion fut plus puissante. La Grèce était couverte d'édifices que le sentiment religieux, aidé du génie des arts, éleva aux dieux. Tous ces lieux sacrés étaient autant d'asiles qui arrêtaient la vengeance du vainqueur. Le respect des temples était profondément gravé dans la conscience nationale (2). Plus d'une fois les oracles firent entendre leur voix pour déclarer que les suppliants étaient inviolables ; la seule pensée de violer le droit d'asile était un crime (3). La conviction générale des Grecs était que la vengeance divine frappait les coupables. Le Spartiate Cléomène avait arraché les Argiens d'un bois sacré et les avait passés au fil de l'épée; il tomba en fureur et mourut d'une mort horrible : on vit dans sa frénésie un châtiment divin (4). Coupables d'un attentat pareil, les Lacédémoniens furent punis par un tremblement de terre, qui ne laissa pas une seule maison debout (5). Mais il était rare que la fureur des combats fît oublier aux vainqueurs l'obéissance qu'ils devaient aux dieux.

(1) *Thucyd.*, II, 13. — *Xenoph.*, Hell., V, 2, 3. — *Aelian.*, V. H., XIII, 7.

(2) *Thucyd.*, IV, 97. — *Diodor.*, XIX, 63. — *Polyb.*, V, 9-11.

(3) *Herod.*, I, 157-159. Le Lydien Pactyas, après s'être révolté contre les Perses, fut obligé de chercher un refuge à Cyrne. Cyrus demanda qu'on lui livrât le rebelle. L'oracle, consulté par les Cyrnéens, donna une réponse favorable aux Perses. Cette décision inattendue étonna les Grecs; ils envoyèrent de nouveaux députés, qui reçurent la même réponse; l'un d'eux entendit une voix sortant du sanctuaire qui expliqua le sens de l'oracle : le dieu indigné avait conseillé un sacrilége aux Cyrnéens, afin de les punir d'avoir osé consulter l'oracle pour savoir s'ils devaient livrer des suppliants.

(4) *Herod.*, VI, 75-80.

(5) *Pausan.*, VII, 25, 3. — Cf. *Justin.*, XX, 2.

Jupiter Dodonéen avait donné aux Athéniens cet oracle : « Que l'autel fumant des Euménides et l'Aréopage vous soient sacrés quand les Lacédémoniens vaincus y viendront en tristes suppliants. Ne violez pas l'asile en tranchant leur vie avec le fer : le suppliant est sacré. » Les Athéniens se rappelèrent cette réponse, lorsque le dévouement de Codrus força les Doriens à se retirer de l'Attique; une partie des Lacédémoniens s'étaient aventurés jusque dans la ville; se voyant abandonnés, ils se réfugièrent dans un temple et y trouvèrent la sûreté(1). Dans la guerre implacable que les Spartiates firent aux Messéniens et aux Ilotes révoltés, ils respectèrent l'asile de Jupiter (2).

En recommandant la sainteté des asiles, les oracles semblaient agir dans l'intérêt de la religion dont ils étaient les organes plutôt qu'en vue du bien général. Mais n'oublions pas que les premiers sentiments des peuples se manifestent sous la forme religieuse; le droit d'asile n'est pas un privilége sacerdotal, c'est la voix de l'humanité qui parle par la bouche des prêtresses de Delphes. Les Milésiens avaient commis des cruautés inouïes dans leurs guerres civiles; l'oracle refusa de les entendre, bien qu'il donnât ses réponses à tous ceux qui le consultaient, même aux Barbares : ce refus était en quelque sorte l'excommunication du paganisme(3). Dans la conviction religieuse des Grecs, le dieu de Delphes était le médiateur suprême de leurs différends(4); si sa voix n'eut pas la puissance de calmer les funestes dissensions des Hellènes, il parvint quelquefois à réparer le mal qu'il n'avait pu prévenir. Les Athéniens, usant du droit rigoureux du vainqueur, expulsèrent les Déliens de leur patrie; l'oracle leur rappela les malheurs qu'eux-mêmes avaient éprouvés à la guerre. Ce retour sur la triste condition des hommes émut de

(1) *Pausan.*, VII, 25, 1. 2.

(2) *Thucyd.*, I, 103. — Cf *Pausan.*, IV, 24, 7.

(3) *Heraclid. Pont.*, ap. *Athen.*, XII, 26 — Les habitants d'Amathonte avaient coupé la tête d'Onésilus qui les avait assiégés et l'avaient attachée à une des portes de la ville. L'oracle leur ordonna d'enterrer la tête, et pour expier leur barbarie, digne d'un peuple de sauvages, ils durent offrir des sacrifices annuels à Onésilus comme à un héros (*Herod.*, V, 114).

(4) *Brouwer*, Histoire de la civilisation grecque, T. IV, p. 160.

compassion un peuple prompt à la colère, mais aussi facile à se laisser aller aux sentiments généreux; il remit les infortunés Déliens en possession de leur île (1).

Le paganisme ne s'éleva pas à l'idée de la paix, parce qu'il n'avait pas conscience de la fraternité humaine. Il y a cependant au fond de toute religion une horreur naturelle pour la guerre, parce que toute religion est une communion plus ou moins étendue des hommes. Le polythéisme grec consacra les fêtes des Hellènes, et au moins pendant ces cours instants il voulut qu'ils se traitassent en frères. Cette même crainte des dieux qui protégeait les jeux olympiques et le territoire d'Élée, mit des cités entières à l'abri des maux de la guerre. La petite ville d'Alalcoménée, en Béotie, était bâtie dans une plaine; quoique non fortifiée, elle ne fut jamais dévastée; le respect pour Minerve lui tint lieu de défense et lui procura une paix profonde (2). Il viendra un jour où la terre entière sera sainte comme le temple de l'Éternel, et où les hommes craindront de souiller leur demeure de sang humain, comme les Grecs étaient retenus par la crainte d'un sanctuaire révéré. Dès maintenant, la paix est considérée par la philosophie comme une loi qui régit les peuples aussi bien que les individus. Dans l'antiquité, les plus hardis penseurs ne pouvaient s'élever à cette conception. Platon voulait la paix entre les Grecs; la religion était peut-être animée du même désir, mais impuissante à le réaliser, elle veilla du moins à ce que les querelles des Hellènes ne laissassent pas de souvenir ineffaçable. La vanité grecque se plaisait à constater les victoires par des trophées : une de ces lois non écrites, mais gravées dans la conscience nationale (3), défendit au vainqueur d'ériger un trophée durable, les Grecs ne devant pas élever un monument éternel des discordes de la Grèce (4).

(1) *Thucyd.*, V, 32. — *Diodor.*, XII, 77.

(2) *Strab.*, IX, p. 285, éd. Casaub.

(3) Κοινὰ τῶν Ἑλλήνων νόμιμα, κοινὰ δίκαια. *Thucyd.*, III, 59. — *Diodor.*, XVI, 25; XIX, 63. — *Schoemann*, Antiquit. jur. publ. Græcor., p. 366.

(4) *Cicer.*, de Invent., II, 23 : « Æternum inimicitiarum monumentum Graio de Graiis statuere non oportet. » — Cf. *Plutarch.*, Quæst. Rom., 37. — *Diodor.*, XIII, 24.

N° 4. Le droit et le fait.

Nous venons d'énumérer les causes qui introduisirent un peu d'humanité dans les guerres des Grecs. N'ont-elles eu qu'une influence purement accidentelle et temporaire, ou ont-elles produit un progrès durable dans le droit des gens hellénique? Il ne faut pas confondre le fait avec le droit. La réalité n'est jamais en harmonie avec l'idéal. Mais il suffit que l'idéal soit reconnu, pour que les faits se transforment insensiblement sous son influence, car ce sont les idées qui gouvernent le monde. Peu importe donc que les Grecs ne soient pas toujours restés fidèles aux maximes qu'eux-mêmes professaient, ils n'en méritent pas moins qu'on leur en fasse honneur; car le droit, une fois qu'il existe dans la conscience générale, ne périt plus; il fait son chemin en dépit des obstacles que lui opposent les défaillances des hommes.

Dans la fureur de la lutte, les Grecs donnèrent plus d'une fois la mort aux captifs, mais un de leurs grands poëtes, organe du sentiment national, s'écrie : « D'après les lois de la Grèce, la mort du prisonnier est une souillure pour celui qui la donne » (1). La religion ouvrit des asiles devant lesquels s'arrêtait la vengence du vainqueur. L'idée était féconde : si le vaincu devient sacré lorsqu'il est le suppliant d'un dieu, pourquoi ne serait-il pas sacré aussi quand il implore son ennemi sur le champ de bataille? C'est donc à une influence religieuse que nous devons la loi de grâce qu'*Euripide* a fait retentir sur la scène athénienne. Déjà dans les temps héroïques, le vainqueur accordait parfois la liberté au vaincu, pour en obtenir une riche rançon; Achille lui-même, le héros implacable, avoue qu'il lui était doux d'épargner les Troyens avant la mort de Patrocle (2). L'intérêt, d'accord avec l'humanité, rendit cet usage général (3). On trouve même un exemple de prisonniers auxquels la liberté fut accordée sur parole : dans la même guerre où les

(1) *Euripid.*, Heracl., 965, sq. — Cf. *Thucyd.*, III, 58.

(2) *Iliad.*, XXI, 100, sq.

(3) *Herod.*, V, 77. Sur l'usage des rançons, voyez *Real Encyclopädie der Alterthumswissenschaft*, T. IV, p. 1319.

Mégariens et les Corinthiens convinrent d'épargner les laboureurs, les captifs étaient admis à la table du vainqueur; ils retournaient librement chez eux, en s'engageant à payer une rançon; ceux qui auraient osé manquer à cette promesse sacrée eussent été traités d'infâmes non-seulement par l'ennemi, mais même par leurs propres concitoyens. Les prisonniers qui se libéraient de la servitude par une rançon, devenaient les hôtes de leurs vainqueurs; comme la langue grecque ne possédait pas de terme pour désigner ces nobles relations, on créa un mot qui réunit en lui des idées qui rarement se sont associées, celle d'hôte et de vaincu (1). Ainsi la guerre créait entre ennemis la confraternité d'armes qui partout ailleurs n'existe qu'entre les guerriers combattant sous la même bannière : rare et poétique exception dans le dur droit de guerre des Grecs, mais qui révèle dans le caractère de la nation le sentiment d'humanité dont nous recherchons les traces. La rançon n'était pas le seul intérêt que le vainqueur avait à laisser la vie aux vaincus. Toutes les républiques grecques avaient une petite étendue; le nombre des citoyens étant peu considérable, les guerres permanentes auraient rapidement éteint la population libre si, outre les chances des combats, les prisonniers avaient été tués ou vendus. Les combattants étaient donc tous intéressés à ce que la vie des captifs fût respectée : l'échange des prisonniers les rendait à la liberté et à la patrie (2).

Voilà comment le droit pénétrait dans le domaine de la violence. La religion fut l'instrument de ce progrès; elle essaya aussi, mais vainement, de corriger le vice le plus honteux de la race hellénique, la perfidie. L'on doit tenir compte au paganisme de ses efforts pour établir entre les peuples des relations fondées sur la bonne foi. Il imprima un caractère sacré aux agents chargés de maintenir ou de rétablir les relations amicales. Des sacrifices accompagnaient les traités, les dieux étaient invoqués pour en garantir l'exécution; les serments de s'abstenir de dol et de fraude sanctionnaient les conventions (3). Les actes étaient déposés dans des lieux sacrés, entre les

(1) Δορύξενος. *Plutarch.*, Quæst. Gr., 24.

(2) *Thucyd.*, II, 103; IV, 38; V, 3.

(3) *Herod.*, IX, 7 : ἄνευ τε δόλου καὶ ἀπάτης. — *Thucyd.*, V, 18 : σπονδαῖς.

statues des dieux, et les serments renouvelés tous les ans(1). Ces précautions prouvent l'étendue du mal qu'elles voulaient prévenir. Les Grecs se défiaient d'eux-mêmes ; tout en prêtant serment sur serment pour se lier, ils avaient encore si peu conscience du lien naturel qui unit les peuples, qu'ils ne songeaient pas à contracter des alliances ou à faire des paix perpétuelles. Sans doute la perpétuité stipulée dans les conventions des peuples modernes est trop souvent un mensonge, mais il faut s'attacher à l'idée qu'elle révèle plutôt qu'au fait: la conviction que la paix est la loi du genre humain existe aujourd'hui dans la conscience publique, tandis que chez les anciens la paix était une exception, une trêve à la guerre qui subsistait au fond des relations internationales. Les traités de paix ou d'amitié des Grecs étaient conclus ordinairement pour cent ans (2). Mais un siècle de paix ou de bonne intelligence est une chose inouïe dans les tristes annales des nations : les serments étaient oubliés aussitôt que prêtés. Les oracles menacèrent de la vengeance le coupable et toute sa postérité : « Du serment, dit la prêtresse de Delphes, naît un fils sans nom, sans mains et sans pieds ; néanmoins d'un vol rapide il fond sur celui qui se parjure et le détruit lui, sa maison et sa race entière, au lieu qu'on voit prospérer les descendants de celui qui a religieusement observé sa parole » (3). Vaines menaces! la mauvaise foi resta une tache du caractère grec : la perfidie passa si bien dans les habitudes qu'elle devint proverbiale. Une trahison s'appelait *un tour de Thessalien;* pour fausse monnaie, on disait *monnaie de Thessalie.* Ce n'étaient pas seulement des races incultes qui se déshonoraient ainsi. Il y avait un peuple qui partageait avec Lacédémone la gloire d'avoir produit l'idéal de la législation dorienne; la justice s'était incarnée dans ses rois au point que les dieux les choisirent pour juges aux enfers;

ἀδόλους καὶ ἀβλαβεῖς; V, 47 : δικαίως, καὶ προθύμως, καὶ ἀδόλως. Cf. V, 23. — *Wachsmuth*, Hellen. Alterth., T. II, p. 340.

(1) *Thucyd.*, V, 23. — *Polyb.*, XXVII, 16, 3.

(2) *Thucyd.*, III, 114. — Solon fixa également à cent ans la durée de ses lois (*Plutarch.*, Sol., 25).

(3) *Herod.*, VI, 86.

cependant de toutes les tribus grecques, les Crétois étaient la plus perfide [1]; ils n'usaient que d'embûches et de fourberies à la guerre [2]. *Crétiser avec les Crétois*, c'était employer la friponnerie avec les fripons [3]. Les Grecs disaient : *Crétois à Éginète*, comme nous dirions, corsaire à corsaire et demi. *Agir comme les Pâriens* [4], c'était violer les traités. Si les proverbes sont la sagesse des nations, quelle opinion doit-on concevoir de la Grèce? Pour être justes, rappelons-nous que dans l'antiquité tout entière la bonne foi n'était guère pratiquée à l'égard de l'ennemi. La foi punique devint aussi proverbiale. D'après le témoignage même d'un écrivain grec [5], les Romains seuls avaient plus de respect pour le serment. Alexandre, Carthage et Rome ambitionnèrent la monarchie universelle; la Providence élut le peuple attaché à la religion du serment comme le plus digne de la haute mission de conquérir le monde et d'unir les hommes.

CHAPITRE III.

RELATIONS INTERNATIONALES.

§ I. *Relations des Grecs entre eux.*

Théophraste dit dans l'avant-propos de ses *Caractères* : « J'ai admiré souvent et je ne cesserai d'admirer pourquoi toute la Grèce étant placée sous un même ciel, et les Grecs nourris et élevés de la même manière, il se trouve néanmoins si peu de ressemblance

(1) Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται (*Callimach.*, Hym. in Jov., v. 8).
(2) *Plutarch.*, Philop. 13; Lysand., 20; P. Aemil., 23.
(3) *Polyb.*, VIII, 21, 5.
(4) Ἀναπαριάζειν. *Ephor. fragm.*, n° 107.
(5) *Polyb.*, VI, 56. 13, sq.

entre eux. » L'explication de ce problème, qui paraissait insoluble au disciple d'Aristote, est facile pour l'historien moderne. Dans le territoire resserré de la Grèce, occupé par une seule race, le mouvement des personnes était moins considérable qu'il ne l'est aujourd'hui entre les grands continents : comment des mœurs générales auraient-elles pu se former? L'expatriation était défendue à Sparte et dans d'autres républiques (1). Enchaîné au sol où il avait vu le jour, le citoyen était absorbé tout entier par sa patrie; il avait pour les autres Grecs des sentiments hostiles, parce qu'il les connaissait seulement par le mal qu'il en éprouvait, soit pendant la guerre, soit par la domination que les puissants exerçaient sur les faibles. La coexistence seule, sur un territoire peu étendu, d'un grand nombre de petites républiques était une source féconde de mauvaises passions. Leurs relations ressemblaient aux rapports des habitants des petites villes; l'orgueil, la vanité, la jalousie donnaient naissance à des dissensions, à des haines mortelles. La plus innocente expression de ces antipathies était celle qui se produisait sur le théâtre d'Athènes. A Paris les Anglais, et à Londres les Français, ont le privilége d'égayer le parterre par la caricature des nationalités rivales. Il en était de même à Athènes des Béotiens, dont la lourdeur d'esprit et la gloutonnerie passèrent en proverbe. Les poëtes comiques, organes des préjugés nationaux, se plaisaient à opposer les citoyens d'Athènes, nés orateurs et politiques, aux habitants de la Béotie que leur naturel pesant portait au travail et aux exercices du corps, et dont l'unique jouissance était de manger : les jours et les nuits, disait-on, se passaient dans ces grossiers plaisirs, leur bonheur suprême étant d'avoir le ventre plein : tout leur être se concentrait dans leur estomac (2). Le grand poëte thébain protesta contre l'ignominie dont on couvrait les *pourceaux béotiens* (3). Lui-même donna l'exemple de la plus haute impartialité, en appelant la cité d'Athènes, qui déversait le ridicule sur sa patrie, « l'ornement et le rempart de la Grèce. » Mais les Thé-

(1) Par exemple, à Argos (*Ovid.*, Metam., XV, 29).
(2) *Eubul.*, ap. *Athen.*, X, 11.
(3) *Pindar.*, Olymp., VI, 147, sqq.

bains ne partageaient pas les sentiments élevés de Pindare : ils le condamnèrent à une amende pour avoir loué les Athéniens. Athènes reconnaissante rendit au poëte le double de la somme, lui érigea une statue d'airain et le déclara l'hôte de la république (1).

Il y avait entre les populations grecques une cause d'opposition plus grave, qui se manifestait et dans les rapports politiques et dans les relations privées. La rivalité des Doriens et des Ioniens divisa la Grèce entière en deux camps. Sparte voyait dans la démocratie athénienne un ennemi de ses principes tout ensemble et de sa domination. Le rôle glorieux que les Athéniens jouèrent dans les guerres médiques remplit les Spartiates de crainte; ils employèrent la ruse et la violence pour s'opposer à la grandeur de leurs rivaux. Quand après la défaite des Barbares, les Athéniens voulurent relever leurs fortifications, les Spartiates leur envoyèrent des députés pour les détourner de ce dessein; ils couvrirent leurs défiances du prétexte que les Barbares, s'ils faisaient une nouvelle invasion, se serviraient des places fortes contre les Grecs. La politique d'Athènes était alors dirigée par un homme qui l'emportait sur les Spartiates par la finesse d'esprit autant que par l'audace. On connaît l'ambassade et les ruses de Thémistocle (2). Honteux de s'être laissé tromper, les Lacédémoniens terminèrent cette comédie politique en déclarant, que leur intention n'avait pas été d'intimer une défense aux Athéniens, mais de leur donner un conseil dans l'intérêt commun de la Grèce (3).

(1) *Aeschin.*, Epist. IV. — *Isocrat.*, de permutat., § 166.

(2) Thémistocle se fit envoyer en ambassade à Sparte ; après son départ, citoyens, femmes, enfants prirent part aux travaux. Arrivé à Lacédémone, il ne se pressa pas de se rendre à l'assemblée : il attendait ses collègues, disait-il, et ceux-ci ne devaient partir que lorsque le mur serait assez haut pour être en état de défense. Cependant on annonçait de toutes parts aux Spartiates que les murailles d'Athènes s'élevaient comme par enchantement. Thémistocle protesta, priant les Lacédémoniens de ne pas ajouter foi à ces vains bruits, les engageant à envoyer plutôt des députés, hommes probes, qui rendraient compte de ce qu'ils auraient vu. Les Spartiates se laissèrent prendre au piége ; leurs ambassadeurs furent retenus comme otages. Alors Thémistocle déclara ouvertement qu'Athènes était murée et prête à se défendre contre ceux qui voudraient lui imposer des ordres (*Thucyd.*, I, 90-92. — *Diodor.*, XI, 39-43).

(3) D'après *Diodore* (XI, 39), les Spartiates ne se seraient pas bornés à des conseils, ils auraient ordonné aux ouvriers de cesser immédiatement les travaux.

Les Athéniens montrèrent plus de générosité dans leurs rapports avec les Lacédémoniens. Un tremblement de terre ayant renversé Sparte, les Ilotes s'insurgèrent et les Messéniens se joignirent à eux. Les Spartiates paraissaient devoir succomber sous tant de malheurs; ils demandèrent du secours à Athènes. Il y eut des Athéniens qui dirent qu'il fallait laisser Sparte ensevelie sous ses ruines. Mais Cimon décida le peuple à lui venir en aide : « Ne laissons pas, dit-il, la Grèce devenir boiteuse » (1). La cité de Minerve ne fut pas toujours aussi magnanime envers ses ennemis; elle aussi avait ses haines profondes qui la poussèrent aux mesures les plus violentes. Une longue rivalité divisa Athènes et Mégare. Les deux républiques se disputèrent avec acharnement la possession de Salamine. Cette lutte produisit une animosité implacable; seuls de tous les Grecs, les Mégariens furent exclus de tous les ports athéniens. Dans les contestations qui précédèrent la guerre du Péloponèse, un envoyé d'Athènes étant venu à mourir pendant sa mission, les Athéniens attribuèrent sa mort aux Mégariens, bien que ceux-ci protestassent avec énergie contre cette inculpation. Le décret porté pour venger cette violation du droit des gens est une image des passions furieuses qui agitaient les cités grecques. On décréta « qu'il y aurait désormais entre Athènes et Mégare haine inconciliable, haine sans trêve; que tout Mégarien qui mettrait le pied sur le sol attique serait puni de mort; que les généraux, quand ils prononceraient le serment exigé par les lois, jureraient de faire pendant l'année de leur commandement deux incursions dans la Mégaride » (2).

Hérodote raconte longuement l'origine de l'animosité qui régnait entre les Éginètes et les Athéniens (3); la tradition populaire atteste plutôt le fait de l'hostilité, qu'elle n'en explique la cause. Avant l'invasion médique Égine avait une marine plus puissante qu'Athènes; la jalousie, née du voisinage, fut nourrie par des guerres continuelles. Les Éginètes n'offraient dans leurs temples aucune chose qui vînt de l'Attique. Tout Athénien qui abordait à Égine,

(1) *Plutarch.*, Cimon., 16.
(2) *Plutarch.*, Pericl., 30. — *Thucyd.*, I, 67, 139.
(3) *Herod.*, V, 88.

était mis à mort; on fut sur le point d'appliquer cette loi à Platon; si on lui fit grâce, ce fut pour honorer le philosophe[1]. Ainsi les Grecs méconnaissaient dans leurs relations les liens du sang qui les unissaient; quand leurs passions étaient excitées, ils se traitaient avec une barbarie qu'ils ne témoignèrent jamais aux Barbares. C'était l'inévitable résultat de la division de la Grèce en une foule de petites cités rivales.

§ II. *Relations des Grecs avec l'étranger.*

Les Grecs devaient les premiers germes de leur civilisation à l'Orient. Même en ne tenant aucun compte des colonies qui d'après la tradition seraient venues de l'Égypte et de l'Asie, il est certain que dans les temps primitifs il y eut des relations entre les Grecs et les Phéniciens : *Homère* nous montre ces hardis navigateurs apportant leurs marchandises en Grèce et joignant la piraterie au commerce[2]. Dans les temps historiques il n'y eut plus de liens entre les deux peuples. Rien ne prouve mieux combien l'esprit des anciens était exclusif et porté à se développer dans une sphère à part. Nous avons dit ailleurs comment des pirates grecs furent les agents des premières communications commerciales entre la Grèce et l'Égypte : les colonies de l'Asie Mineure, plus avancées que la mère patrie, profitèrent de ces rapports pour s'établir à demeure dans la vallée du Nil, qui était restée si longtemps fermée aux étrangers. Des liaisons particulières entre les Pharaons et les tyrans de la Grèce favorisèrent le commerce international; telle fut l'hospitalité qui existait entre Amasis et Polycrate de Samos, cet homme trop heureux à l'amitié duquel le roi égyptien renonça, craignant de devoir partager les malheurs qui lui paraissaient inévitables après tant de prospérités[3]. La mystérieuse Égypte jouissait d'une

(1) *Diogen. Laert.*, III, 20.
(2) Voyez le Tome I de mes *Études*.
(3) *Herod.*, III, 39-43.

grande réputation de sagesse chez les Grecs. Des Éléens consultèrent ses prêtres sur la célébration des jeux olympiques; les philosophes et les législateurs de la Grèce allèrent s'initier dans les sanctuaires égyptiens à la science sacerdotale; mais il n'y eut de relations politiques entre les deux pays qu'après l'invasion des Perses. C'est avec les conquérants de l'Asie que les Grecs étaient destinés à entrer en rapport pour répandre, jusque dans le lointain Orient, la civilisation, gloire de la race hellénique.

Les premières relations de la Grèce continentale avec les Barbares datent de l'époque des tyrans. Ces usurpateurs brisèrent l'isolement dans lequel vivaient les populations grecques : la solidarité d'intérêts les lia avec les tyrans de Milet et de Samos, et par leur intermédiaire il s'établit des communications avec les Lydiens et avec les Mèdes. Périandre de Corinthe entretenait des liaisons d'amitié avec le Lydien Halyattès. Les Pisistratides cherchèrent un appui auprès du Grand Roi (1). Avant les guerres des Perses, l'opposition profonde qui sépara plus tard les Grecs et les Barbares n'existait pas encore. Le premier peuple d'Asie avec lequel les colonies grecques vinrent en collision, avait beaucoup de rapport avec la race hellénique. De conquérant, Crésus devint l'ami des Hellènes. C'était l'époque du premier épanouissement du génie philosophique de la Grèce : Crésus invita à sa cour ceux que l'histoire a honorés du nom de sages. Après avoir soumis l'Asie Mineure, le roi lydien songeait à poursuivre ses conquêtes et à attaquer les îles. L'un des sept sages le détourna de ce projet (2). Bias ne fut pas le seul philosophe qui donna des leçons de modération au roi asiatique; Solon lui apprit que le bonheur ne consiste pas dans la puissance ni dans les richesses; mais Crésus n'apprécia la sagesse de ses discours que lorsqu'il était prêt à périr sur le bûcher. C'est lui qui apprit au roi des Perses le nom du peuple grec, déjà illustre en Orient par ses sages et ses législateurs. La renommée de la nouvelle invasion de Barbares avait aussi pénétré en Grèce, et y avait éveillé des craintes vagues

(1) *Müller*, Die Dorier, T. I, p. 168.

(2) Bias suivant les uns, Pittacus selon d'autres (*Herod.*, I, 27).

sur le sort de ses colonies et de la Grèce elle-même. Le roi lydien consulta les oracles sur le danger qui le menaçait. Il reçut le conseil de contracter alliance avec ceux des états helléniques qu'il aurait reconnus pour les plus puissants. Crésus rechercha avec soin quels étaient ces peuples. Les Lacédémoniens et les Athéniens tenaient le premier rang; mais Athènes était affaiblie par les dissensions intérieures qui précédèrent l'enfantement de sa liberté. Sparte au contraire, sortie victorieuse de la lutte qu'elle avait soutenue avec ses rivaux, était puissance dominante dans le Péloponèse. Crésus envoya des ambassadeurs à Sparte avec des présents, pour prier les Lacédémoniens de s'allier avec lui. Ils parlèrent en ces termes : « Crésus, roi des Lydiens et de plusieurs autres nations, nous a envoyés ici et vous dit : O Lacédémoniens, le dieu de Delphes m'ayant prescrit de contracter alliance avec les Grecs, je m'adresse à vous, conformément à l'oracle, parce que j'apprends que vous êtes le premier peuple de la Grèce, et je désire être votre ami et allié, sans fraude ni tromperie. » Les Spartiates, fiers de la préférence que les Lydiens leur donnaient sur tous les Grecs, firent avec eux un traité d'amitié. Après les premières victoires des Perses, Crésus somma ses alliés par des hérauts de se rendre à Sardes le cinquième mois. Mais les Perses inondaient l'Asie avec la rapidité d'un torrent; Crésus fut bientôt assiégé dans sa capitale. De nouveaux envoyés allèrent demander le plus prompt secours à Sparte. Déjà les troupes étaient prêtes et les vaisseaux équipés, lorsqu'un autre courrier apporta la nouvelle de la prise de Sardes et de la captivité de Crésus (1).

Frappés de terreur, les Grecs d'Asie envoyèrent des ambassadeurs à Cyrus pour le prier de les recevoir au nombre de ses sujets, sous les mêmes conditions qu'ils l'avaient été de Crésus. Le conquérant, qui avait vainement sollicité les Grecs d'abandonner le parti des Lydiens, refusa d'accepter leur soumission après la victoire. A leur tour, les Ioniens demandèrent du secours à Sparte. Les Lacédémoniens ne voulurent pas s'engager dans une guerre lointaine; ils intervinrent néanmoins en faveur de leurs compa-

(1) *Herod.*, I, 53, 56, 59, 65, 68, 69, 77, 81, 83.

triotes auprès de Cyrus. Mais ils n'avaient aucune idée de la puissance du Grand Roi. Habitués à voir les petits tyrans du Péloponèse obéir à leurs ordres, ils crurent que leurs paroles auraient la même autorité auprès du conquérant barbare. Des députés spartiates vinrent dire à Cyrus, « qu'il ne fît aucun tort à une ville hellénique, que Sparte ne le souffrirait pas. » Cyrus demanda aux Ioniens présents quelles étaient les forces de Lacédémone, pour oser lui faire de pareilles défenses. Sur leur réponse, il parla ainsi au héraut spartiate : « Je n'ai jamais redouté cette espèce de gens qui ont au milieu de leurs villes une place où ils s'assemblent pour se tromper les uns les autres par des serments réciproques. Si les dieux me conservent, ils auront plus sujet de s'entretenir de leurs malheurs que de ceux des Ioniens »(1). Les Grecs d'Asie, toujours divisés, furent facilement vaincus. Ils firent ensuite une héroïque tentative pour secouer le joug. Les colons comptaient sur le secours de la mère patrie. L'un des chefs de l'insurrection, Aristagoras, se présenta chez Cléomène, roi de Sparte. Il essaya d'enflammer sa cupidité, en lui disant combien les peuples de l'Orient étaient riches; il lui montra sur une carte géographique qu'il tenait à la main la ville de Suse, résidence du Grand Roi : « Si vous prenez cette ville, s'écria-t-il, vous pourrez en confiance le disputer en richesses à Jupiter même. » Cléomène demanda à Aristagoras, combien il y avait de journées de la mer ionienne à la résidence du roi. Le tyran répondit qu'il y avait trois mois de chemin : « Mon ami, lui dit le roi, en proposant aux Lacédémoniens une marche de trois mois par delà la mer, vous leur tenez un langage désagréable. Sortez de Sparte avant le coucher du soleil » (2). Aristagoras trouva un meilleur accueil chez les Athéniens. *Hérodote* déplore leur intervention dans l'insurrection ionienne, parce qu'elle fut la cause des guerres médiques (3). Ce fut

(1) *Herod.*, I, 141, 153.

(2) *Herod.*, V, 49, sq.

(3) Aux regrets de l'historien grec, nous opposerons le jugement de la postérité. Si Aristagoras trouva un meilleur accueil à Athènes qu'à Sparte, dit *Niebuhr* (Vorträge über alte Geschichte, T. I. p. 379), ce n'est pas parce qu'il était

plutôt l'occasion; la lutte entre les Perses et les Grecs était inévitable. Loin de condamner la conduite des Athéniens, nous l'admirons; les hommes sont solidaires, la cause de la liberté est celle de tous les peuples libres. Que la cité de Minerve soit saccagée par les Barbares, que ses habitants errent sans patrie, qu'importe? Athènes se relevera glorieuse de ses cendres; elle prendra en main la direction des intérêts de la Grèce, elle dominera dans la philosophie et les arts, comme dans les armes, et son nom brillera parmi les plus grands qui honorent l'humanité.

CHAPITRE IV.

L'ESCLAVAGE (1).

« Voyez cette Grèce si polie, on n'y parlait que d'indépendance et ses campagnes regorgeaient d'esclaves, on enchaînait des nations entières à la statue de la liberté. » Il y a une triste vérité dans ces paroles de *Lamennais* (2). On est effrayé de voir combien d'hommes ont dû gémir dans la servitude, pour que quelques milliers de citoyens pussent vivre libres et développer cette brillante civilisation qui a tant d'attrait pour nous. A celui qui voudrait mettre les Grecs au-dessus des peuples modernes, on répondra victorieusement par le chiffre des esclaves. A Sparte, il y avait 36,000 citoyens,

plus facile de tromper 30,000 Athéniens que quelques Spartiates, ce n'est pas parce qu'il y a plus de sagesse dans les aristocraties que dans les démocraties; mais parce que dans une assemblée populaire un appel à de nobles sentiments trouve plus d'écho qu'auprès d'une oligarchie.

(1) *Brouwer*, Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs, T. I, p. 248-271.

(2) Essai sur l'indifférence, ch. X.

244,000 ilotes et 120,000 périoeques, dont la condition ne différait guère de celle des esclaves. Un dénombrement fait à Athènes sous l'archontat de Démétrius de Phalère donna pour résultat 21,000 citoyens, 10,000 métèques, et 40,000 esclaves. Si les documents conservés par *Athénée* sont exacts, le nombre des esclaves était encore plus considérable dans d'autres républiques : d'après lui, il y avait 460,000 esclaves à Corinthe et 470,000 à Égine (1). Un savant académicien demande comment tant d'êtres humains pouvaient vivre sur le terrain montagneux et stérile d'une île qui n'a pas plus de quatre lieues carrées de surface (2) ; il oublie qu'il s'agit d'esclaves, et qu'à ces êtres infortunés on mesure tout juste l'air et la nourriture strictement nécessaires pour les empêcher de mourir.

L'origine de l'esclavage se confond avec l'origine de la Grèce. Il existait dans l'âge héroïque (3) ; cependant on ne voit pas encore de trace d'un commerce réglé d'esclaves dans les poëmes d'Homère. Les habitants de Chios furent les premiers, dit-on, qui achetèrent des êtres humains pour les revendre. *Athénée*, qui rapporte le fait, ajoute que les dieux punirent cet attentat par la plus horrible des guerres, celle des maîtres et des esclaves : il ne tenait qu'à eux, dit-il, d'employer des hommes libres en leur payant un salaire(4). Nous acceptons le blâme de l'écrivain grec comme une protestation de la conscience humaine contre le trafic impie de la liberté ; mais ce n'est pas contre les habitants de Chios qu'il aurait dû s'élever, c'est contre l'antiquité tout entière. Le commerce d'esclaves est une conséquence inévitable du principe de l'esclavage. Dans les temps héroïques, la guerre et la piraterie suffisaient pour fournir la Grèce d'esclaves. L'usage des rançons diminua leur nombre, et leur utilité augmentant avec les progrès de la civilisation matérielle, la nécessité fit rechercher une nouvelle source d'esclavage. On la trouva dans les pays barbares, où au milieu de la pauvreté

(1) *Athen.*, Deipnos., VI, 103.

(2) *Letronne*, Mémoire sur la population de l'Attique (*Mémoires de l'Institut*, T. VI, p. 176).

(3) *Odyss.*, VII, 8 ; XV, 452 ; XXIV, 211.

(4) *Athen.*, VI, 68, 91.

se développaient des générations nombreuses et fortes. Nous avons donné ailleurs des détails sur cet affreux trafic, dont les Phéniciens étaient les principaux agents [1]; nous avons dit que malgré tout ce qu'il a de criminel, il exerça une immense action sur les relations des peuples. On peut donc dire sans paradoxe comme sans sacrilége, qu'un commerce fondé sur la violation de la nature humaine, eut pour résultat de préparer la future unité du genre humain. Spectacle triste tout ensemble et consolant! Pendant de longs siècles, la dignité de l'homme est ravalée au point qu'on le met sur la même ligne que les choses : cependant Dieu fait tourner ce mal des maux à l'avantage de l'humanité! Certes, on ne dira pas que les marchands de chair humaine aient eu pour but d'activer les relations des peuples et d'avancer le jour où ils se traiteront en frères. Admirons les desseins de la Providence, sans pour cela justifier ni excuser les crimes des hommes. La circonstance que la grande majorité des esclaves était d'origine étrangère, si elle mêla les nations, eut aussi une conséquence malheureuse, en imprimant à la servitude le caractère d'une différence de race : le Grec était libre par naissance et le Barbare né pour servir. Ainsi le monde se partagea en deux parts : d'un côté un petit nombre de maîtres, les Hellènes; de l'autre côté, l'immense majorité du genre humain, les Barbares, les esclaves. Funeste division qui rappelle les castes orientales et qui empêcha les Grecs d'avoir conscience de l'unité et de la fraternité des hommes!

La Grèce méconnait la nature humaine. Suivra-t-elle cette fausse voie jusqu'au bout? L'instinct de la fraternité inné à l'homme, l'emporta sur la rigueur du droit. Le traitement des esclaves s'améliora; il y eut même quelques réclamations en faveur de l'égalité. Constatons ce progrès; quelque peu considérable qu'il paraisse, il témoigne en faveur de la perfectibilité de nos sentiments et de nos idées. L'histoire ne peut pas nous offrir de plus grand enseignement. Il y a des esprits chagrins ou prévenus qui voudraient réduire le progrès aux éléments matériels de la civilisation. Heureusement les faits donnent un perpétuel démenti à leurs désolantes

(1) Voyez le Tome I de mes *Études*.

doctrines. L'antiquité n'a pas vu disparaître l'esclavage, elle croyait même qu'il serait éternel, comme elle croyait du reste à l'éternité de tous les maux qui affligent l'humanité. Cependant que l'on compare le sort des esclaves, tel que les poëmes d'Homère le dépeignent, avec celui des temps historiques, et l'on se convaincra que l'humanité a marché. Chose remarquable! D'ordinaire c'est le fait qui arrête l'essor du droit. Ici le fait devance le droit, en ce sens que le droit strict faisait de l'esclave une machine, tandis qu'en réalité il était traité comme un homme.

Dans les siècles héroïques, la puissance du maître était absolue; il pouvait mutiler, tuer son esclave; les lois ni les mœurs ne mettaient aucune limite à sa vengeance. Nous laissons la parole à Homère: « La belle Mélantho, oubliant les bienfaits de Pénélope, s'était éprise d'amour pour un des prétendants. Elle accabla d'injures Ulysse qui se présenta sous la figure d'un mendiant. Le héros courroucé lui répondit : « Impudente, je vais à l'instant rapporter à Télémaque les paroles que tu viens de proférer, pour qu'arrivant en ces lieux il mette ton corps en lambeaux » (1). Le jour de la vengeance arriva : « Qu'elles ne périssent pas d'une mort honorable, s'écria Télémaque, ces esclaves qui ont versé l'opprobre sur ma tête, sur la tête de ma mère, et ont reposé dans les bras des prétendants. » Il dit, puis il lie le câble d'un navire à une haute colonne, et attache l'autre extrémité au sommet de la tour, afin que les pieds des esclaves ne puissent toucher à la terre. Toutes sont suspendues les unes à côté des autres pour qu'elles meurent honteusement. Elles agitent quelques instants les pieds, mais bientôt elles cessent de respirer et de vivre. » Un supplice plus cruel attendait Mélanthius qui avait osé combattre son maître : « Les pasteurs le font descendre dans la cour; là ils lui tranchent le nez et les oreilles, lui arrachent les marques de la virilité, et les jettent palpitantes aux chiens; puis dans leur colère, ils lui coupent aussi les pieds et les mains » (2).

Le droit du maître sur la vie de l'esclave ne résista pas à l'action

(1) *Odyss.*, XVIII, 337-339.
(2) *Odyss.*, XXII, 462-477. — Cf. *Iliad.*, XXI, 441-455.

du sentiment d'humanité qu'on retrouve toujours chez les Grecs au milieu des préjugés et des habitudes d'un âge de violence. On mit la vie de l'esclave comme celle de l'homme libre sous la protection de la justice (1). Mais là s'arrêta l'égalité. L'orgueil de l'homme libre éleva entre lui et l'esclave toutes les barrières imaginables. Il n'avait pas les mêmes noms, pas les mêmes habillements, pas les mêmes dieux. L'inégalité subsistait après la mort : Charon refusait de recevoir l'esclave dans sa barque avec le maître. La distinction se faisait sentir jusque dans les relations où la commisération naturelle à l'homme aurait dû admettre l'égalité : de même que nous avons des médecins pour nos animaux, les Grecs avaient des praticiens à part pour leurs esclaves. De fait les esclaves étaient soumis au pouvoir arbitraire d'un maître qui était pour eux « la loi, la règle du juste et de l'injuste » (2).

Il y eut cependant des législateurs qui se préoccupèrent du sort des esclaves. *Démosthène* cite avec orgueil la loi athénienne qui punit l'insulte faite à l'esclave : « Au nom des dieux, s'écrie-t-il, je vous le demande : si quelqu'un portait cette loi chez les Barbares, s'il leur disait : il est des Hellènes si doux, si humains que, malgré tous vos torts à leur égard, malgré la haine instinctive qu'ils vous portent, ils ne permettent pas même d'outrager ceux des Barbares qu'ils ont achetés pour en faire leurs esclaves ; si, dis-je, les Barbares entendaient et comprenaient ce langage, pensez-vous qu'ils ne vous donneraient pas à tous, par une décision commune, le droit d'hospitalité? » (3) Nous doutons que les Barbares se fussent montrés reconnaissants des sentiments que les Grecs avaient pour eux. Singulière humanité qui voit un esclave dans tout Barbare, et qui s'enorgueillit ensuite de ce que la nature humaine ainsi faussée, dégradée, n'est pas entièrement foulée aux pieds ! Voilà ce que la conscience moderne répondrait à Démosthène; mais du point de vue de l'antiquité, le magnifique éloge qu'il fait du peuple athénien est mérité.

(1) *Wachsmuth*, Hellenische Alterthumskunde, T. II, p. 425. — *Hermann*, Griechische Staatsalterthümer, § 114, n° 7.

(2) *Menander*, fragm. 56.

(3) *Demosth.*, c. Mid., § 49, 50, p. 530. — Cf. *Athen.*, VI, 92.

L'intervention du législateur en faveur d'êtres d'une nature inférieure est si étrange dans les idées anciennes, que peut-être on ne lui fait pas injure en lui supposant d'autres motifs encore que des sentiments d'humanité. A la même tribune d'Athènes, un autre orateur, en citant une loi qui punit la violence commise sur un esclave, ajoute cette réflexion : « Ce n'est pas que le législateur s'intéresse à l'esclave; mais pour mieux nous accoutumer au respect des personnes libres, il étend ce respect là même où cesse la liberté » (1). Mais ne scrutons pas avec trop de rigueur les motifs qui inspirèrent les Athéniens; applaudissons plutôt à leurs décrets, et voyons-y le premier germe de l'humanité, qui s'est développée avec tant d'éclat chez les peuples modernes.

Les Athéniens aimaient à représenter Thésée comme le protecteur des opprimés; ils voulurent que, même après sa mort, il ne cessât pas d'être un appui pour les malheureux : son tombeau était un lieu d'asile pour les esclaves (2). Le droit et la religion concoururent à relever leur condition. Chose inouïe dans la haute antiquité! l'esclave, victime d'une violence injuste, eut la faculté de porter plainte contre son maître (3). Les temples, fermés ailleurs aux esclaves, s'ouvraient pour eux à Athènes; ils pouvaient accompagner leurs maîtres dans les sanctuaires où se célébraient les mystères (4); on les admettait même à partager la joie de certaines fêtes (5). La sociabilité athénienne profita aux esclaves; le franc parler était en quelque sorte un privilége de tous ceux qui respiraient l'air de l'Attique : *Démosthène* dit que l'esclave était plus libre dans son langage à Athènes que le citoyen dans d'autres républiques (6). Cette liberté accordée à des esclaves révoltait les esprits imbus des préjugés aristocratiques de l'antiquité : *Xénophon* ne peut assez s'étonner de leur licence : il n'est pas permis de les

(1) *Aeschin.*, c. Timarch., 17, éd. Bekk.
(2) *Plutarch.*, Thes., 36. — Cf. *Petit.*, Leg. Attic., I, 1, 10.
(3) *Wallon,* Sur le droit d'asile en Attique (*Institut*, IIe sect., 1851, p. 134, ss.).
(4) *Petit.*, Leg. Attic., I, 1, 8. — *Lobeck*, Aglaoph., T. I, p. 118, ss.
(5) Les Dionysiaques. *Waschsmuth*, T. II, p. 580.
(6) *Demosth.*, Philipp., III, § 3, p. 111.

frapper, dit-il ; ils vous disputent le pas. L'égalité sociale était presque complète : vous ne pourriez, ajoute l'écrivain grec, distinguer par le maintien, par l'habillement, l'esclave du citoyen (1).

Le paganisme ne s'est-il pas préoccupé du sort des esclaves? On lui reproche de n'avoir rien fait pour l'abolition de la servitude. Il est certain que l'idée de l'unité humaine manquait au polythéisme : fondé sur la pluralité des dieux, il ne pouvait pas s'élever à la conception de la parenté des hommes. Le christianisme accomplit un immense progrès, en mettant l'unité divine à la place de la diversité païenne. Mais n'exagérons pas l'influence de la religion chrétienne aux dépens du paganisme. L'égalité évangélique est purement religieuse : Jésus-Christ ne songeait pas même à l'égalité civile. A vrai dire l'émancipation des classes serviles n'est pas une question religieuse, mais une question sociale ; aussi ne se fit-elle qu'après l'invasion des Barbares, sous l'influence de l'esprit germanique et des institutions féodales. Tout ce que l'on peut demander à la religion, c'est d'inspirer aux maîtres des sentiments d'humanité, et de prendre parti pour les esclaves maltraités. Le paganisme le fit. Il ouvrit ses asiles aux esclaves. Ceux qui se réfugiaient dans le temple des Paliques, en Sicile, étaient à l'abri des poursuites de leurs maîtres (2). Il y avait même des asiles qui affranchissaient l'esclave : quand il suspendait ses chaînes au bois sacré de Phlionte, il devenait libre (3). Parfois la religion intervenait dans les affranchissements. Les esclaves qu'on voulait émanciper étaient voués ou vendus à un dieu ; dès lors, ils étaient libres, leur liberté était même plus complète que celle des affranchis ordinaires (4). Le paganisme l'emporte ici sur le christianisme. Au moyen-âge l'on vit des hommes libres se donner à un saint, et devenir serfs de l'Église, tandis que les dieux païens libéraient de la servitude. Ceci ne surprendra que ceux qui ne connaissent pas le christianisme ; religion de l'au-

(1) *Xenoph.*, Resp. Ath., I, 10, 12.

(2) *Diodor.*, XI, 89.

(3) *Pausan.*, II, 13, 3. — *Maury*, Religions de la Grèce, T. II, p. 71.

(4) *Anecdota delphica*, éd. *Curtius*. — *Allgemeine Literaturzeitung*, 1841, nos 231, 232.

tre monde, il place l'égalité au ciel, et préfère dans ce monde-ci l'esclavage à la liberté. Le paganisme ne donna pas dans ce travers. Bien que le sentiment de l'égalité lui manquât comme à la philosophie, la religion se montra supérieure à la science, en conservant dans des fêtes de l'égalité la mémoire de l'âge d'or où il n'y avait pas d'esclaves. Nous trouvons déjà une pareille fête à Babylone. Pendant cinq jours les esclaves commandaient à leurs maîtres; l'un deux, habillé en roi, avait la direction suprême de la famille (1). Triste impuissance de l'esprit humain! Il sent vaguement que la servitude viole les lois de la nature, et il est incapable de s'élever à l'égalité. Ces fêtes passèrent de l'Asie en Grèce et en Italie (2). La religion, en considérant les esclaves comme capables de régner à la place de leurs maîtres, leur reconnaissait la personnalité humaine et ruinait le fondement de l'esclavage. C'était un germe qui devait se développer avec les progrès de la civilisation. La poésie, cet organe du beau et du bon, se fit l'interprète des sentiments nouveaux. On entendit sur le théâtre d'Athènes des réclamations en faveur de l'égalité (3).

Il se faisait encore en Grèce une protestation plus éloquente contre la servitude que celle de la religion et de la poésie. C'était le fait universel de l'esclavage qui avait subjugué la haute raison d'Aristote; cependant il y avait quelques peuplades grecques, les Phocidiens et les Locriens d'Italie, chez lesquelles l'esclavage n'existait pas (4). Mais chose singulière et qui prouve combien l'esclavage était lié intimement à l'ordre social de l'antiquité, ce fait passa inaperçu; la postérité l'a recueilli, comme un témoignage de l'égalité humaine existant jusque dans le sein du régime de l'inégalité.

(1) *Athen.*, XIV, 44.

(2) On les trouve dans l'île de Crète, à Trézène (*Athen.*, ib.), chez les Athéniens et même à Sparte (*Hermann*, T. II, § 43, note 10).

(3) Voyez plus bas, livre VII, ch. 3, § 5, 6.

(4) *Athen.*, VI, 86.

LIVRE QUATRIÈME.

LES HÉGÉMONIES.

CHAPITRE I.

SPARTE. — PREMIÈRE HÉGÉMONIE DE SPARTE.

§ I. *Considérations générales sur Sparte et son droit de guerre.*

Sparte a joui d'une fortune singulière. Dans l'antiquité, Lycurgue fut vénéré à l'égal des dieux ; la république qu'il organisa était regardée comme une œuvre inimitable ; sa législation fit l'admiration des philosophes et des historiens (1). Platon, en traçant l'idéal d'un État, avait devant les yeux les institutions lacédémoniennes. La société de Pythagore avait également des ressemblances avec le type de la cité dorienne (2). A ces noms imposants viennent s'en joindre de plus secondaires, mais qui ont aussi leur autorité. Si Sparte, dit *Xénophon*, l'une des villes de la Grèce les moins peuplées, est cependant une des plus puissantes et des plus célèbres, il faut en rapporter la cause à la sagesse de Lycurgue (3). *Polybe* dit qu'il

(1) *Herod.*, I, 65, 66. — *Plutarch.*, Lycurg., 29, 31.
(2) *Müller*, Die Dorier, T. II, p. 181.
(3) *Xenoph.*, Resp. Laced., I. 1.

créa la meilleure forme de gouvernement [1]. Lorsqu'au dix-huitième siècle l'esprit de liberté commença à agiter la France, les publicistes présentèrent de nouveau la république de Lycurgue comme un modèle, tout en déclarant qu'il était impossible de s'élever au même degré de perfection. *Mably* proclama Lycurgue le plus grand des hommes : un Dieu, dit-il, dicta ses lois [2]. Cet enthousiasme pour les choses lacédémoniennes provoqua une violente réaction. Un esprit hardi et aujourd'hui trop déprécié, prit l'initiative de cette opposition. *De Pauw* demanda à quel titre les historiens prodiguaient l'éloge aux Spartiates, nation barbare, puisqu'ils ne cultivaient ni les arts ni les sciences : « Ils ne savaient, dit-il, qu'aiguiser des poignards et des javelots pour dépouiller tous ceux qui étaient plus faibles qu'eux; brigands vraiment insatiables, ils continuèrent ces déprédations pendant des siècles, sacrifiant la justice à leur intérêt, suppléant à la force par la perfidie » [3]. La réaction poursuivit son cours; un des historiens les plus judicieux de la France, *Volney* relégua les peuples grecs à la plus basse échelle de la société et appela les Spartiates *les Iroquois de l'ancien monde* [4].

L'impartialité historique de notre siècle sait se tenir en garde contre une admiration et une dépréciation également excessives des choses anciennes. Nous comprenons que l'antiquité, dont le génie était essentiellement aristocratique, ait vu un idéal dans la république de Sparte, type de l'égalité aristocratique, la seule que les anciens aient connue. D'autre part, la tendance démocratique des sociétés modernes explique le mépris que la société dorienne inspira aux penseurs qui voulaient étendre la liberté et l'égalité à tous les hommes. Grâce à la doctrine du progrès, il nous est permis de rendre justice au passé, tout en plaçant notre idéal dans

(1) *καλλίστη πολιτεία. Polyb.*, IV, 81, 12.

(2) *Mably*, De l'étude de l'histoire, IIIe partie, ch. 5; Entretiens de Phocion, II; Observations sur l'histoire de la Grèce, liv. IX.

(3) Recherches philosophiques sur les Grecs, IVe partie, sect. VII, § 1. Œuvres, T. VII, p. 213 et suiv.

(4) Leçons d'histoire, VIe séance.

l'avenir. La république que Platon considérait comme parfaite n'est à nos yeux qu'un premier germe de la grande cité qui doit comprendre l'humanité entière [1].

Lycurgue établit entre tous les membres de l'État, la communauté, la solidarité la plus parfaite; la cité et les citoyens ne faisaient qu'un, et dans cette cité régnaient l'égalité et la liberté. Nous avons dit à quel prix les conquérants doriens jouissaient de ces biens précieux. Il est impossible qu'une société ayant pour base l'esclavage ne porte pas la peine de ce crime contre l'humanité. La liberté et l'égalité sont aussi l'idéal des peuples modernes, mais le christianisme y a joint un troisième élément, la fraternité. L'antiquité ignorait ce sentiment et l'idée de l'unité humaine qui l'inspire; c'est pour ce motif qu'elle n'a pas pu donner à ses citoyens la véritable liberté, la véritable égalité. A Sparte, le citoyen absorbe l'homme : les droits individuels sont foulés aux pieds, la nature humaine n'est pas développée, mais torturée. Un grand poëte a bien apprécié ce sacrifice des droits de l'individu : tout, dit *Schiller* [2], peut être immolé à l'intérêt de l'État, sauf les droits sacrés de l'homme; l'État lui-même n'est qu'un moyen de les garantir. L'État n'est pas le but, mais le milieu dans lequel l'humanité doit remplir sa destinée, et cette mission n'est autre que le développement de toutes les facultés humaines, sous la loi du progrès. La cité de Lycurgue est-elle en harmonie avec ce vrai idéal?

La société est une condition essentielle pour que les hommes et les peuples développent les facultés dont le Créateur les a doués. Cette loi de l'humanité était méconnue à Sparte; Lycurgue rendit tout commerce avec l'étranger impossible en supprimant les moyens d'échange; il défendit la navigation à ses citoyens [3]. L'absence de tout commerce extérieur, loin d'être l'idéal des peuples, comme des philosophes chagrins l'ont cru, est une violation manifeste des desseins de Dieu. Le Créateur a pris soin de marquer dans son œuvre les lois qu'il lui impose. Aucune nation ne peut se suffire à

(1) Voyez plus haut, p. 69-72.

(2) Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon.

(3) *Plut. arch.*, Lycurg., c. 9. Instit. Lacon., 12.

elle-même, fût-ce pour les plus simples besoins de la vie; la force des choses ou la volonté de Dieu rend donc les communications des hommes nécessaires. Ce besoin est si irrésistible que malgré la monnaie de fer et la prohibition de la navigation, des relations commerciales s'établirent entre Sparte et l'étranger. Tout ce que les fiers citoyens purent faire, ce fut d'abandonnner le trafic aux périoeques.

Lycurgue défendit également aux citoyens de voyager; il craignait qu'ils ne rapportassent des autres pays des mœurs contraires aux siennes; dans le même esprit il chassa les étrangers de Sparte[1]. Le grand législateur avait conçu un idéal qu'il croyait ne pouvoir être dépassé. *Plutarque* compare le bonheur que Lycurgue éprouva, quand il vit sa cité marcher selon ses inspirations, à la joie vive que Dieu ressentit, d'après Platon, en voyant faire au monde ses premiers mouvements. Pour rendre ses lois immortelles et immuables, il se dévoua à une mort volontaire[2]. Le récit de l'écrivain grec exprime admirablement la pensée de ceux qui ont la prétention de porter des lois parfaites : si elles l'étaient réellement, qu'y aurait-il de mieux à faire que de les mettre à l'abri de toute modification? Mais cette conception est fausse. Elle suppose qu'un homme, révélateur ou législateur, a conscience de la vérité absolue et qu'il a la puissance de la réaliser. Or, Dieu seul connaît la vérité et lui seul la réalise. Les hommes, êtres imparfaits, ne comprendraient pas la vérité absolue, quand même elle leur serait communiquée : leur mission est de la chercher, sans qu'ils puissent jamais la connaître dans sa plénitude. Il y a un idéal d'organisation politique, comme il y a un idéal de religion, mais l'un et l'autre n'existent qu'en Dieu. Cependant si l'imperfection est la condition de l'homme, il est aussi perfectible; il a donc la puissance d'approcher de l'idéal et c'est pour lui un devoir. Qu'est-ce à dire? Les constitutions et les religions, tant vantées comme immuables, sont une violation des lois que Dieu a données au genre humain. Si cette prétendue immutabilité était possible, elle serait un

(1) *Plutarch.*, Lycurg., 27; Instit. lacon., 19.
(2) *Plutarch.*, Lycurg., 29.

germe de mort pour les peuples qui vivraient sous un régime aussi parfait : car immobiliser la vie, c'est la tuer.

Lycurgue voulut isoler sa cité modèle. Les théocraties toutes puissantes de l'Orient eurent le même but et elles échouèrent. Comment cet isolement aurait-il été possible dans le monde mobile de l'Occident? La guerre mit Sparte en rapport avec les autres peuples de la Grèce. *Plutarque* dit que Lycurgue n'entendait pas faire de Sparte un état conquérant; que, s'il fit des guerriers de ses citoyens, ce n'était pas pour les rendre injustes, mais pour les garantir de l'injustice (1). L'écrivain grec oublie que la constitution lacédémonienne avait une tendance vers la guerre, qui conduisait nécessairement à la conquête. *Aristote* trouve dans l'esprit exclusivement guerrier de Sparte le principe de sa décadence (2). *Platon*, bien que l'idée de la communauté réalisée à Sparte l'ait prévenu en faveur du législateur dorien, lui fait le même reproche; il adresse à un Spartiate ces paroles profondes : « Par votre institution, vous ressemblez moins à des citoyens qui habitent une ville qu'à des soldats campés sous une tente » (3). Le philosophe, en comparant Sparte à un camp, donne l'idée la plus juste de la société lacédémonienne : les vainqueurs étaient comme des sentinelles surveillant sans cesse les ilotes et les périoeques, qui étaient toujours prêts à profiter du malheur de leurs maîtres pour secouer un joug odieux. Pour assurer à 30,000 Spartiates la domination sur 244,000 ilotes et 120,000 périoeques, il fallait donner aux premiers une organisation essentiellement guerrière.

Tel est le but du système d'éducation que l'on attribue à Lycurgue. L'enfant bien constitué doit seul vivre, parce que seul il peut porter un jour les armes. Une lance est le premier objet avec lequel on familiarise ses regards; dès qu'il peut se mouvoir, on

(1) *Plutarch.*, Lycurg., 31; Comparat. Lycurg. et Num., c. 2.

(2) *Arist.*, Polit., VII, 13, 15 : « La guerre tant qu'elle dure, a fait le salut de pareils états; mais la victoire leur a été fatale : comme le fer, ils ont perdu leur trempe dès qu'ils ont eu la paix; et la faute en est au législateur qui n'a point appris la paix à sa cité » (Traduction de *Barthelemy Saint-Hilaire*).

(3) *Plat.*, De Legg., II, p. 666, E.

lui fait faire des exercices pour l'endurcir aux fatigues qui l'attendent. Les jeux des enfants sont des combats; quand ils grandissent, ces luttes deviennent souvent sanglantes; le courage poussé jusqu'à la férocité et la ruse sont les seules qualités que cette éducation développe (1). La poésie n'avait d'autre objet que d'inspirer l'ardeur des combats. Elle faisait, dit le biographe de Lycurgue, l'éloge et l'apothéose de ceux qui étaient morts pour Sparte, la censure de ceux qui avaient montré de la peur : c'était, suivant la convenance des âges, ou la promesse d'être un jour vertueux, ou le témoignage glorieux de l'être maintenant. *Plutarque* donne un exemple de cette poésie en action. Le chœur des vieillards entonnait le chant : « Nous avons été jadis jeunes et braves. » Le chœur des jeunes gens répondait : « Nous le sommes maintenant; approche, tu le verras bien! » Le troisième chœur, celui des enfants, disait à son tour : « Et nous un jour le serons et bien plus vaillants encore » (2). Enfin il n'y avait pas jusqu'à la religion, pacifique par essence, qui à Sparte ne prît un caractère guerrier. Les Spartiates mirent une lance entre les mains de tous les dieux et de toutes les déesses; ils ne concevaient les dieux que doués de la vertu par excellence, celle du courage (3).

Ainsi Sparte est un produit de la guerre et elle est organisée pour la guerre. Qu'importe après cela que Lycurgue ait eu des goûts pacifiques? La force des choses l'emporta sur les intentions du législateur. Dans l'antiquité la guerre était générale : les Spartiates pouvaient d'autant moins échapper à cette loi providentielle, que, nourris dans les exercices guerriers, la guerre était leur vie (4). Sous ce rapport la cité de Lycurgue était dans une condition exceptionnelle : les autres peuples de la Grèce vivaient à la vérité dans un état de guerre presque permanent; mais l'industrie, le commerce, l'agriculture n'étaient pas proscrits, tandis que le législateur lacédémonien ne laissait qu'une seule occupation à ses

(1) *Plutarch.*, Lycurg., 25, 26, 28. — *Xenoph.*, Resp. Laced., c. 1-4.
(2) *Plutarch.*, Lycurg., 21.
(3) *Plutarch.*, Instit. lac., 28.
(4) *Plutarch.*, Compar. Lycurg. et Num., c. 2. — *Diod.*, XV, 5.

citoyens, les armes. On a dit que les Spartiates devaient désirer la guerre, ne fût-ce que pour échapper à l'ennui de leur monotone existence (1). A vrai dire, la guerre était plus qu'une distraction pour eux, c'était un idéal. L'ingénieux historien des tribus doriennes remarque que, seuls parmi les Grecs, les Spartiates considéraient la guerre, non comme une source de profit, ni comme un instrument d'ambition ou de vengeance, mais comme un art, une représentation plastique où la force et l'agilité de la jeunesse se produisaient dans un bel accord (2). L'éloge, bien qu'exagéré, a quelque chose de fondé. Chez aucun peuple de l'antiquité la guerre n'a un caractère aussi poétique qu'à Sparte. C'est pour ainsi dire par une violence faite à la nature humaine que les hommes donnent et cherchent la mort; pour les Spartiates le jour du combat était un jour de fête. Avant la bataille, le roi sacrifiait aux Muses, comme s'il s'agissait d'une lutte dans laquelle le nombre et l'harmonie seuls seraient en jeu (3). L'on faisait aussi des sacrifices à l'Amour, lien de la fraternité qui liait les combattants et assurait la victoire (4). La discipline qui d'ordinaire augmente de rigueur pendant la guerre, se relâchait chez les Lacédémoniens; leurs exercices étaient plus doux, leur genre de vie moins dur dans les camps que dans les gymnases (5). Quand l'armée était rangée en bataille, le roi ordonnait aux soldats de mettre des couronnes sur la tête, et aux musiciens de jouer l'air de Castor; lui-même entonnait le chant de guerre, signal de la charge. Les guerriers avançaient en cadence, d'un pas grave et d'un air joyeux (6). A en croire ces témoignages, les Spartiates n'auraient pas connu la fureur des combats; leurs guerres, comme le dit leur panégyriste allemand, auraient été plutôt des duels (7).

(1) *Heeren*, Historische Werke, T. VII, p. 154.

(2) *Müller*, Die Dorier, T. II, p. 245.

(3) *Plutarch.*, Lycurg., 21; De cohib. ira, c. 10.

(4) *Athen.*, XIII, 12. — *Aelian.*, V. H., III, 9.

(5) *Plutarch.*, Lycurg., 22. — *Xenoph.*, Resp. Lac., XIII, 9. — *Herod.*, VII, 208, 209.

(6) *Plutarch.*, Lycurg., ib.; De cohibend. ira, c. 10.

(7) *Müller*, Die Dorier, T. II, p. 243.

L'esprit militaire est le beau côté de Sparte. Il s'alliait à une noble fierté : en condamnant toute pensée de lucre, les institutions de Lycurgue tendaient à élever l'âme du Spartiate au-dessus des intérêts vulgaires. Les Doriens, maîtres de la Laconie par droit de conquête, abandonnant aux vaincus la culture de la terre et l'exercice des arts mécaniques, voués exclusivement à la profession des armes, présentent quelque analogie avec la chevalerie du moyen-âge. Cependant il est permis de douter des sentiments d'humanité que *Plutarque* (1) prête à un peuple qui dans les rapports de la vie privée et dans les relations internationales a toujours montré un caractère dur et cruel. On peut, à plus juste titre encore, contester la politique pacifique qu'un historien moderne suppose aux Spartiates (2). Les anciens n'en jugeaient pas ainsi. *Isocrate* dit qu'ils étaient animés d'une ambition insatiable, qu'ils abusèrent de la force pour faire une guerre sans relâche à toutes les cités du Péloponèse, et les détruisirent toutes, à l'exception d'Argos (3). Le plus judicieux des historiens grecs, admirateur lui-même de la constitution lacédémonienne, leur reproche également la passion de dominer et une cupidité sans bornes (4). L'histoire confirme ces accusations. A peine Lycurgue a-t-il rétabli la paix dans la cité, que les Spartiates, ennuyés du repos, consultèrent l'oracle de Delphes sur la conquête de l'Arcadie. La Pythie répondit : « Tu me demandes l'Arcadie, ta demande est excessive; je te donne Tégée pour y danser et ses belles plaines pour les mesurer au cordeau. » Les Lacédémoniens, munis de chaînes, marchèrent contre les Tégéates, qu'ils regardaient déjà comme leurs esclaves, sur la foi de l'oracle; mais ils furent vaincus, et les captifs, chargés des fers qu'ils avaient apportés, furent forcés de travailler aux terres des Tégéates. Ainsi s'accomplit l'oracle (5).

(1) *Plutarch.*, Lyc., 22; *Apophtegm. lacon.*, Lyc., 31; Cleom., 18; Agesil., 33.

(2) *Müller*, Die Dorier, II, 15, 244. — Cf. *Schoemann*, Griech. Alterth., I, 288, ss.

(3) *Isocrat.*, Panath., § 188 : βλέπουσι γὰρ εἰς οὐδὲν ἄλλο πλὴν ὅπως πλεῖστα τῶν ἀλλοτρίων κατασχήσουσιν. — Cf. *ib.*, § 46.

(4) *Polyb.*, VI, 48, 8 : πρὸς τοὺς ἄλλους Ἕλληνας φιλοτιμοτάτους καὶ πλεονεκτικωτάτους καὶ φιλαρχοτάτους.

(5) *Herod.*, I, 66.

Le dieu de Delphes essaya en vain de réprimer l'ambition cupide des Spartiates. Se distinguèrent-ils du moins dans leurs guerres par une politique digne de leur grand législateur? Ici encore les prétentions de Sparte ne sont guère d'accord avec les faits. *Platon* dit que les Lacédémoniens ne faisaient jamais qu'une prière aux dieux, qu'ils leur demandaient l'honnête avec l'utile; et à en croire le philosophe, les dieux auraient écouté cette belle prière, en leur accordant presque toujours la victoire. Tel n'était pas l'avis de *Thucydide;* il les accuse de regarder plus ouvertement qu'aucun autre peuple l'agréable comme honnête et l'utile comme juste (1). Ces sentiments se développèrent avec leur puissance, et bientôt le droit international des Spartiates se résuma dans cette maxime célèbre, qu'*ils considéraient comme leur bien tous les champs où leurs javelots pouvaient atteindre* (2).

Nous ne ferons pas de cette politique l'objet d'une accusation contre la cité de Lycurgue; Athènes n'en avait pas d'autre et on la retrouve chez tous les peuples anciens. Mais la plus grande tache du caractère lacédémonien, c'est la duplicité. Les Athéniens se plaignaient que leurs rivaux pensaient d'une façon et parlaient d'une autre (3); un de leurs poëtes exprima en paroles brûlantes les reproches que la morale était en droit de faire à Sparte : « O de tous les mortels les plus odieux au genre humain, s'écrie *Euripide*, habitants de Sparte, conciliabule de perfidies, rois du mensonge, artisans de fraudes, pleins de pensées tortueuses, perverses et fallacieuses, votre prospérité dans la Grèce blesse la justice. Quel crime est inconnu parmi vous? N'êtes-vous pas avides de gains honteux? Ne vous surprend-on pas toujours à dire une chose et à en penser une autre? » (4) Nous tenons compte dans ces invectives des exagérations de la poésie et des haines nationales; mais le fond de la pensée n'en est pas moins l'expression des sentiments de la Grèce, et les faits prouvent que dès son origine Sparte ternit son caractère héroïque par des expédients coupables.

(1) *Plat.*, Alcib., II, 148, C., sqq. — *Thucyd.*, V, 105.
(2) *Cicer.*, De Rep., III, 9. — Voyez plus bas, livre IV, ch. 3.
(3) *Herod.*, IX, 53 (54).
(4) *Eurip.*, Androm., v. 446, sqq.

Un ancêtre de Lycurgue, le premier Proclide, est en quelque sorte le symbole du génie national. Soüs, assiégé par les Clitoriens dans un poste difficile et qui manquait d'eau, consentit à leur abandonner les terres conquises par les Spartiates, à condition qu'ils le laisseraient boire, lui et les siens, dans la fontaine voisine. Soüs descendit le dernier de toute l'armée à la fontaine et se rafraîchit simplement le visage, en prenant à témoin les ennemis qui étaient présents; il retint les terres sous prétexte que toute l'armée n'avait pas bu (1). Il est impossible que le sentiment moral des Lacédémoniens ait été faussé au point de croire ces ruses de guerre conformes à la justice; elles sont plutôt l'expression de la doctrine antique qui ne reconnaissait aucun devoir envers l'ennemi, parce qu'il n'existait aucun lien de droit entre les peuples. On reprochait un parjure à Cléomène; il répondit que les dieux et les hommes considéraient comme juste le mal fait à l'ennemi, par quelque moyen que ce fût (2). Il n'y avait pas même de lien d'humanité entre ennemis; tout ce que le vainqueur se permettait était juste. A Sparte plus que partout ailleurs, le manque de sentiments humains devait être un vice général. L'éducation, exclusivement guerrière, ne développait dans les enfants que le courage poussé jusqu'à la cruauté (3); le législateur avait banni de Sparte les arts et les lettres, dont un des plus beaux priviléges est d'adoucir les mœurs (4). De pareilles institutions devaient rendre le caractère des Lacédémoniens austère, dur, féroce même.

La perfidie et l'inhumanité se perpétuèrent à Sparte, comme tout ce qui tenait aux mœurs et aux lois. Ces défauts du caractère national se manifestèrent dans toutes ses guerres; ils aliénèrent les esprits des Grecs de la fière cité que ses vertus militaires appelaient à jouer le premier rôle dans les affaires de la Grèce. Sparte conquit à la vérité l'hégémonie, mais elle ne sut que vaincre et non

(1) *Plutarch.*, Lycurg., 2; Instit. lacon., 25.

(2) *Plutarch.*, Apophtegm. lacon., Cleomen., III.

(3) *Pausan.*, III, 14, 10.

(4) *Cicer.*, pro Archia, c. 3 : « Omnes artes quibus ætas puerilis ad humanitatem informari solet. »

conserver; la cité dorienne manquait de l'esprit cosmopolite qui fit de Rome la maîtresse du monde. Elle usa ses forces dans des hostilités stériles. Nous n'entrerons pas dans le détail de ces petites guerres. Une seule est devenue célèbre par le malheur des vaincus : la lutte de Sparte et de Messène nous offrira le tableau du droit de guerre des Spartiates et nous conduira à la première hégémonie qu'elle exerça dans le Péloponèse et dans les guerres médiques.

II. *Les guerres messéniennes* (1).

La première guerre contre les Messéniens est un témoignage irrécusable de l'esprit envahissant de la cité de Lycurgue. Déjà chez les anciens les prétextes dont les Spartiates se prévalurent, le meurtre de leur roi, l'outrage fait à de jeunes Lacédémoniennes, ont trouvé peu de créance ; *Polybe* en a fait justice en disant qu'ils convoitaient les riches campagnes de leurs voisins (2). Le serment par lequel ils s'engagèrent à ne pas déposer les armes avant d'avoir réuni à leur territoire les champs et les cités de la Messénie, atteste que le but de Sparte n'était pas de repousser une injure, mais d'ajouter à son territoire peu fertile l'un des plus beaux pays de la Grèce (3). Ils envahirent la Messénie sans aucune déclaration de guerre. Il y avait sur les limites des deux pays une ville située sur une colline élevée, entourée d'eau, une place facile à défendre; mais les habitants s'attendaient si peu à être attaqués, que les portes étaient ouvertes, et qu'il n'y avait pas un homme sous les armes; les Spartiates y entrèrent de la nuit et tuèrent tous les Messéniens qu'ils rencontrèrent, les uns dans leur lit, les autres dans les temples et au pied des autels; peu échappèrent au carnage. Tel était le traitement qui attendait les hommes libres; quant au territoire, les Spartiates n'usèrent pas du droit de guerre habituel; ils ne coupèrent pas les arbres, ils n'incendièrent pas les habitations :

(1) *Manso*, Sparta, IIe livre.
(2) *Polyb.*, VI, 49, 1. — Cf. *Pausan.*, IV, 5, 3.
(3) *Pausan.*, IV, 5, 8. — *Justin.*, III, 4.

c'est qu'ils considéraient déjà la Messénie comme un domaine de Sparte [1].

Cette première lutte de l'ambition contre l'indépendance nationale fut longue et acharnée; les vaincus ne demandaient pas grâce, parce que vainqueurs ils ne l'auraient pas accordée [2]. Après une guerre de vingt ans, les Messéniens succombèrent; les uns se réfugièrent chez les peuples voisins; ceux qui restèrent dans leurs anciennes demeures furent traités comme des ilotes. Les historiens parlent des Messéniens comme d'un troupeau d'esclaves, chargés de chaînes, battus de verges : « Les vieillards n'avaient plus rien à craindre de la mort, et les jeunes gens plus rien à espérer de la vie » [3]. Né pour la liberté, l'homme ne s'apprivoise pas avec la servitude, dit le bon *Rollin;* la plus douce l'irrite et le révolte : que fallait-il attendre d'un esclavage aussi dur que celui des Messéniens? Trente-neuf ans après la prise d'Ithôme, l'insurrection des vaincus commença la seconde guerre messénienne, illustrée par la figure héroïque d'Aristomène. La poésie a idéalisé ce personnage; même en l'acceptant tel que *Pausanias* le dépeint, cet idéal d'un guerrier dorien paraît encore bien affreux. D'après un antique usage, celui qui avait tué de sa main cent hommes dans un combat, offrait un sacrifice solennel à Jupiter. Aristomène fut célébré par les chants populaires, pour avoir offert trois fois l'horrible *hécatomphonie* [4]. Ce qui fait la véritable gloire du héros messénien, c'est d'avoir mis un courage indomptable au service de la liberté de sa nation. Les esclaves révoltés montrèrent qu'ils méritaient d'être libres; ils vainquirent leurs maîtres. Sparte eut recours alors à un moyen peu digne d'une cité guerrière; le roi des Arcadiens, corrompu par l'or lacédémonien, déserta les rangs de ses alliés au milieu d'un combat. Ira, la dernière retraite des vaincus, tomba également par trahison. Une grande partie des vaincus abandonnèrent le sol natal et cherchèrent une nouvelle patrie sur des côtes

(1) *Pausan.*, IV, 5, 9; IV, 7, 1.

(2) *Pausan.*, IV, 8, 7.

(3) « Servitutis verbera, plerumque et vincula, cæteraque captivitatis mala. » *Justin.*, III, 5. — *Barthélemy*, ch. 40, 2e élégie.

(4) *Pausan.*, IV, 19, 3.

lointaines; la condition de ceux qui restèrent, aggravée par l'insurrection, fut plus misérable que celle des ilotes, ces parias de la Grèce [1].

Les Messéniens plièrent sous le joug, mais ils n'oublièrent pas leur ancienne indépendance. Quand les ilotes, profitant du tremblement de terre qui mit Sparte en ruines, s'insurgèrent contre leurs oppresseurs, ils se joignirent à eux. Ce fut le signal de la troisième guerre messénienne. Un écrivain anglais a peint en sombres couleurs la haine des esclaves exaltée par des malheurs qui auraient fait tomber les armes des mains d'ennemis moins exaspérés, les ilotes et les Messéniens abandonnant leurs champs pour achever l'œuvre de destruction, la fureur des hommes plus impitoyable que les bouleversements de la nature physique [2]. Le courage des insurgés fut à la hauteur de leur soif de vengeance. Pour sauver leur cité, les Spartiates furent obligés de faire appel à leurs alliés, et même aux Athéniens leurs ennemis-nés. L'héroïque résistance d'Ithôme mérite d'être placée par l'histoire à côté des hauts faits de Platée et de Salamine. Ou la liberté cesserait-elle d'être une cause sacrée, parce qu'elle est revendiquée par des ilotes? Si l'antiquité aristocratique a flétri les révoltes des esclaves, c'est à la démocratie moderne à saluer en eux ses frères aînés.

La troisième guerre messénienne fut la dernière tentative des vaincus pour recouvrer leur indépendance. Grâce à l'intervention du dieu de Delphes, les défenseurs d'Ithôme obtinrent la faculté de quitter le Péloponèse; le vainqueur, humain malgré lui, les menaça de la mort, s'ils osaient reparaître dans leur patrie [3]. Quand Sparte à son tour trouva son tombeau à Leuctres, Épaminondas, pour la ruiner à jamais, rappela ses irréconciables ennemis. Dispersés en Italie, en Sicile, dans des contrées plus lointaines encore, les Messéniens accoururent tous à la voix de Thèbes; peut-être la haine héréditaire du nom spartiate, plus que le désir de revoir le sol natal, animait les proscrits [4]. La nouvelle Messène

(1) *Pausan.*, IV, 23, 1-3.
(2) *Bulwer*, Athens, IV, 3, 8.
(3) *Pausan.*, IV, 24, 7.
(4) *Pausan.*, IV, 26, 5; IV, 27, 9-11.

fut l'ennemie constante de Sparte. Alors même que vainqueurs et vaincus perdirent leur liberté, ils restèrent divisés : dans les guerres civiles qui ensanglantèrent la fin de la république romaine, les Messéniens prirent le parti d'Antoine, parce que les Lacédémoniens combattaient sous les drapeaux d'Octave (1).

Nous avons suivi sur les guerres messéniennes le récit de *Pausanias*. Le savant historien des tribus helléniques qualifie les traditions recueillies par l'écrivain grec de roman hostile à Sparte (2). Il est probable que les poésies auxquelles *Pausanias* a puisé, exaltaient les hauts faits des héros de la Messénie, et les poëtes qui consolaient les exilés devaient être peu favorables aux vainqueurs. Nous ne voulons pas prendre parti pour Messène contre Lacédémone ; peut-être les Messéniens auraient-ils été des conquérants aussi impitoyables que les Spartiates. Mais ces vieux chants n'en sont pas moins une peinture fidèle des mœurs de la Grèce dorienne ; Sparte y apparaît ce qu'elle a toujours été depuis, courageuse mais oppressive et souillant sa vertu guerrière par un mélange de perfidie et de corruption.

§ III. *Première hégémonie de Sparte.*

La lutte de Sparte et de Messène décida du sort du Péloponèse. Une seule cité aurait pu disputer la suprématie aux Spartiates, Argos, l'antique siége des Pélopides, qui dans les temps héroïques avait exercé une espèce d'hégémonie ; elle succomba. Sparte profita de son ascendant pour chasser les tyrans, organes de la démocratie et pour relever la puissance de l'aristocratie dorienne. *Plutarque* compare la cité de Lycurgue à Hercule ; le héros parcourut tout

(1) *Pausan.*, IV, 31, 1.

(2) *Müller*, Die Dorier, T. I, p. 141, ss. — *Manso* accorde plus de foi à Pausanias. Voyez sa dissertation : *Ist Pausanias in der Geschichte der messenischen Kriege glaubwürdig?* (Sparta, T. I, Beylage XVIII, p. 264-274). — L'historien anglais *Thirlwall* croit également que le fond des traditions recueillies par l'écrivain grec est historique (Geschichte Griechenlands, T. I, p. 365). — *Grote* (History of Greece, T. II, p. 567, ss) suit l'opinion de Müller.

l'univers pour châtier les scélérats; de même Sparte détruisit les pouvoirs injustes et les tyrannies qui opprimaient les villes. Son empire était si bien établi, qu'elle n'avait besoin que d'envoyer un ambassadeur; on obéissait à ses injonctions sans qu'elle remuât un bouclier (1). La cité de Lycurgue était reconnue comme la première de la Grèce, non-seulement par les Grecs du continent, mais même à l'étranger. Quand l'oracle conseilla à Crésus de faire alliance avec les états les plus puissants, le roi des Lydiens s'adressa aux Spartiates, comme au premier peuple de la Grèce(2). Pressés par Cyrus, les Grecs d'Asie demandèrent l'appui de Sparte, bien qu'ils fussent liés avec Athènes par la communauté d'origine; et lorsque Aristagoras songea à soulever l'Ionie, il rechercha l'alliance de Sparte avant de se présenter à Athènes (3). A en croire *Hérodote*, le renom de la puissance lacédémonienne aurait pénétré jusque chez les Barbares; les Scythes, voulant se venger de l'invasion de Darius, envoyèrent des ambassadeurs à Sparte pour contracter alliance avec les Lacédémoniens (4).

Devons-nous attribuer avec *Plutarque* l'influence de Sparte à la force de ses institutions et à sa justice? *Mably* l'a cru (5); il avoue que Sparte conserva par les moyens ordinaires de l'ambition l'empire que la sagesse lui avait acquis, mais il voit dans cette défaillance une marque de la faiblesse humaine : « Sans doute, dit-il, il ne peut y avoir de vertu pure parmi les hommes, puisque celle des Spartiates ne le fut pas. » Les faits sont loin de répondre à ce tableau idéal. La guerre contre Tégée entreprise par ennui, la conquête sanglante et injuste de la Messénie, les hostilités contre Argos, mêlées de perfidies et de cruautés, tel fut le piédestal de la puissance lacédémonienne. Ce n'est pas sa justice, c'est sa vertu guerrière qui fut l'instrument le plus efficace de sa grandeur. Jus-

(1) *Plutarch.*, Lycurg., 30.

(2) *Herod.*, I, 69 : ὁρέας γὰρ πολλάκιος προεστάναι τῆς Ἑλλάδος.

(3) *Herod.*, V, 49.

(4) *Herod.*, VI, 84.

(5) *Plutarch.*, Lycurg., 30. — *Mably*. Entretiens de Phocion, IV; Observations sur l'histoire de la Grèce, livre I.

qu'à la bataille de Leuctres, les Spartiates étaient considérés comme invincibles; les peuples grecs se croyaient sûrs de la victoire, quand ils avaient un général lacédémonien à leur tête [1]. Ce renom de valeur devait donner la prépondérance aux Spartiates dans un âge où la force était l'unique fondement de la puissance [2].

Cependant l'hégémonie de Sparte [3] était loin d'être aussi étendue qu'on serait porté à le croire d'après les récits de *Plutarque* et d'*Hérodote*. Elle n'embrassait pas même tout le Péloponèse [4]. Argos fut vaincue par les Spartiates, mais elle ne se soumit pas à ses lois. Mantinée suivait le parti d'Argos et les Achéens n'entrèrent dans la ligue que temporairement. La confédération n'avait donc pas un caractère général : c'était une association de cités doriennes; les Ioniens n'en faisaient pas partie. Il n'y avait rien de déterminé, ni sur l'objet de la ligue, ni sur son organisation, ni sur les pouvoirs de Sparte, ni sur les droits et les devoirs des alliés. Sparte avait le commandement pendant la guerre, et elle présidait les délibérations communes qui dans un temps d'hostilités permanentes n'avaient d'autre objet qu'une guerre à entreprendre ou une paix à conclure. Chacun des confédérés avait une voix égale dans ces réunions; Sparte n'y exerçait aucune prépondérance; la majorité décidait, et elle se prononça plus d'une fois contre les prétentions de la république dominante [5]. Les membres de la ligue conservaient leur indépendance et leur autonomie. Comme le principe aristocratique régnait dans toutes les cités, il n'y avait aucun motif pour Sparte d'intervenir dans leur gouvernement intérieur. Si des contestations s'élevaient entre les peuples alliés, ils s'en rapportaient à l'oracle de Delphes ou à des arbitres; l'assemblée géné-

(1) *Plutarch.*, Pelopid., 17; Lycurg., 30.

(2) *Lysias*, ap. *Dionys. Hal.*, T. V, p. 523, éd. Reiske : ἡγεμόνες ὄντες τῶν Ἑλλήνων οὐκ ἀδίκως καὶ διὰ τὴν ἔμφυτον ἀρετὴν καὶ διὰ τὴν πρὸς τὸν πόλεμον ἐπιστήμην.

(3) Voyez sur la première hégémonie de Sparte, *Müller*, Die Dorier, I, 179, ss. — *Hermann*, Griech. Staatsaltherth., T. I, §§ 31-35.

(4) *Herod.*, VII, 148. — *Kortüm*, Zur Geschichte hellenischer Staatsverfassungen, p. 37-39.

(5) *Herod.*, V, 93.

rale n'avait aucune autorité pour les décider. Était-ce pour ne pas mettre les confédérés dans la dépendance de Sparte, comme le dit *Müller*(1), ou n'est-ce pas plutôt que dans l'enfance de la science politique, l'on ne songeait pas à créer une véritable fédération? Sparte fixait le contingent des troupes que chaque république devait fournir; il en est de même du tribut qui n'était pas permanent. Les charges des alliés n'étaient pas lourdes, mais aussi leurs moyens d'action étaient restreints. L'alliance s'était formée spontanément et sans but déterminé. Par sa constitution même, elle n'était propre à agir que dans un cercle étroit; quand il s'agit de sortir du Péloponèse pour entreprendre une guerre longue et coûteuse, la ligue se trouva en défaut (2). L'impuissance de Sparte se révéla, lorsque l'invasion des Perses mit les destinées de la Grèce en ses mains.

Le commandement exercé par les Spartiates pendant les guerres médiques n'était pas un droit attaché à leur hégémonie, puisque la ligue comprenait seulement les peuples du Péloponèse. Mais supérieurs en puissance, et jouissant d'une grande réputation militaire, les Spartiates furent naturellement appelés à la tête des Grecs armés pour la défense commune (3). Sparte, appuyée de la confiance générale, revendiqua cependant l'hégémonie comme un droit qui lui appartenait depuis les temps les plus reculés. Gélon de Syracuse, que les Grecs du continent avaient engagé à venir à leur secours, demanda à commander l'armée hellénique; le député spartiate, indigné, s'écria « que ce serait un grand sujet de douleur pour Agamemnon, descendant de Pélops, s'il apprenait que les Spartiates se fussent laissé dépouiller du commandement par un Gélon et par des Syracusains »(4). La conduite des Spartiates dans les guerres médiques fut-elle à la hauteur de ces orgueilleuses prétentions? Les Athéniens seuls arrêtèrent la première invasion des Barbares. Ils avaient envoyé un héraut à Sparte, pour deman-

(1) Die Dorier, T. I, p. 183, ss.
(2) *Thucyd.*, I, 141.
(3) *Thucyd.*, I, 18.
(4) *Herod.*, VII, 159.

der du secours. Les Lacédémoniens étaient disposés à l'accorder, mais ils déclarèrent qu'il leur était impossible de partir sur le champ, parce qu'une loi leur défendait de se mettre en marche avant la pleine lune (1). Ainsi il n'a pas tenu à Sparte que l'Attique ne fût conquise, que la Grèce ne devînt esclave des Barbares et que le développement de la civilisation hellénique ne fût arrêté!

La seconde invasion des Perses menaça plus directement le Péloponèse; alors les Spartiates se réveillèrent, et le dévouement de Léonidas rendit leur nom à jamais célèbre. Mais la politique de Sparte ne répondit pas à l'héroïsme de ses guerriers. Les institutions de Lycurgue ne semblaient donner à l'existence du citoyen d'autre but que la cité sa patrie. Lorsque la formidable armée de Xerxès mit l'indépendance de la Grèce en danger, Sparte et ses alliés ne songèrent qu'au salut du Péloponèse (2). En vain le génie de Thémistocle indiqua aux Grecs leur unique voie de salut; quand les Péloponésiens apprirent que les Thermopyles étaient forcées, quand ils virent les innombrables vaisseaux des Perses, la frayeur les prit et ils voulurent s'enfuir dans le centre de la Grèce. Si nous en croyons *Hérodote*, le général des Spartiates et le commandant des Corinthiens ne furent retenus que par l'appât de l'or. La victoire d'Artémisium ne suffit pas pour rallier les Spartiates et leurs alliés du Péloponèse aux desseins profonds de Thémistocle (3). Il fallut que le grand homme eût recours à la ruse pour forcer les Grecs de vaincre à Salamine (4).

La victoire de Salamine brisa la puissance maritime des Perses, mais une armée formidable occupait toujours le continent. Ici s'ouvre une nouvelle série d'incertitudes et de lenteurs qui dénotent de la part de Sparte ou une incapacité absolue, ou l'oubli des inté-

(1) Hérodote ne suspecte pas ouvertement la conduite des Spartiates, mais il en fait la plus cruelle satire, en ajoutant : « Pendant qu'ils attendaient la pleine lune, Hippias faisait aborder les Barbares à Marathon » (*Herod.*, VI, 106, 107). — *Grote* (History of Greece, T. IV, p. 463, ss.) dit que la conduite de Sparte fut le résultat d'un aveugle attachement aux vieux usages.

(2) *Herod.*, VIII, 40. — *Plutarch.*, Themist., c. 9.

(3) *Herod.*, VIII, 4, 5, 56, 49.

(4) *Herod.*, VIII, 74-76. — *Plutarch.*, Themist., 12.

rêts de la Grèce qu'elle était chargée de défendre. Lorsque Xerxès essaya de détacher les Athéniens de la cause hellénique, les Spartiates se hâtèrent de leur envoyer des députés. Les Athéniens répondirent à l'ambassadeur des Mèdes : « Tant que le soleil fournira sa carrière accoutumée, nous ne ferons pas d'alliance avec Xerxès; mais pleins de confiance en la protection des dieux et des héros qu'il a méprisés, dont il a brûlé les temples et les statues, nous le combattrons avec courage. » Ils engagèrent les Lacédémoniens à mettre au plutôt leur armée en campagne, prévoyant que les Barbares envahiraient l'Attique, dès qu'ils apprendraient que leurs offres étaient rejetées(1). Les prévisions des Athéniens se réalisèrent, mais ils pressèrent vainement les Spartiates de remplir leurs engagements : les éphores remettaient leur réponse d'un jour à l'autre. *Hérodote* se demande pourquoi les Lacédémoniens montrèrent d'abord tant d'ardeur à détourner les Athéniens du parti des Perses et oublièrent ensuite leurs promesses : « Je n'en puis donner d'autre raison, dit-il, que celle-ci. Quand l'ambassadeur des Mèdes vint à Athènes, le mur qui devait fermer l'isthme n'était pas encore achevé; à l'arrivée des députés athéniens, l'isthme était fermé; ils croyaient n'avoir plus besoin de leurs alliés » (2). Un égoïsme pareil, dit un historien allemand, touche à la trahison (3).

Les Spartiates n'étaient pas à la hauteur du rôle qu'ils furent appelés à jouer dans les grands événements qui décidèrent du sort de la Grèce et de l'avenir de l'humanité. Aucun sentiment généreux n'inspirait leur politique ; leur égoïsme même était mal calculé. L'incapacité leur fit perdre l'hégémonie qu'ils devaient à leur gloire militaire. Pendant l'invasion, Sparte était en apparence à la tête des Grecs (4) ; en réalité, c'est le génie de Thémistocle qui dirigeait les destinées de la Grèce. Athènes s'empara de l'hégémonie qui s'échappait des mains impuissantes des Spartiates. On a

(1) *Herod.*, VIII, 140-144. — *Plutarch.*, Aristid., c. 10.
(2) *Herod.*, IX, 6-9.
(3) *Wachsmuth*, Hellenische Alterthumskunde, T. I, p. 207.
(4) *Herod.*, VII, 157. — *Diodor.* XI 55. — *Müller*, Die Dorier. T. I, p. 185, ss.

voulu donner à cet acte de faiblesse les couleurs du patriotisme et de la modération. Pausanias, dit-on, s'était laissé corrompre par l'argent des Mèdes ; craignant la funeste influence des mœurs étrangères sur leurs généraux, les Spartiates abandonnèrent volontairement aux Athéniens la direction d'une guerre lointaine qui n'était pas dans les principes de la cité de Lycurgue (1). *Plutarque* admire la grandeur d'âme que les Lacédémoniens firent paraître dans cette occasion (2). Peut-être les Spartiates voulurent-ils se donner l'apparence du désintéressement, mais leur renonciation à cette hégémonie qu'ils avaient disputée avec tant d'âpreté dans l'origine de la guerre à Argos, à Athènes, à Gélon, ne fut rien moins que volontaire. Quand la trahison de Pausanias fut connue, et que les alliés refusèrent de servir sous ses ordres, les Lacédémoniens le rappelèrent; toutefois ils songeaient si peu à abandonner le commandement, qu'ils envoyèrent de nouveaux généraux pour le remplacer. Les Grecs, las de la dureté spartiate, ne voulurent pas reconnaître l'autorité de Dorcis; alors seulement les Lacédémoniens cessèrent de prétendre à l'hégémonie (3). Ils la ressaisirent bientôt, grâce aux fautes de leurs rivaux; mais leur incapacité resta la même, ils trahirent plus ouvertement la liberté hellénique dans le honteux traité d'Antalcidas. La Grèce comme l'humanité n'ont qu'à s'applaudir de leur chute définitive.

O. Müller dit que la confédération péloponésienne est la seule qui dans les beaux jours de la Grèce ait réuni la justice et la liberté à une puissance suffisante (4). Nous venons de dire que, dans ses rapports avec l'extérieur, la ligue se montra tout ensemble incapable et dépourvue du sentiment de la nationalité hellénique. Il est vrai que dans les relations de Sparte avec ses alliés du Péloponèse, on n'entendit pas encore de ces plaintes sur les abus de pouvoir qui firent de leur seconde hégémonie un véritable despotisme; mais la suprématie de Sparte n'était que l'ébauche de sa

(1) *Thucyd.*, II, 95. — *Diodor.*, XI, 59. — *Müller*, Die Dorier, I, 185.
(2) *Plutarch.*, Aristid., c. 23.
(3) *Thucyd.*, I, 92. — *Thirlwall*, Geschichte Griechenlands, T. II, p. 384.
(4) *Müller*, Die Dorier, I, 184.

future domination. Elle n'était pas assez forte pour rallier toujours les Grecs à ses desseins; comment aurait-elle eu la pensée de leur imposer son joug?

§ IV. *Les guerres médiques.*

On dit que l'insurrection des Ioniens et l'appui qu'ils trouvèrent à Athènes, furent la cause des guerres médiques : ce fut plutôt l'occasion. La puissance croissante des Perses menaçait l'Europe; une collision entre les deux races était inévitable. Jamais il n'y eut de lutte plus mémorable; elle devait décider à qui appartiendrait l'empire du monde, au génie de l'Orient ou à celui de l'Occident. Le Grand Roi aspirait à la monarchie universelle; il comptait subjuguer les Grecs, parcourir ensuite l'Europe et ne faire de la terre entière qu'un seul état : « La Perse ne devait avoir d'autres bornes que le ciel, le soleil ne pas éclairer de pays qui ne lui appartînt »(1). On disait à Xerxès pour l'exciter à porter ses armes en Grèce, « que l'Europe était un pays très-beau, d'un excellent rapport, que le roi seul méritait de l'avoir en sa possession »(2). Les courtisans de Xerxès avaient-ils raison? le Grand Roi était-il digne de faire la conquête de l'Occident?

Nous avons tracé le tableau de l'empire persan avant les guerres médiques. Le régime despotique avait porté ses fruits. La force seule dominait, et elle prétendait régner jusque dans l'ordre moral : les Grands Rois se croyaient *donnés par Dieu aux Perses pour loi et pour règle de tout ce qui est honnête ou vicieux*(3). Avec la corruption et la décadence de l'empire, le mépris de la dignité humaine ne fit qu'augmenter. Darius était sur le point de marcher contre les Scythes, « lorsqu'un Perse, nommé Oeobazus, dont les trois fils étaient de cette expédition, le pria d'en laisser un auprès de lui. Darius lui répondit comme à un ami dont la demande est mo-

(1) *Herod.*, VII, 8. 19.
(2) *Herod.*, VII, 5.
(3) *Plutarch.*, Artaxerx., 23.

dérée, qu'il les lui laisserait tous. Le Perse se flattait que ses trois fils allaient avoir leur congé; mais le roi ordonna de faire mourir tous les enfants d'Oeobazus : morts, on les laissa en cet endroit » (1). Darius fut également cruel dans la guerre. Après la prise de Babylone, il fit mettre en croix trois mille habitants des plus distingués de la ville. Ses satrapes menacèrent les Ioniens révoltés de les réduire en esclavage : « Leurs enfants mâles seront faits eunuques, leurs filles transportées à Bactres, et on donnera leur pays à d'autres peuples. » Ces horribles menaces furent mises à exécution (2). Xerxès surpassa Darius en cruauté. Un Lydien, l'homme le plus riche de l'Asie, reçut le roi et toute son armée avec la plus grande magnificence, et lui offrit de l'argent pour les frais de la guerre; il demanda une grâce; Xerxès l'accorda. Alors Pythius le pria d'avoir compassion de son grand âge et d'exempter l'aîné de ses cinq fils de servir dans cette guerre. Le Grand Roi fut indigné de ce qu'un de ses esclaves osait lui parler ainsi, tandis qu'il aurait dû le suivre avec tous les siens : « Cependant il ne voulait pas, dit-il, se laisser surpasser en libéralité par Pythius; il lui fit grâce de la vie à lui et à quatre de ses fils, mais il le punit par la perte de celui qu'il aimait uniquement; il commanda de le couper en deux et d'en mettre une moitié à la droite du chemin par où devait passer l'armée, et l'autre moitié à la gauche : les ordres du roi exécutés, l'armée passa entre les deux parties du corps » (3). Ces traditions sont une vive et vraie image de la cruauté asiatique. L'héroïsme de Léonidas aurait inspiré du respect et de l'admiration à un ennemi généreux; Xerxès lui fit couper la tête et mettre le cadavre en croix (4). Les Grecs avaient confié leur destinée à la mer; ne trouvant plus de Spartiates pour arrêter sa marche, le roi se répandit avec son immense armée sur la Grèce, pillant, dévastant, brûlant tout sur son passage : Platée, Thespies, Athènes furent livrées aux flammes (5).

(1) *Herod.*, IV, 84. — Cf. *Seneca*, de ira, III, 16.
(2) *Herod.*, III, 159; VI, 9, 32, 33, 19, 20.
(3) *Herod.*, VII, 27, 38-40. — Cf. *Seneca*, de ira, III, 17.
(4) *Herod.*, VII, 238.
(5) *Herod.*, VIII. 32. 33, 50; IX, 13. — *Just.*, II, 12. — *Corn. Nep.*, Them., c. 2.

Tels étaient les adversaires des Hellènes. Nous ne ferons pas à la patrie d'Homère, de Solon, de Platon, l'injure de la comparer avec les rudes dominateurs de l'Asie. Même sur les champs de bataille, les Grecs se montrèrent supérieurs à leurs barbares ennemis. Les ravages des Perses et surtout leurs sacriléges (1) autorisaient d'horribles représailles, d'après le droit des gens de l'antiquité. Cependant, chose remarquable, les Grecs furent moins cruels dans les guerres médiques que dans leurs guerres intestines; on dirait que le patriotisme épura leurs sentiments et éleva leurs âmes. Le seul trait de cruauté qu'on leur reproche, c'est l'ordre donné à la bataille de Platée par Pausanias de ne pas faire de quartier aux ennemis; encore n'est-ce pas la vengeance ni la barbarie qui inspirèrent le général lacédémonien; mais voyant que le nombre des Barbares, même après leur défaite, surpassait celui des Grecs, il craignit que la pitié n'eût des suites funestes (2). Des Hellènes excitèrent Pausanias à venger Léonidas, en infligeant le même traitement à Mardonius; le roi de Sparte rejeta ce conseil impie (3).

Jamais il n'y eut de guerre plus sainte que celle des Grecs contre les Perses, et jamais victoire n'eut des conséquences aussi importantes. Les Barbares sont refoulés en Asie; le génie grec, exalté par les combats soutenus pour la liberté, va se déployer dans toutes les carrières (4), et produire cette admirable civilisation qui, répandue dans le monde entier par les guerres d'Alexandre et de ses successeurs, domina le peuple roi, devint l'instrument le plus puissant pour le développement et l'extension du christianisme, ranima la vie intellectuelle de l'Europe, au sortir du moyen-âge, et préside encore aujourd'hui à notre éducation. Apprécions plus spécialement l'influence des guerres médiques sur l'unité de la Grèce.

(1) Il y avait dans la destruction des temples plus d'intolérance que de barbarie. *Cicéron* en a déja fait la remarque : « Nec sequor magos Persarum, quibus auctoribus Xerxes inflammasse templa Græciæ dicitur, quod parietibus includerent deos, quibus omnia deberent esse patentia ac libera, quorumque hic mundus omnis templum esset et domus » (De Legg., II, 10).

(2) *Diodor.*, XI, 32.

(3) *Herod.*, IX, 77, 78.

(4) *Plutarch.*, Arist., c. 7 : ὁ δῆμος ἐπὶ τὴν νίκην μέγα φρονῶν καὶ τῶν μεγίστων ἀξιῶν αὐτόν.

Lorsque Darius demanda la terre et l'eau aux Hellènes, la plupart des républiques obéirent. La terreur fut plus grande encore quand les Grecs apprirent les formidables armements de Xerxès. On peut voir dans *Diodore* les noms des peuples helléniques qui embrassèrent le parti des Barbares (1); ceux mêmes qui refusèrent la terre et l'eau au Grand Roi étaient effrayés. Des animosités particulières augmentèrent la division (2). Chez plusieurs l'égoïsme l'emporta sur le bien général de la Grèce. Enfin la vanité et l'orgueil étaient une source de divisions plus grande peut-être que la haine et l'intérêt personnel. Les Grecs envoyèrent des ambassadeurs à Gélon, roi de Syracuse, pour l'inviter à réunir ses forces aux leurs contre les Perses; ils lui représentèrent que l'intérêt de la Sicile se confondait avec celui de tous les Hellènes. Gélon répondit qu'il était prêt à leur accorder un puissant secours, à condition qu'il commanderait l'armée. Nous avons rapporté la fière réplique du Spartiate Syagrus. Gélon ayant demandé qu'on lui donnât au moins le commandement de l'armée navale, cette proposition parut révoltante aux Athéniens; ils déclarèrent qu'eux, le plus ancien peuple de la Grèce, le seul qui n'avait jamais changé de sol, n'abandonneraient pas le commandement à des Syracusains. Gélon refusa le secours (3).

L'approche du danger réconcilia les Grecs pour quelque temps; à défaut de sentiments communs, la haine des Barbares surexcitée par la lutte devint un lien d'union. Ils s'assemblèrent dans l'isthme de Corinthe et décrétèrent que tous ceux qui prendraient volontairement le parti des Perses, seraient condamnés à payer aux dieux le dixième de leurs biens (4). Après la bataille de Salamine, l'assemblée générale des Grecs décida de se joindre aux Athéniens; un serment solennel devait garantir leur union. Ils jurèrent « de

(1) *Diodor.*, XI, 3. — Cf. *Herod.*, VII, 138, 168; VIII, 73. — *Wachsmuth*, Hellenische Alterthumskunde, T. I. p. 203-205.

(2) Les Phocidiens embrassèrent le parti des Grecs par la seule raison que les Thessaliens s'étaient déclarés pour les Perses (*Herod.*, VIII, 30).

(3) *Herod.*, VII, 169, 157-162.

(4) *Diodor.*, XI, 3. — *Herod.*, VII, 132.

n'estimer jamais la vie plus que la liberté ; de laisser subsister les ruines des temples pour rappeler à la postérité la fureur sacrilége des Barbares ; de léguer aux enfants de leurs enfants leur haine contre les Perses, *haine qui durerait tant que les fleuves couleraient vers la mer, tant que la terre porterait des fruits, tant que le genre humain subsisterait* » (1). Les Athéniens renouvelèrent le serment de haine éternelle aux Barbares, lorsque Xerxès essaya de les détacher de la ligue. Ils restèrent longtemps fidèles à ce patriotisme sauvage. Thémistocle fit arrêter l'interprète des ambassadeurs que Xerxès avait envoyés pour demander aux Athéniens la terre et l'eau ; un décret du peuple condamna cet homme à mort, pour avoir osé employer la langue grecque à exprimer les ordres d'un Barbare (2). Dans un temps de décadence, Démosthène aimait à citer ce beau décret : « Qu'Arthmius de Zélie soit tenu pour infâme et pour ennemi des Athéniens et de leurs alliés, lui et sa race, pour avoir apporté de l'or des Perses dans le Péloponèse » (3).

La haine des Barbares resta profondément gravée dans l'âme des Grecs (4) ; c'est par cette opposition qu'ils se sentaient une nation plutôt que par la sympathie qui les unissait. Cependant la lutte avec les Perses avait développé de grands génies politiques. La Grèce conduite au bord de l'abîme par le défaut d'un lien commun entre ses peuples, la victoire due à une union temporaire, ne devaient-elles pas inspirer aux Aristide et aux Thémistocle la pensée d'une association des populations helléniques? Aristide rédigea l'admirable réponse que les Athéniens firent aux ambassadeurs de Sparte, lorsque Xerxès leur offrit son alliance : « Non, il n'est point assez d'or sur la terre, il n'est point de pays assez beau, assez riche, il n'est rien qui puisse nous porter à prendre le parti des Mèdes, pour réduire la Grèce en esclavage... Le corps hellénique étant d'un même sang, parlant la même langue, ayant les mêmes

(1) *Diodor.*, fragm., IX, 10 ; XI, 29.

(2) *Plutarch.*, Themist., 6.

(3) *Demosth.*, Phil., III, § 42, p. 121 ; de Falsa Legat., § 271, p. 428. Le décret fut porté sur la proposition de Thémistocle (*Plutarch.*, Themist., c. 6).

(4) Voyez plus bas, livre VI, relations internationales.

dieux, les mêmes temples, les mêmes sacrifices, les mêmes usages, les mêmes mœurs, ce serait une chose honteuse aux Athéniens de le trahir. » C'est encore Aristide qui fit décréter que les prêtres chargeraient de malédictions quiconque proposerait d'entrer en négociation avec les Mèdes, ou d'abandonner l'alliance des Grecs (1). Thémistocle ne se contenta pas d'exciter la haine des Grecs contre les Barbares; son plus grand bienfait, dit *Plutarque*, fut d'avoir éteint les guerres intestines dans la Grèce, d'avoir réconcilié les villes entre elles, de leur avoir persuadé d'oublier leurs inimitiés particulières, en présence de l'ennemi commun (2). La pensée de Thémistocle ne se serait-elle pas portée au-delà du danger présent? Celui qui avait prévu de si loin l'invasion persane et pourvu aux moyens de sauver l'indépendance nationale, n'aurait-il pas songé à l'avenir et conçu l'idée de constituer une Grèce unie et forte? Les historiens attribuent un projet pareil à Périclès. Il fit décréter que toutes les villes grecques, grandes et petites, de l'Europe et de l'Asie, seraient invitées à envoyer des députés à une assemblée générale qui se tiendrait à Athènes pour délibérer sur la reconstruction des temples incendiés par les Barbares; sur les sacrifices qu'on avait voués aux dieux, lors de la guerre contre les Perses; sur les moyens d'assurer à tous la liberté et la sécurité de la navigation et d'établir la paix générale. Cette proposition, faite à la veille d'une guerre qui déchira toutes les républiques pendant vingt-huit ans, aurait pu sauver la Grèce. Elle échoua devant l'opposition des Lacédémoniens qui empêchèrent les villes d'envoyer des députés; ils voyaient d'un œil d'envie la puissance croissante d'Athènes, et craignaient que la grande conception de Périclès n'eût d'autre but que de consolider l'hégémonie de la Grèce dans les mains de leurs rivaux (3).

En vain des hommes de génie auraient conçu des plans d'unité ; les Hellènes étaient incapables de les réaliser. Rien ne le prouve mieux que l'histoire des républiques grecques après la défaite des

(1) *Herod.*, VIII, 144. — *Plutarch.*, Aristid., 10.
(2) *Plutarch.*, Themist., 6.
(3) *Plutarch.* Pericl., 17.

Perses Les Barbares étaient à peine repoussés, que la dissension éclata entre Sparte et Athènes. Thémistocle dut employer la ruse pour relever les murs de la ville héroïque qui avait sauvé la Grèce. Ces murs furent détruits ensuite aux applaudissements des Hellènes ligués contre la cité de Minerve. Le même siècle vit la défaite des Perses, la ruine de Platée et la destruction des fortifications d'Athènes par des mains grecques !

Les guerres médiques ne produisirent qu'une union temporaire. Toutefois la Grèce avait senti le besoin de l'union. La plupart des cités se rallièrent sous le commendement d'Athènes pour continuer la guerre contre les Perses. Athènes profita de sa prépondérance pour fonder son hégémonie. L'unité que les Grecs n'avaient pas voulu organiser par voie d'association, ils la subirent sous le nom d'alliés.

CHAPITRE II.

ATHÈNES ET SON HÉGÉMONIE.

§ I. *Considérations générales sur Athènes et son droit des gens.*

On a comparé plus d'une fois les Athéniens et les Français [1]. Les parallèles établis entre individus ou nations sont presque toujours forcés; cependant comme la mission de l'humanité est une, et qu'elle se poursuit à travers les siècles par un progrès continu, il faut que dès les temps anciens nous trouvions les germes des sentiments et des idées qui se sont développés plus tard. A ce point de vue, il y a du vrai dans la comparaison d'Athènes et de la France. Le sentiment, l'amour de l'humanité, l'esprit cosmopolite dominent dans le génie français. Dans l'antiquité, l'on ne rencon-

(1) *Chateaubriand*, Essai sur les révolutions, livre I, ch. 18.

tre guère qu'un patriotisme farouche. Les Athéniens seuls possédaient en quelque sorte tout ce que le monde ancien connaissait de sentiments humains : c'est parce que la largeur de leur génie les élevait au-dessus des bornes étroites d'une cité, qu'il leur a été donné de civiliser le monde. Le beau titre de bienfaitrice du genre humain a déjà été décerné à Athènes par les anciens (1) et il lui est resté.

Athènes résume en elle la Grèce (2). Ce qui caractérise le génie grec et surtout celui d'Athènes, c'est la pensée, le sentiment, la philosophie, la poésie, les arts. Les dieux se partagèrent autrefois la terre ; nous devons croire avec *Platon* que ce ne fut pas par caprice qu'ils se choisirent leurs résidences, mais par une conformité entre l'idée qu'ils représentaient et la mission du peuple dont ils acceptaient les hommages. Athènes échut à Minerve. La fille de Jupiter est l'emblème de cet amour des sciences et des arts qui distingue la cité à laquelle elle donna son nom. Les brillantes facultés de la race athénienne ne devaient pas rester le domaine exclusif d'une petite république, ni d'une nation ; les peuples, doués à un haut degré du génie des arts, ont aussi une tendance à se répandre au-dehors, à entrer en communion avec l'humanité. Toutes les traditions que les anciens s'étaient plù à imaginer sur le peuple de Minerve révèlent chez lui un esprit universel et un amour des hommes qui le rendirent digne de préparer le règne de la charité et de la fraternité.

Lucrèce dit « qu'Athènes répandit chez les misérables humains les fruits nourrissants de la terre » (3). Une divinité enseigna l'agriculture aux Athéniens ; ils ne songèrent pas à retenir pour eux seuls cet immense bienfait, ils en firent part à tout le monde (4). Le sentiment qui les engagea à communiquer aux hommes les dons de Cérès, leur fit aussi enseigner les premiers aux Grecs, « à ne re-

(1) *Plat.*, Menex., 239, A, B. — *Diodor.*, XIII, 26. — Antigonus disait qu'Athènes était le fanal de l'univers (*Plutarch.*, Demetr., 8).

(2) On disait qu'Athènes était la Grèce de la Grèce (*Athen.*, Deipnos., V, 12).

(3) *Lucret.*, VI, 1. sqq.

(4) *Isocrat.*, Panegyr., n° 29 : οὕτως ἡ πόλις ἡμῶν οὐ μόνον θεοφιλῶς ἀλλὰ καὶ φιλανθρώπως ἔσχεν, ὥστε κυρία γενομένη τοσούτων ἀγαθῶν οὐκ ἐφθόνησε τοῖς ἄλλοις, ἀλλ' ὧν ἔλαβεν ἅπασι μετέδωκεν.

fuser à personne l'usage de l'eau vive, ni la permission d'allumer son feu au foyer de son voisin. » « Ne pas montrer la route à celui qui s'égare », était un crime que les Athéniens flétrissaient par des exécrations publiques. On dit encore qu'ils instituèrent les premiers le droit d'asile et qu'ils établirent en faveur des suppliants des lois respectées par tous les peuples. Ils regardaient la pitié non-seulement comme un tendre sentiment de l'âme, mais comme une divinité (1); seuls des Grecs, ils élevèrent des autels à la miséricorde (2).

Ainsi l'antiquité reconnaissante proclama que les Athéniens se distinguaient entre tous les peuples par leur philanthropie. Bien que la véritable humanité soit restée inconnue aux païens, les germes de cette vertu des siècles modernes se trouvent à Athènes. Recueillons-en les témoignages : ce sont les premières manifestations de l'unité humaine et de la fraternité.

Un grand poëte n'a pas dédaigné de citer un trait d'humanité des Athéniens envers les animaux, pour caractériser le peuple dont il exposait la législation (3). Après que la construction du Parthénon fut achevée, ils donnèrent la liberté aux mules qui avaient le mieux secondé les ouvriers par leur travail. Une d'elles vint, dit-on, un jour se mettre d'elle-même à la tête des bêtes de somme qui traînaient des chariots à la citadelle, comme si elle voulait les animer à l'ouvrage; les Athéniens, accordant en quelque sorte à un animal les honneurs du Prytanée, ordonnèrent par un décret que cette mule serait nourrie jusqu'à sa mort aux dépens du public (4). *Plutarque* rapporte encore d'autres exemples de l'humanité athénienne, puis il ajoute : « On doit s'accoutumer à être doux et humain envers les animaux, ne fût-ce que pour faire l'apprentissage de l'humanité à

(1) *Plutarch.*, Cimon, 10. — *Cicer.*, De Offic., III, 13. — *Diodor.*, XIII, 26. — *Quinctilian.*, Inst., V, 11.

(2) *Pausan.*, I, 17, 1. Sous l'empire romain, on proposa aux Athéniens d'adopter les spectacles de gladiateurs : « Renversez donc auparavant, s'écria un philosophe (*Demonax*), l'autel que nos pères ont élevé à la miséricorde » (*Lucian.*, Demon., 57).

(3) *Schiller*, Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon.

(4) *Plutarch.*, Cat. Maj., 5 ; De Solert. Anim., 13. — *Aelian.*, De An., VI, 49.

l'égard des hommes.» Les Athéniens ont justifié la sentence du philosophe; leur législation était la plus humaine envers les esclaves; dans le commerce de la vie ils rétablissaient presque l'égalité qu'ils méconnaissaient avec l'antiquité tout entière (1). Seuls parmi les Grecs, ils accordaient des secours aux citoyens que des infirmités corporelles rendaient incapables de pourvoir à leur subsistance; seuls ils élevaient les enfants de ceux qui étaient morts à la guerre(2). La sollicitude des Athéniens devança la charité chrétienne: ils établirent des médecins pour soigner les citoyens pauvres (3).

L'humanité athénienne n'était pas limitée aux membres du peuple souverain; la cité de Minerve était « un port hospitalier, » toujours prêt à recevoir les malheureux (4). Les poëtes et les orateurs exaltèrent à l'envi l'hospitalité d'Athènes; jaloux d'assurer à leur patrie la prééminence sur toutes les républiques de la Grèce, ils reportèrent jusque dans les temps fabuleux ce renom d'humanité que les Athéniens considéraient comme leur plus beau titre de gloire. Dans leurs mains, le personnage de Thésée devint le modèle idéal de cette pitié pour les malheureux, de ce dévouement à la faiblesse et aux intérêts généraux de la patrie grecque, dont les Athéniens s'enorgueillissaient(5). Les *Héraclides* d'*Euripide* sont un long panégyrique des vertus hospitalières d'Athènes. Hercule avait été le bienfaiteur du genre humain; les Athéniens, dignes organes de la reconnaissance générale, prirent la défense de leurs descendants(6). Thésée et les Héraclides sont une invention des poëtes; mais qu'importe? La poésie n'a fait que donner un symbole à un sentiment que toute l'antiquité reconnaissait au peuple de Minerve. Le nom d'Athènes et l'idée d'hospitalité étaient tellement liés dans l'opi-

(1) Voyez plus haut, p. 159, ss.

(2) *Boeckh*, Économie politique des Athéniens, T. I, p. 395. — *Aristid.*, Panathen., 331 (T. I, p. 190, édit. Jebb).

(3) *Brouwer*, Histoire de la civilisation grecque, T. II, p. 379. — *Barthélemy*, Voyage d'Anacharsis, ch. XX.

(4) *Euripid.*, Hippol., 156; Heraclid., 329, sq.

(5) *Schlegel*, Littérature dramatique, T. I, p. 135, 202. — *Patin*, Les Tragiques Grecs, T. II, p. 21; T. III, p. 358.

(6) *Isocrat.*, Paneg., § 56.

nion des Grecs, qu'on érigea en loi ce trait des mœurs nationales[1]. *Thucydide* atteste que les hommes les plus puissants de toutes les parties de la Grèce choisissaient Athènes pour refuge, quand la guerre ou les dissensions civiles les chassaient de leur patrie, et qu'ils y trouvaient un asile assuré [2]. Cette vertu des temps antiques ne se perdit jamais chez les Athéniens. Encore de nos jours, dit *Plutarque*, elle a mérité par plus d'un exemple d'humanité et de bonté, l'estime et l'admiration des autres peuples. Au milieu de la décadence de l'antiquité, *Lucien* loua l'humanité exquise des Athéniens envers leurs hôtes[3]. L'empereur *Julien* leur rendit le même témoignage [4].

L'hospitalité athénienne avait sa source dans le caractère du peuple. Périclès dit que les Athéniens se laissaient volontiers guider par le sentiment, même en politique [5]. De là la réputation dont jouissait Athènes, d'être toujours prête à secourir ceux qui recouraient à elle, victimes d'une injustice[6]. Les orateurs se plaisaient à développer ce thème. Athènes, au dire de *Démosthène*, fut invariable dans sa politique, et cette politique était la délivrance des opprimés [7]. Elle prenait la défense de toutes les infortunes [8], au point qu'on lui faisait le reproche de s'allier toujours avec les faibles : nos amis mêmes, s'écrie *Isocrate*, pourraient-ils faire de nous un plus magnifique éloge? [9] « Les Athéniens, dit *Démosthène*, étaient toujours prêts à affranchir les peuples; tuteurs de la

(1) Une loi athénienne, dit un historien, ordonnait d'accorder l'hospitalité à tous les Grecs (*Ephor.*, dans les *Fragm. hist. graec.*, Ephori fragm., n° 37).

(2) *Thucyd.*, I, 2.

(3) *Plutarch.*, Aristid, 27. — *Lucian.*, Scytha, 10.

(4) *Misopogon*, Oper., p. 348, C, éd. Spanheim — Cf. *Libanius*, Op., T. II, p. 159.

(5) *Thucyd.*, II, 40 : οὐ πάσχοντες εὖ ἀλλὰ δρῶντες κτώμεθα τοὺς φίλους.

(6) *Xenoph*, Hellen., VI. 5, 45 : πάντας καὶ τοὺς ἀδικουμένους καὶ τοὺς φοβουμένους ἐνθάδε καταφεύγοντας ἐπικουρίας ἄκουον τυγχάνειν.

(7) *Demosth.*, Pro Megalopol., § 14, sq., p. 205 : τοὺς ἀδικουμένους σώζειν.

(8) *Demosth.*, Pro Rhod. Lib., § 22, p. 196.

(9) *Isocrat*, Panegyr., § 53. — *Euripide* reproduit souvent cette accusation d'imprudence qu'on adressait aux Athéniens; il glorifie la cité de Minerve de ces reproches (*Patin*, Études sur les tragiques grecs, T. III, p. 369, 381).

commune liberté, ils dépensèrent dans l'intérêt du reste de la Grèce plus d'hommes et plus d'argent que toute la Grèce pour sa propre cause »(1). Le dévouement des Athéniens dans les guerres médiques atteste que ces éloges n'étaient pas des moyens oratoires pour capter la bienveillance du peuple souverain. Peut-être la conduite d'Athènes dans ces grandes circonstances, où le patriotisme exaltait les âmes, est-elle moins admirable que son courage à prendre le parti des faibles contre les forts. Après la prise de la Cadmée, quelques Thébains s'étant retirés à Athènes, Sparte exigea qu'on chassât les exilés; les Athéniens, « animés par ce sentiment d'humanité qui était chez eux une vertu héréditaire et de nature », bravèrent la colère des maîtres de la Grèce. Ils ne craignirent pas d'offenser Alexandre en accueillant les réfugiés après la destruction de Thèbes; ils osèrent protester par une douleur publique contre les passions sauvages qui avaient poussé des Hellènes à détruire une ville grecque (2).

Pour faire une juste appréciation de l'humanité athénienne, il faut la mettre en rapport avec la barbarie de Sparte. La différence entre les deux peuples est empreinte dans leurs législateurs. Solon paraît moins grand que Lycurgue (3), parce qu'il reste dans les conditions ordinaires de l'humanité; mais nous dirons avec *Schiller* (4) que c'est précisément par là qu'il l'emporte sur le législateur lacédémonien; les lois doivent aider au développement de la nature humaine et non la briser ni la mutiler. Le législateur philosophe n'eut pas la pensée de faire des lois parfaites et immuables; il ne songea pas à isoler Athènes (5); pressentant que la société est une condition de la vie des nations comme des individus, il voulut

(1) *Demosth.*, De Cherson., § 41, p. 100; De Coron., § 66, p. 247.

(2) *Plutarch.*, Pelopid., 6; Alex., 13.

(3) *Mably* lui reproche de n'avoir pas établi à Athènes une forme de gouvernement semblable à celui de Sparte; il croit que Solon n'avait ni les lumières, ni le génie, ni la fermeté du législateur lacédémonien (Entretiens de Phocion, V).

(4) Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon.

(5) *Thucyd.*, II, 39 : τήν τε γὰρ πόλιν κοινὴν παρέχομεν καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε ξενηλασίαις ἀπειργομέν τινα ἢ μαθήματος ἢ θεάματος, ὃ μὴ κρυφθὲν ἄν τις τῶν πολεμίων ἰδὼν ὠφεληθείη.

mettre les Athéniens en communication avec les autres peuples; au lieu de chasser les étrangers, il attira à Athènes ceux qui exerçaient une industrie; il ne défendit pas l'émigration, convaincu que les citoyens ne penseraient pas à déserter une cité bien constituée; il encouragea le commerce et la navigation, afin que toutes les facultés humaines se développassent dans une riche harmonie. Solon atteignit son but, tandis que Lycurgue manqua le sien. Sparte n'a produit que des *guerriers;* la cité de Minerve donna naissance à des *hommes*, philosophes, poëtes, artistes, commerçants, soldats au besoin (1).

Cet esprit d'universalité donna au génie athénien une tendance cosmopolite étrangère au reste de la Grèce. L'isolement et la vanité faisaient des Hellènes comme un peuple à part; les Romains leur reprochèrent de ne connaître et de ne louer que les choses grecques (2). Seuls les Athéniens ne dédaignaient pas de faire des emprunts aux Barbares, même pour leur langue harmonieuse; leurs mœurs étaient un mélange d'éléments helléniques et étrangers (3); ils élevèrent des étrangers aux plus hautes dignités, en consultant le mérite plutôt que le lieu de naissance (4). *Isocrate* dit que la différence qui séparait le Grec du Barbare n'était pas la race, mais la culture intellectuelle et morale (5); représentants de cette belle civilisation, les Athéniens considéraient comme leurs concitoyens tous ceux qui se distinguaient par leurs talents (6).

Le génie humain que nous reconnaissons aux Athéniens se manifeste-t-il aussi dans le droit de guerre et les relations internationales? Un célèbre écrivain qui poursuit jusque dans les Grecs de Thémistocle et de Platon l'esprit schismatique de leurs descendants, dit des Athéniens, « qu'ils étaient légers comme des enfants et féroces

(1) *Schiller*, ibid. — *Bulwer*, Athens. II, 1, 16.

(2) *Tacit.*, Ann., II, 88. — *Plin.*, H. N., III, 6 (5).

(3) *Xenoph.*, Resp. Athen., III, 7, 8.

(4) *Plat.*, Ion., 542, C, D.

(5) Voyez plus haut, p. 22, note 2.

(6) Le décret en faveur de Zenon, rapporté par *Diogène Laerce*, serait le plus beau témoignage de cet esprit cosmopolite, mais l'authenticité en est douteuse (*Brucker*, Histor. Crit. Philos., Pars. II, lib. II, c. 9, § 2).

comme des hommes »(1). Il en est des nations de l'antiquité comme de ses grand génies; nous ne devons pas les juger avec nos idées et nos sentiments. Les Athéniens étaient cruels dans leurs guerres, comme tous les peuples anciens; mais si l'on rencontre des traits de douceur et de compassion, c'est aux Athéniens qu'on les doit. Leurs rivaux ne cultivaient qu'une vertu, le courage, et ils flétrissaient leur vertu guerrière par un esprit de ruse qui allait jusqu'à la perfidie. Moins militaire que Sparte, Athènes ne se départit presque jamais de la loyauté (2). La légèreté était, il est vrai, un trait dominant des Athéniens; leurs passions étaient facilement excitées et, dans un moment d'exaspération, ils se portaient aux mesures les plus cruelles(3); cependant un philosophe de l'antiquité leur a rendu le beau témoignage, qu'ils se montraient humains, même à l'égard de leurs ennemis (4).

Le droit du plus fort était la loi universelle du monde ancien : les Athéniens juraient publiquement que toutes les terres portant des blés ou des oliviers leur appartenaient de plein droit (5). Il y avait à Athènes un homme célébré pour sa justice par le peuple et par les philosophes (6). Quelle était la justice d'Aristide, l'idéal de la justice antique? Cet homme d'une si scrupuleuse droiture dans ce qui le regardait personnellement et dans ses rapports avec les citoyens, ne consulta souvent dans l'administration publique, au témoignage de *Théophraste*, que l'intérêt de sa patrie, qui exigeait, selon lui, de fréquentes injustices. On délibérait un jour sur l'avis ouvert par les Samiens de faire porter à Athènes, contre les termes du traité, l'argent qui était déposé à Delos : c'est une injustice, dit

(1) *De Maistre*, Du Pape, liv. IV.

(2) *Wachsmuth*, Hellenische Alterthumskunde, T. I, p. 553.

(3) Les Athéniens décernèrent des récompenses au meurtrier du roi de Macédoine (*Plutarch.*, Demosthen., c. 22). Ce même peuple avait refusé de lire les lettres de Philippe à sa femme (*Plutarch.*, Polit. Parangelm., c. 3).

(4) *Plutarch* , Polit. parangelm., c. 3.

(5) *Cicer.*, De Rep., III, 9. — *Plutarch.*, Alcib., 15.

(6) *Platon* place Aristide au-dessus de Thémistocle, de Cimon et de Périclès (*Plutarch.*, Arist., 25).

Aristide, mais cela est utile (1). Tel est le dernier mot des anciens sur la justice internationale (2); elle n'existait pas encore dans la conscience publique. Platon conçut la théorie du juste et du beau, mais quand il applique ses idées au droit des gens, il distingue entre les Grecs et les Barbares, comme si l'idéal du vrai variait d'après les races. Au fond des spéculations philosophiques de l'antiquité, aussi bien que dans les relations des peuples, on retrouve toujours le droit du plus fort. C'est aussi sur la force que repose l'hégémonie d'Athènes.

§ II. *L'hégémonie d'Athènes.*

Sparte perdit l'hégémonie par son impuissance à diriger les destinées de la Grèce. Si le commandement des Hellènes devait être déféré aux plus dignes, les Athéniens y avaient droit, car en se dévouant pour le salut commun ils avaient sauvé la patrie grecque (3). L'hégémonie à laquelle Athènes fut appelée par le désir des alliés n'embrassait pas toute la Grèce; c'étaient les Ioniens qui se plaignaient surtout du commandement de Sparte, c'étaient eux qui avaient engagé les Athéniens à se mettre à leur tête. La communauté d'origine et de mœurs formait un lien d'union. Bientôt les

(1) *Plutarch.*, Arist., 25.

(2) Une tradition célèbre pourrait faire croire qu'Aristide embrassait dans ses sentiments les étrangers comme les citoyens, et qu'il préférait le juste à l'utile, même quand l'intérêt d'Athènes était en jeu. Après avoir affranchi la Grèce, Thémistocle voulut mettre sa patrie à la tête des Hellènes; il dit un jour aux Athéniens qu'il avait un dessein dont l'exécution leur serait avantageuse, mais qu'il ne pouvait pas le faire connaître au public. Le peuple s'en rapporta à Aristide. Il s'agissait de brûler la flotte des Grecs, pour assurer aux Athéniens l'empire de la mer. Aristide déclara que le projet de Thémistocle était le plus utile tout ensemble et le plus injuste; les Athéniens n'en voulurent pas (*Plutarch.*, Themist., 20). Cette tradition est évidemment une exaltation de la justice d'Aristide. Le vainqueur de Salamine, qui en quelques années avait fait d'Athènes la première puissance navale, n'avait pas besoin d'un crime pour lui donner la suprématie (*Wachsmuth*, Hellen. Alterth., T. I, p. 209. — *Niebuhr* dit que cette anecdote est un conte (Vorträge über alte Geschichte, T. I, p. 425-427).

(3) *Isocrat.*, Panegyr., §§ 99, 22, 23.

Grecs du continent cessèrent de prendre part à la guerre qui, devenue maritime, semblait n'intéresser que les insulaires et les Grecs d'Asie. Ainsi l'hégémonie ne s'étendait pas à la Grèce proprement dite; elle était maritime plutôt que continentale (1). Et cette hégémonie n'était pas une domination que les alliés reconnaissaient à Athènes, mais un simple commandement des Hellènes ligués contre les Perses (2).

Les Athéniens remplirent dignement la mission que leur confièrent les Grecs. Ils n'avaient plus à leur tête Thémistocle, figure héroïque et hors ligne; mais Cimon n'était pas indigne de marcher sur ses traces; il fit une guerre à mort aux Perses; son ambition était de détruire la domination des Barbares qui dans leur orgueil avaient osé demander la terre et l'eau aux Hellènes (3). Le temps n'était pas venu d'exécuter ce grand dessein : toutefois l'histoire rend à Cimon le témoignage que nul autant que lui n'abaissa la fierté du Grand Roi. Il paraît même que la tradition fit pour le général athénien ce qu'elle avait fait pour les anciens héros; elle exagéra sa gloire : il força, dit-on, les Perses à conclure un traité qui consacrait leur honte. Le silence de *Thucydide* sur un acte d'une aussi haute importance pour la Grèce, et les récits contradictoires des historiens qui le rapportent ont jeté quelque doute sur une convention dont les termes ne se concilient guère avec les prétentions toujours subsistantes des Grands Rois à la domination de l'Asie grecque (4). Il est probable que, depuis les victoires remportées par les Athéniens auprès de Chypre, les hostilités cessèrent entre les Hellènes et les Perses. A dater de cette époque jusqu'à la défaite des Athéniens en Sicile, les Grecs d'Asie ne payèrent plus de tribut au Grand Roi; aucun vaisseau de guerre persan ne parut dans la mer

(1) *Heeren*, Griechenland, p. 183, ss. — *Wachsmuth*, Hellen. Alterth., § 27. — *Kortüm*, Zur Geschichte hellenischer Staatsverfassungen, p. 47-56.

(2) *Thucyd.*, III, 10.

(3) *Plutarch.*, Cimon., 18.

(4) *Manso* (Sparta, T. III, Beylage X, p. 471), *Dahlmann* (Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte, T. I; Ueber den kimonischen Frieden, p. 1-148) et *Müller* (Die Dorier, T. I, p. 187 et suiv.) rangent le traité de Cimon parmi les erreurs historiques.

Égée. Cet état de choses fut-il consacré par un traité? L'ambassade de Callias et d'autres Athéniens à Suse rend la conclusion d'un traité probable (1); mais les contradictions et les exagérations des écrivains grecs ne permettent point d'en préciser les clauses. Ce qui suffit à la gloire de Cimon, c'est qu'il fut le dernier héros de la grande guerre médique. Après lui, dit *Plutarque*, on vit « les percepteurs du roi des Perses lever des impôts au sein des villes alliées et amies des Hellènes, tandis que pas un agent perse n'était jamais descendu, ni un seul homme de guerre ne s'était montré près de la mer, lorsque Cimon commandait, à quatre cents stades » (2).

Quelle fut la cause qui arrêta la puissance croissante de la Grèce? Ce fut la guerre du Péloponèse, provoquée par l'oppression qu'Athènes fit peser sur les alliés et par l'ambition de Sparte. Le commandement que les Grecs avaient volontairement accordé aux Athéniens ne tarda pas à dégénérer en une domination de plus en plus tyrannique. Les alliés devaient payer une taxe de guerre. Aristide appelé à la répartir, la fixa à 460 talents; Périclès l'augmenta d'un tiers, et elle finit par monter jusqu'à 1300 talents(3). Nous croyons que l'on a attaché trop d'importance à ces augmentations successives du tribut des alliés; la charge n'était pas aussi lourde qu'on est porté à le croire (4). En réalité les exactions d'Athènes furent l'occasion plutôt que la cause de la révolte des Grecs (5);

(1) *Herod.*, VII, 151. — *Diodor.*, XII, 4. — *Grote*, History of Greece, T. V, p. 451-457.

(2) *Plutarch.*, Cimon., 19.

(3) *Plutarch.*, Arist., 24. — L'augmentation du tribut jusqu'à 1300 talents ne repose pas sur des témoignages certains (*Grote*, History of Greece, T. VI, p. 8).

(4) Pour l'estimer exactement, il faudrait connaître le nombre et l'importance des cités alliées; la seule indication que nous ayons est une plaisanterie d'*Aristophane*, qui propose de nourrir le peuple en plaçant vingt citoyens dans chacune des mille villes tributaires (*Aristoph.*, Vesp. 705). *Boeckh* croit que le nombre des cités alliées n'était pas beaucoup au-dessous de ce chiffre : la taxe de Périclès qui s'élevait à 600 talents, partagée entre tant de villes, ne pouvait être une charge bien lourde (*Bulwer*, Athens, V, 2, 3).

(5) Les exactions et la tyrannie des Athéniens ont été beaucoup exagérées (*Grote*, History of Greece, T. VI, ch. XLVII).

ce qui le prouve, c'est qu'ils avaient déjà refusé de payer la taxe d'Aristide, après l'avoir saluée comme le plus grand des bienfaits(1). La véritable cause qui souleva les alliés fut l'esprit d'indépendance et de division des Hellènes; ils ne comprenaient pas la nécessité de l'union pour être forts en face des Barbares. Dès que les Perses furent chassés de la Grèce, les Péloponésiens rentrèrent dans leurs foyers; les insulaires en voulurent faire autant, lorsque les flottes des Perses furent détruites. Athènes, à qui les Grecs avaient confié leur destinée, était en droit de les contraindre à remplir leurs engagements. Mais une fois que la force des armes se mêla aux rapports des Athéniens et de leurs alliés, les relations changèrent de nature. Athènes ne vit plus en eux des associés mais des vaincus (2). Pour assurer leur soumission et accroître sa puissance, elle s'empara de tout ou partie de leurs terres et les distribua à des colons : les *cléruchies* furent un essai de ce que devinrent les colonies dans les mains de l'aristocratie romaine. Les alliés subirent le joug les uns après les autres. Au commencement de la guerre du Péloponèse, il n'y avait plus que trois républiques qui eussent conservé un reste de liberté; les autres étaient dans la dépendance absolue d'Athènes.

L'avantage d'une confédération est de prévenir les luttes sanglantes entre les états fédérés, en soumettant leurs différends à la décision d'une autorité supérieure. Il y avait un germe de cette institution dans le conseil amphictyonique; malheureusement l'esprit d'individualité des Grecs ne lui permit pas de se développer. Les hégémonies possédaient la force qui manquait aux Amphictyons. Athènes s'arrogea le pouvoir de juger les contestations de ses alliés soumis à son patronage; mais elle rencontra de vives résistances. Samos et Milet se faisaient la guerre; les Athéniens sommèrent les Samiens de cesser les hostilités et de venir discuter leurs prétentions devant eux. Comme ils refusèrent d'obéir, Périclès eut recours aux armes : Samos fut vaincue et humiliée(3). Ainsi les

(1) *Plutarch.*, Cimon., 20.
(2) *Thucyd.*, I, 98 : πόλις ξυμμαχὶς παρὰ τὸ καθεστηκὸς ἐδουλώθη.
(3) *Plutarch.*, Pericl., 25. 26.

hégémonies pas plus que les Amphictyons ne parvinrent à établir une union suffisante entre les Grecs alliés pour maintenir la paix. Les Athéniens réussirent mieux dans le domaine du droit privé. Afin de rendre les alliés entièrement dépendants, ils imaginèrent de les assujettir à leur juridiction : les procès civils, au moins les plus importants, et les affaires criminelles étaient décidés par les tribunaux d'Athènes (1). *Xénophon* énumère les profits pécuniaires que les Athéniens retiraient de cette usurpation (2). Nous ne leur ferons pas l'injure de croire qu'ils aient obligé les alliés de venir plaider à Athènes par des motifs d'argent : l'intérêt politique était évident et décisif. Les malheureuses divisions qui déchiraient les cités grecques retentissaient jusque dans le sanctuaire de la justice : « Si les alliés avaient le droit de juridiction, dit *Xénophon,* ils immoleraient tous nos partisans à leur haine; en les soumettant à leurs tribunaux, les Athéniens soutiennent leurs amis, écrasent leurs ennemis et gouvernent ainsi les villes confédérées. » Mais plus cette juridiction était avantageuse à Athènes, plus elle devait peser aux alliés. La justice est une intervention incessante dans les affaires des particuliers, et quand c'est le peuple dominant lui-même qui l'exerce sur des cités alliées, fût-elle impartiale, elle a les apparences de la tyrannie. Aussi *Xénophon* a-t-il soin de relever combien le peuple gagnait en considération par son pouvoir judiciaire : les alliés voyant un juge dans chaque citoyen, flattaient les Athéniens et les craignaient comme les arbitres de leur destinée (3).

Voilà ce que le commandement des Grecs unis contre les Mèdes devint entre les mains d'Athènes : l'hégémonie se transforma en une véritable domination. Celle-ci atteignit sa plus haute puissance sous la direction de Périclès. L'antiquité ne nous offre que des états fondés par des conquérants ; c'est pour la première fois qu'un peuple né pour les arts et doué des plus beaux dons de l'intelligence, est à la tête d'un empire, et c'est Périclès qui dirige ses

(1) *Boeckh*, Économie politique des Athéniens, T. II, p. 168 et suiv.
(2) *Xenoph.*, Resp. Athen., I, 16, sqq.
(3) *Xenoph.*, Resp. Athen., I, 18.

destinées ! Donnons-nous le spectacle d'un empire exercé par la cité de Minerve. Le grand démagogue est le type idéal du génie athénien. C'est aux leçons de la philosophie que son biographe fait honneur de l'élévation et de la gravité de son caractère. Orateur, il mérita le surnom d'Olympien; les poëtes disaient de lui qu'il tonnait à la tribune, qu'il lançait des éclairs, que sa voix ressemblait à la foudre (1). Artiste, il éleva dans sa courte carrière ces constructions magnifiques, toujours admirées comme des chefs-d'œuvre. La gloire des armes ne lui manqua pas, et il fut le premier politique de la Grèce (2).

Si nous admirons la grandeur de Périclès, l'objet et le résultat de ses conceptions sont un nouveau témoignage de l'état violent de la société hellénique. Sa politique est celle de l'égoïsme national, qui ne recule devant aucun moyen pour parvenir à son but. Il place la gloire d'Athènes dans l'hégémonie qu'elle exerce; son ambition est de la fortifier et de l'étendre. Le disciple d'Anaxagore ne se fait pas illusion sur la légitimité de l'empire qu'il revendique pour sa patrie; il avoue « que la suprématie d'Athènes est un pouvoir usurpé sur des hommes libres, obéissant malgré eux, parce que les Athéniens l'emportent par la force. » Pourquoi donc maintient-il cet empire inique? La gloire du nom athénien y est attachée; dès lors c'est un devoir de le défendre. Athènes voudrait abandonner l'hégémonie, qu'elle ne le pourrait pas sans danger; elle serait exposée à la haine qu'inspire le commandement : « Votre domination, dit Périclès aux Athéniens, est comme une tyrannie ; la saisir semble injuste, s'en démettre est périlleux. » Les plaintes des alliés le touchent peu : « C'est le sort de tous ceux qui commandent d'être haïs; mais il est digne d'une nation généreuse de provoquer l'envie pour de grands objets. La haine ne poursuit que les générations présentes, et elles en sont dédommagées par la

(1) *Plutarch.*, Pericl., 8. — *Diodor.*, XII, 40.

(2) *Hegel* dit de Périclès : « Nach der Seite der Macht der Individualität hin können wir keinen Staatsmann ihm gleichstellen » (Philosophie der Geschichte, p. 317). — *Grote* (History of Greece, T. VI, p. 242) dit que Périclès est « without a parallel throughout the whole course of Grecian history. »

puissance ; dans l'avenir les plaintes seront oubliées et la gloire sera immortelle » (1). Cependant les murmures des alliés trouvèrent de l'écho à Athènes ; les ennemis du démagogue s'en firent une arme pour l'attaquer : « La Grèce, s'écriaient-ils, n'a-t-elle pas raison de se croire insultée et tyrannisée, quand elle voit que les sommes déposées par elle dans le trésor commun et qu'elle destinait aux frais des guerres nationales, nous les dépensons nous à couvrir notre ville de dorures et d'ornements recherchés, à la parsemer de statues, à construire des temples dont un seul a coûté jusqu'à mille talents? » — « Les Athéniens, répondit Périclès, ne doivent aucun compte des tributs aux alliés ; ils ne sont tenus qu'à une chose, c'est d'arrêter les Barbares loin de la Grèce. Ils remplissent ces engagements. S'il y a abondance dans le trésor, n'est-il pas juste que nous l'employions à des ouvrages qui procurent à notre ville un renom éternel » (2)? C'était professer le droit du fort sur les faibles. Ainsi un pouvoir fondé sur la force, inspiré par l'égoïsme, voilà le dernier mot d'un des grands hommes de l'antiquité!

Les Grecs n'avaient pas même le génie de la domination. Un historien qui vivait à une époque où sa patrie subissait le joug de l'étranger fut conduit à comparer la politique des Romains avec celle des Hellènes : les premiers, dit-il, n'exterminaient pas les vaincus; ils cherchaient à se les attacher en leur accordant quelques droits : les Grecs, au contraire, quand ils ne pouvaient pas anéantir ou expulser leurs ennemis, les réduisaient en esclavage. *Denys d'Halycarnasse* ajoute qu'il a honte de rapporter les actes de cruauté dont les Athéniens et les Spartiates se rendirent coupables envers des frères, des Grecs : « Des Hellènes, s'écrie-t-il, qui devaient s'élever au-dessus des Barbares par leurs sentiments humains, les surpassèrent en férocité » (3)! L'indignation a fait exagérer à l'historien les crimes de ses compatriotes; mais il est certain que les Grecs usèrent sans pitié des droits que l'antiquité reconnaissait au vainqueur, et qu'ils ne surent pas profiter de leurs victoires pour

(1) *Thucyd.*, II, 64, 63. Cf. III, 37.
(2) *Plutarch.*, Pericl., 12.
(3) *Dion. Hal.*, Fragm., p. 2311-2313, éd. Reiske.

fonder un empire. Nous avons une preuve frappante de cette incapacité dans l'organisation de l'hégémonie athénienne.

Athènes considéra toujours les alliés comme des étrangers; bien loin de concevoir l'idée de les associer à ses destinées, elle crut qu'il n'y avait pas de meilleur moyen de consolider sa domination que la soumission la plus absolue des vaincus. Ceux des Grecs qui perdirent leur autonomie furent presque réduits à l'état de serfs; les noms mêmes qui désignaient leur condition rappelaient l'esclavage (1) : dépouillés de leur biens qui étaient concédés à des Athéniens, devenus les fermiers des nouveaux propriétaires, leur état ne différait pas beaucoup de celui des Ilotes et des Pénestes. Ainsi Athènes se montra tout aussi exclusive que Sparte; l'extermination, la dépossession ou l'esclavage des vaincus, telles étaient les bases sur lesquelles le peuple de Minerve prétendait fonder son empire. Quant aux alliés restés indépendants, ils n'avaient d'autres rapports avec la cité dominante que l'obligation de fournir des hommes et des vaisseaux. L'exemple le plus mémorable de l'esprit exclusif des Grecs et de leur incapacité de concevoir une large association se trouve dans les relations d'Athènes et de Platée. Les Platéens s'étaient de leur propre mouvement mis sous la protection d'Athènes. Cependant, malgré une longue communauté d'existence, malgré les preuves d'un dévouement poussé jusqu'au sacrifice de la vie et de la patrie, ils restèrent étrangers; quelques individus seulement furent naturalisés, et encore sans être assimilés entièrement aux Athéniens (2).

Cet esprit exclusif était incompatible avec l'établissement d'une domination étendue et durable. Le génie de l'unité manquait aux Hellènes. Voilà pourquoi les hégémonies qui tentèrent d'imposer l'empire d'une république dominante aux Grecs échouèrent; non-seulement elles ne parvinrent pas à embrasser la Grèce entière; même dans les limites étroites où elles étaient renfermées, elles furent si éphémères, qu'elles ne mériteraient pas une place dans

(1) L'indépendance s'appelait liberté (ἐλευθερία), la dépendance, servitude (δουλεία). — *Boeckh*, Économie politique des Athéniens, T. II, p. 475.

(2) *Demosth.*, c. Neaer., § 104, p. 111.

l'histoire, si la race hellénique ne jouait un rôle si considérable dans le développement de l'humanité. La force renversait ce que la violence avait fondé; une bataille perdue ruinait les orgueilleuses cités qui avaient dédaigné de se fortifier en ouvrant leurs rangs à leurs frères. Les Spartiates ne se relevèrent jamais de la défaite de Leuctres où il ne périt que 1700 hommes. Les Athéniens et les Thébains perdirent la liberté, après une seule bataille, celle de Chéronée. *Denys d'Halycarnasse* compare la conduite des Grecs à la politique romaine; dans la bataille de Cannes il ne resta que 370 cavaliers de 6000, à peine 3000 fantassins de 80,000, et cependant Rome sortit triomphante de la lutte [1].

Un des grands orateurs d'Athènes, témoin des calamités que l'hégémonie entraîna pour sa patrie et pour la Grèce entière, maudit la domination à laquelle Périclès avait attaché la gloire du nom athénien : « La tyrannie, dit *Isocrate*, est funeste non-seulement aux victimes, mais aux tyrans eux-mêmes; il en a été ainsi de l'empire des mers que les Athéniens ont exercé et qui ne différait en rien d'une véritable tyrannie; après avoir opprimé les Grecs, ils ont subi à leur tour le joug d'un vainqueur irrité; ce qu'ils considéraient comme la chose la plus glorieuse était en réalité le plus grand des malheurs » [2]. Les contemporains d'*Isocrate* devaient en effet voir dans l'hégémonie d'Athènes la source de tous leurs maux; mais l'orateur patriote, qui ne cessait d'appeler les Hellènes aux armes contre les Barbares, aurait dû réfléchir qu'il fallait une main de fer pour imposer aux républiques grecques l'unité, condition indispensable de force. Si la haute ambition d'Athènes ne l'avait pas poussée à prendre en main le commandement des Grecs, la ligue se serait dissoute dès que la victoire de Platée eut délivré la Grèce continentale de la présence des Perses. En veut-on la preuve? La chute d'Athènes entraîna l'asservissement des Grecs de l'Asie Mineure, et à partir de ce moment l'or des Grands Rois commença à influer sur les destinées de la Grèce.

L'on pourrait faire un autre reproche à Athènes, c'est de n'avoir

(1) *Dionys. Hal.*, II, 17.
(2) *Isocrat.*, de Pace, § 115, 91, 94.

pas su rallier la Grèce entière sous ses drapeaux pour la lancer sur l'Asie; mais aucune république grecque n'était capable de dompter à la fois les résistances intérieures et de poursuivre la guerre nationale. Il fallut qu'une race nouvelle surgît dans le nord et imposât l'union aux Grecs épuisés pour que le héros macédonien pût marcher à la conquête de l'Orient. Ici nous apercevons le lien qui rattache l'hégémonie d'Athènes aux progrès de l'humanité. Le but providentiel de l'expédition d'Alexandre était de répandre la langue, la philosophie et les arts de la Grèce en Asie. Et à quel peuple de la Grèce devons-nous le bienfait de la civilisation hellénique? *Platon* dit qu'Athènes est, par rapport à la Grèce, le prytanée de la sagesse (1), et un écrivain moderne a pu dire sans exagération que l'histoire d'Athènes est celle de l'esprit humain (2). Mais pour qu'une petite cité de 20,000 citoyens pût éclairer le monde ancien et l'avenir, il fallait un concours de circonstances heureuses. Les guerres médiques et l'hégémonie qui en fut la suite exaltèrent les facultés de ce peuple si richement doté par la nature. *Isocrate* glorifie Athènes comme « la cité par excellence de la Grèce (3), digne d'être la maîtresse des Hellènes et de tous les peuples » (4). Et quels sont les titres de la cité de Minerve à cette suprématie? *Isocrate* répond que ce sont les temples et les édifices magnifiques qui remplissent la ville. Les alliés d'Athènes avaient le droit de se plaindre que Périclès employât à l'ornement de la cité dominante les tributs destinés à la défense de la patrie grecque. Mais l'histoire, sans oublier les souffrances des générations passées, tient compte aussi des bienfaits qui en sont résultés pour le genre humain. Sans son hégémonie, Athènes n'aurait pas vu s'élever ces constructions admirables qui, d'après l'expression de *Plutarque*, « semblaient déjà antiques, à peine achevées, et qui

(1) *Plat.*, Protagor., 337, D. — *Périclès* dit dans *Thucydide* qu'Athènes est l'institutrice de la Grèce (II, 41).

(2) *Bulwer*, Athens, IV, 5, 22.

(3) *Isocrat.*, De Permutat., § 299 : καὶ φάσιν μόνην εἶναι ταύτην πόλιν, τὰς ἄλλας κώμας, καὶ δικαίως ἂν αὐτὴν ἄστυ τῆς Ἑλλάδος προσαγορεύεσθαι.

(4) *Isocrat.*, Areopag., § 66.

brillent toujours d'une éternelle fleur de jeunesse »(1). Les temples et les statues ne furent que l'une des faces du mouvement prodigieux de civilisation qu'on appelle le siècle de Périclès. Il y a dans cette qualification du grand âge de la littérature et des arts un témoignage de la postérité en faveur d'Athènes et de son illustre démagogue. Il faut un milieu favorable pour la culture de la philosophie, de la poésie et des arts. Socrate, Sophocle, Phidias, Thucydide, Platon, seraient-ils devenus des modèles éternels du beau et du bon, s'ils avaient vu le jour dans une obscure cité de la Grèce (2)?

§ III. *La guerre du Péloponèse.*

La guerre du Péloponèse a été pour la Grèce une époque de désastres et de crimes sans nom. L'on dirait que la nature était conjurée avec les hommes : des tremblements de terre, les plus violents dont on eût encore entendu parler, ébranlèrent presque régulièrement le sol; des éclipses de soleil fréquentes épouvantèrent les peuples; de grandes sécheresses produisirent la famine; un fléau plus cruel encore, la peste, détruisit une partie de la population(3). Mais les passions des hommes l'emportèrent sur les bouleversements du monde physique, au point que les écrivains des âges postérieurs rougirent des excès de leurs pères. *Denys d'Halycarnasse* reproche à Thucydide d'avoir choisi pour sujet de son histoire cette funeste guerre, « qui n'aurait jamais dû avoir lieu, que l'on devrait au moins ensevelir dans le silence et l'oubli » (4). Un autre historien, faisant l'énumération des grands hommes de la Grèce, refuse de comprendre dans ce nombre les Grecs qui s'illustrèrent dans la guerre du Péloponèse : on devrait plutôt, dit-il, les appeler des parricides (5).

(1) *Plutarch.*, Pericl., 13.

(2) *Heeren*, Griechenland, p. 185, 186. — *Müller*, Geschichte der griechischen Literatur, T. II, p. 11.

(3) *Thucyd.*, I, 23; II, 48, sqq.

(4) *Dionys. Hal.*, De Præcip. Histor., c. 3.

(5) *Pausan.*, VIII, 52, 3.

Nous comprenons ces marques d'un patriotisme généreux qui survit à l'existence de la patrie grecque; mais les faits ne s'effacent pas de l'histoire, et quelles que soient les souffrances des générations contemporaines, il n'y a pas de grande guerre qui n'ait un objet providentiel. La guerre du Péloponèse nous montre les Grecs se déchirant eux-mêmes et compromettant l'indépendance de leur patrie à l'égard des Barbares. Cependant la Grèce était appelée à agir sur l'Orient; pour remplir cette mission, elle devait concentrer ses forces dans une puissante unité; incapable de la trouver en elle-même, elle dut la subir sous la forme d'une domination étrangère. La guerre du Péloponèse est la justification de l'avénement d'Alexandre. Quand les peuples usent leurs forces dans des luttes stériles, au lieu de les employer à l'accomplissement de leur mission, Dieu leur envoie un maître : heureux, quand ce maître les ramène dans les voies que la Providence leur assigne! Vainement crie-t-on à la perte de l'indépendance, à la destruction de la liberté. Ce n'est point celui qui les assujettit à un pouvoir arbitraire que les nations doivent accuser; elles doivent s'en prendre à elles-mêmes. Les peuples qui méritent d'être libres n'ont pas à craindre le despotisme, car ils sauraient défendre leur liberté si elle était menacée. A ce point de vue, la guerre du Péloponèse peut encore servir de leçon au dix-neuvième siècle. Il n'y a pas jusqu'aux calamités de cette lutte affreuse qui n'aient été un instrument de la grandeur d'Alexandre. Le héros macédonien ne pouvait pas user sa vie à dompter la résistance des petites républiques de la Grèce; il devait les trouver prêtes à le suivre à la conquête de l'Asie, ou du moins n'ayant plus la puissance de l'arrêter dans sa course victorieuse. La guerre du Péloponèse détruisit ce qu'il y avait encore de forces vitales dans les cités grecques, et prépara ainsi la voie à l'unité macédonienne qui elle-même ne fut qu'une préparation à une unité plus vaste.

Il serait difficile de trouver dans les hostilités séculaires de Rome contre des peuples étrangers, des scènes aussi affreuses que celles qui se passèrent dans la guerre du Péloponèse entre des cités grecques. L'animosité des parties belligérantes tenait de la haine que les guerres civiles provoquent et nourrissent. Les vainqueurs ne témoignaient pas même aux vaincus cette humanité que l'on a

reprochée à l'antiquité comme un crime (1) : la servitude eût été un bienfait pour les prisonniers; le plus souvent on les mettait à mort. Et ce traitement barbare n'excitait ni indignation ni surprise. Dans les luttes qui précédèrent la guerre, les Corcyréens firent mourir tous leurs prisonniers. Les Corcyréens et les Corinthiens vinrent ensuite à Athènes solliciter l'alliance de cette république; le discours des députés de Corinthe contient tout ce qui peut être reproché aux Corcyréens, et il ne dit pas un mot des excès dont ceux-ci s'étaient rendus coupables envers leurs captifs (2). La hache ne frappait pas seulement les vaincus pris les armes à la main ; les Lacédémoniens faisaient périr les marchands qu'ils prenaient en mer; peu leur importait qu'ils appartinssent à Athènes, à ses alliés ou à des villes neutres. Les Athéniens usaient de cruelles représailles : des ambassadeurs de Sparte étant tombés en leur pouvoir, ils les mirent à mort sans les juger, et même sans les entendre, « quoiqu'ils demandassent à parler » (3).

Les Athéniens et les Spartiates se montrèrent également cruels. Cependant ce furent les Péloponésiens qui donnèrent les premiers l'exemple de la violation des droits les plus sacrés. On accusa les Mégariens d'avoir mis à mort un ambassadeur d'Athènes (4). Le crime n'est pas établi, mais la conduite des Thébains et des Spartiates envers les Platéens prouve que les Péloponésiens ne reculaient devant aucun attentat. Platée avait été le théâtre de la dernière défaite des Barbares dans la Grèce continentale; les vainqueurs reconnaissants voulurent que « ses habitants fussent considérés comme des hommes saints et consacrés aux dieux : leur mission devait être d'offrir des sacrifices pour le salut de la Grèce » (5). Ces glorieux souvenirs ne les protégèrent pas contre l'agression la plus déloyale. D'abord les Spartiates et les Thébains tentèrent

(1) « La servitude est la miséricorde païenne. » *Lamennais.*
(2) *Thucyd.*, I, 30, 37, sqq.
(3) *Thucyd.*, II, 67.
(4) *Plutarch.*, Pericl., 30.
(5) *Plutarch.*, Arist., 21.

de s'emparer de la ville en pleine paix [1]; le courage des habitants et le secours des Athéniens les sauvèrent pour le moment, mais la rage de leurs ennemis n'en fut que plus violente. Platée fut prise par capitulation ; le général spartiate promit que personne ne serait puni sans jugement. Jamais il n'y eut une plus cruelle dérision de la justice. Les juges arrivés de Lacédémone demandèrent aux prisonniers si dans le cours de la guerre ils avaient rendu quelque service à Sparte; comme ils ne pouvaient répondre qu'ils leur en eussent rendu, on leur donna la mort : personne ne fut excepté. La ville fut rasée jusque dans ses fondements [2].

Les Athéniens manquèrent de se souiller d'un crime tout aussi révoltant; mais leur génie, humain au fond, bien que se laissant emporter facilement à la colère, les préserva d'une tache qui eût été ineffaçable. Mytilène abandonna l'alliance d'Athènes pour se réunir aux Spartiates. Dans la première chaleur de leur ressentiment, les Athéniens décrétèrent la mort contre tous les Mytiléniens qui se trouvaient en âge d'homme; ils firent partir une trirème pour donner avis de cette résolution à Pachès, leur général, avec ordre de les faire périr sans délai. Ce décret qui nous révolte était conforme à ce qu'on appelle le droit des gens des Grecs. La conduite des Spartiates à Platée fut encore bien plus inhumaine et plus injuste. Platée n'était pas comme Mytilène une cité révoltée; Sparte avait promis justice aux Platéens, tandis que les Mytiléniens s'étaient soumis à la décision du peuple d'Athènes [3]. Cependant dès le lendemain du décret, les Athéniens se repentirent de leur résolution. L'affaire fut remise en délibération et l'avis le plus humain prévalut. Aussitôt après le décret l'on expédia une trirème. L'on craignait qu'elle ne fût prévenue par celle qui portait l'ordre fatal, et qui avait une avance d'un jour et d'une nuit. Les matelots firent une telle diligence qu'ils mangeaient et ma-

(1) Les Spartiates eux-mêmes se reprochèrent dans la suite cette violation du droit des gens; ils considérèrent les malheurs qu'ils avaient éprouvés pendant la guerre comme une juste punition de leur faute (*Thucyd.*, VII, 18).

(2) *Thucyd.*, II, 2-5; III, 52-68. — *Diodor.*, II, 56.

(3) *Grote*, T. VI, p. 341, 336, 357. — *Niebuhr*, Vorträge über alte Geschichte, T. II, p. 75, ss.

manœuvraient en même temps ; pendant que les uns travaillaient, les autres prenaient du sommeil. D'un autre côté, la première trirème, chargée d'une triste mission, marchait lentement ; la seconde arriva lorsque Pachès lisait le décret (1). Toutefois la miséricorde du peuple ne profita pas aux Mytiléniens que Pachès avait envoyés à Athènes, comme les principaux auteurs de la révolte : ils furent mis à mort au nombre de plus de mille (2).

La haine et la vengeance firent taire trop souvent chez les Athéniens la voix de l'humanité. On lit avec horreur que tous les prisonniers éginètes, transportés à Athènes, furent condamnés à mourir : c'était, dit l'impassible *Thucydide*, l'effet de l'ancienne animosité que les Athéniens avaient pour ce peuple (3). Il y a peut-être quelque chose de plus funeste que ces excès produits par de mauvaises passions, c'est la proclamation solennelle du droit du plus fort que les Athéniens ne craignirent pas de faire. Leur conférence avec les Méliens (4) est une des scènes les plus mémorables du droit des gens de la Grèce. Il faut, disent les Athéniens, partir d'un principe universellement admis : « Les affaires se règlent entre les hommes par la loi de la justice, quand une égale nécessité les y oblige ; mais ceux qui l'emportent en puissance font tout ce qui est en leur pouvoir et c'est aux faibles à céder. » Les Méliens avouent qu'il leur est difficile de lutter contre la puissance d'Athènes, mais ils espèrent qu'en résistant justement à des hommes injustes, les dieux les protégeront. Dans leur réponse, les Athéniens rendent les dieux complices de leur politique : « Ce que nous demandons, ce que nous faisons, est en harmonie avec l'opinion que les hommes ont des dieux. Si les dieux dominent, c'est par une nécessité de la nature, parce qu'ils sont les plus forts ; il en est de même des hommes. Ce n'est pas nous qui avons établi cette loi, ce n'est pas nous qui, les premiers, l'avons appliquée ; nous l'avons reçue toute faite, et nous la transmettrons pour toujours

(1) *Thucyd.*, III, 49.
(2) *Thucyd.*, III, 36-50.
(3) *Thucyd.*, IV, 57. II, 27
(4) *Thucyd.*, V, 84-116.

aux temps à venir. Nous agirons aussi maintenant conformément à cette loi, sachant que vous-mêmes, et tous les autres peuples, si vous aviez la même puissance que nous, vous tiendriez la même conduite » (1).

Cette profession ouverte du droit du plus fort a révolté *Denys d'Halycarnasse:* il la comprendrait à peine, dit-il, si elle s'adressait à des Barbares ; il la trouve digne de pirates et de brigands (2). *Thucydide* aurait-il donc calomnié les Athéniens? (3) *Denys* oublie que le droit du plus fort est la loi de l'antiquité : lui-même le reconnait en proclamant que les Romains ont le droit de régner sur le monde, parce qu'ils sont les plus forts (4). Cependant nous acceptons la réprobation de l'historien grec comme une protestation de la conscience humaine contre la violence brutale. Il se fait encore une protestation plus efficace contre la désolante doctrine du droit de la force : la violence est punie par la violence, le plus fort d'aujourd'hui trouve bientôt un plus fort que lui. C'est la justice divine qui se manifeste dans les malheurs des peuples, pour leur apprendre qu'il n'y a qu'un fondement solide de la puissance, le droit et le devoir.

Dans leur orgueil, les Athéniens avaient déclaré que la force est la loi suprême des relations internationales; ils ne prévoyaient pas qu'un jour viendrait où cette terrible loi serait invoquée contre eux. L'expédition de Sicile devint la cause de leur ruine. Après la bataille d'Aegos Potamos, Lysandre assembla les alliés, pour délibérer sur le sort des captifs. On les accusa des excès qu'ils avaient commis et de ceux qu'ils avaient résolu de commettre : le peuple, dit-on, avait décrété qu'on couperait la main droite à tous les prison-

(1) *Thucyd.*, V, 89, 105. Cf. VI, 85.

(2) *Dionys.*, De Præcip. Histor., c. 39 (Oper. Rhetor., p. 910, 912, éd. Reiske).

(3) *Grote* (History of Greece, T. VII, p. 149-161) dit que Thucydide n'a pas reproduit fidèlement les sentiments des Athéniens. Nous croyons que le savant historien s'est laissé entraîner par sa prédilection pour la cité de Minerve, et par son système sur la morale et la politique des sophistes. — Comparez plus bas, livre VII, ch. II, § IV.

(4) *Dion. Hal.*, I, 5 : φύσεως γὰρ δὴ νόμος ἅπασι κοινός, ὃν οὐδεὶς καταλύσει χρόνος· ἄρχειν ἀεὶ τῶν ἡττόνων τοὺς κρείττονας.

niers de guerre [1]. On les accusa encore d'avoir précipité dans la mer l'équipage de deux vaisseaux dont ils s'étaient emparés. Beaucoup d'autres charges furent entendues, et la peine de mort fut prononcée contre tous les Athéniens [2]. L'exécution de la sentence offre une nouvelle preuve, que les Grecs ne reconnaissaient d'autre principe du droit des gens que la force. Lysandre, dit *Plutarque*, appela Philoclès, l'un des généraux d'Athènes, et lui demanda à quelle peine il se condamnait lui-même pour avoir fait porter un décret de mort contre les prisonniers grecs. « N'accuse point, lui répondit Philoclès, des hommes qui n'ont point de juges ; vainqueur, traite les vaincus comme tu serais traité toi-même, si tu étais à notre place » [3]. Bientôt Athènes tomba au pouvoir des ennemis. Le conseil des alliés délibéra sur le sort de la cité de Minerve. Beaucoup de Grecs étaient d'avis qu'il ne fallait pas faire la paix avec les Athéniens, mais les exterminer : un Thébain proposa de raser la ville et de faire de son territoire un lieu de pâturage pour les troupeaux. Les Lacédémoniens, obéissant à l'oracle de Delphes, s'opposèrent à la destruction [4]. On fit la paix aux conditions imposées par Sparte : les murailles furent rasées et les vaisseaux brûlés au son de la flûte et aux applaudissements des alliés, qui assistèrent à ce spectacle, la tête couronnée de fleurs, et fêtèrent ce jour comme le premier de leur liberté [5].

Bien que la guerre du Péloponèse couvrît la Grèce de sang et de ruines, la dévastation et le carnage ne furent pas les plus grands maux qu'elle entraîna. C'est à peine si les cruautés commises par les vainqueurs peuvent être comparées à celles dont les factions se rendirent coupables. La guerre du Péloponèse est comme une lutte de principes entre l'aristocratie et la démocratie représentées par Sparte et Athènes. Excitées par la licence de la guerre, les passions

(1) Comparez, sur ce décret, ce qui est dit plus haut, p. 133, note 3.

(2) *Xenoph.*, Hist. Græc., II, 1, 30-32. — *Plutarch.*, Lysand., 9.

(3) *Plutarch.*, Lysand., 13.

(4) D'après une tradition conservée par *Plutarque* (Lysand., c. 15), la conversion des Grecs aurait été éveillée par un chant d'Euripide.

(5) *Xenoph.*, Hist. Græc., II, 2, 19-20. — *Plutarch.*, Lysand., 13-15.

portèrent au plus haut degré la violence des partis. Les Corcyréens donnèrent les premiers l'exemple des haines furieuses qui divisaient les citoyens de chaque ville. Ils mirent à mort tous ceux qui étaient accusés de vouloir détruire le gouvernement populaire. Un père tua son fils. Des suppliants furent arrachés à des asiles sacrés, d'autres égorgés au pied des autels, quelques-uns périrent murés dans le temple de Bacchus. Les Corcyréens fugitifs s'emparèrent de quelques forts; on leur accorda une capitulation; mais les chefs de la faction populaire l'éludèrent en leur tendant un piége. Renfermés dans un grand édifice et se voyant trahis, les malheureux se donnèrent eux-mêmes la mort; leurs cruels concitoyens enlevèrent les toits, et accablèrent les prisonniers de traits. C'est ainsi que la faction aristocratique fut anéantie à Corcyre (1).

Thucydide trace un tableau lugubre des dissensions croissantes qui bouleversèrent la Grèce et de la démoralisation inouïe qui en résulta. La discorde régnait partout, toutes les villes étaient en proie à la sédition; celles qui s'y livraient les dernières, s'abandonnaient à de plus grands excès, jalouses de se distinguer par la gloire de l'invention dans l'atrocité de leurs vengeances (2). Comment la Grèce, ainsi déchirée par les factions, aurait-elle pu être puissante à l'étranger? La fureur des guerres civiles fit taire l'honneur et les intérêts de la patrie grecque. Pour mieux dire, la patrie n'existait pas; chaque cité ne songeait qu'à son profit particulier. Les aristocraties surtout se montrèrent dépourvues de tout sentiment national : elles étaient toujours prêtes à appeler l'étranger, toujours disposées à sacrifier l'indépendance de la Grèce à leurs passions égoïstes. Sparte donna le honteux exemple de solliciter du Grand Roi des secours contre les Grecs; dès le début des hostilités, elle rechercha l'alliance des Perses (3). Les Athéniens, ne voulant pas laisser à leurs adversaires l'avantage d'une alliance aussi puissante,

(1) *Thucyd*, III, 81, 83; IV, 46-48. — *Grote* (History of Greece, T. VI, p. 380, ss., 489) remarque que le triste sort des oligarques corcyréens ne doit pas faire oublier leurs crimes. Ce sont leurs tentatives révolutionnaires qui commencèrent les sanglantes dissensions dont Corcyre fut le théâtre.

(2) *Thucyd.*, III, 82, 83.

(3) *Thucyd.*, II, 7, 67.

envoyèrent de leur côté une ambassade en Asie ; la mort du roi rendit cette humiliante démarche inutile (1). Après avoir soulevé les Grecs contre le despotisme d'Athènes, Sparte les vendit aux Barbares pour des subsides. Les premiers traités conclus par ses agents étaient tellement révoltants qu'elle n'osa pas les sanctionner: le roi des Perses y revendiquait toutes les contrées, toutes les villes qui lui avaient appartenu, à lui ou à ses ancêtres, et les Lacédémoniens s'engageaient à respecter ces possessions. On trouva ces prétentions exorbitantes (2). Une nouvelle convention fut conclue dans laquelle on restreignit la domination du roi à l'Asie. Ainsi les Ioniens étaient sacrifiés : le roi, disait le traité, avait pouvoir de disposer d'eux suivant sa volonté. Cependant les Ioniens aussi avaient été appelés à la liberté par les Spartiates, et ils les avaient aidés de leur fortune et de leur sang à combattre les Athéniens (3). Mais Sparte avait besoin des trésors persans pour équiper ses flottes et vaincre la maîtresse des mers; ses fiers citoyens, qui traitaient les Grecs avec une morgue insultante, se firent les courtisans des Barbares. Il se trouva un général, digne de l'ancienne réputation de Sparte, qui eut honte d'aller mendier de l'argent à la porte des satrapes du Grand Roi. Callicratidas, réduit à la nécessité de s'adresser à Cyrus et rebuté à plusieurs reprises, se retira en chargeant de malédictions ceux qui les premiers s'étaient avilis jusqu'à se laisser insulter par les Barbares : il jura de mettre tout en œuvre pour terminer les différends des Hellènes et les empêcher de s'entre-détruire avec le secours du roi. La mort arrêta l'exécution de ses généreux desseins (4). Lysandre ne montra pas la même susceptibilité : hautain envers les Grecs, il était rampant devant les Perses (5). L'aristocratie lacédémonienne ne tenait qu'à une chose, au triomphe de Sparte et de l'oligarchie. Cette funeste politique aboutit au traité d'Antalcidas. Les Barbares devinrent les arbitres des destinées de la Grèce.

(1) *Thucyd.*, IV, 50.
(2) *Thucyd.*, VIII, 18, 37, 43.
(3) *Thucyd.*, VIII, 58, 84.
(4) *Plutarch.*, Lysand., c. 6. — Cf. *Xenoph.* Hellen., I, 6.
(5) *Plutarch.*, Lysand., 4.

CHAPITRE III.

SECONDE HÉGÉMONIE DE SPARTE.

---

§ I. *Régime intérieur de l'aristocratie. Lysandre.*

Le poëte comique *Théopompe* compare les Lacédémoniens aux cabaretières : après avoir fait goûter aux Grecs le doux breuvage de la liberté, ils leur versèrent ensuite du vinaigre. *Plutarque* reprend vivement le poëte : le premier essai, dit-il, que Sparte fit de son gouvernemet ne fut que déboire et amertume. Elle avait promis la liberté aux Grecs, mais elle ne tarda pas à prouver par sa conduite que le nom de liberté n'était qu'un prétexte pour armer les Grecs contre Athènes, et que son but était la domination (1). Devenus les maîtres de la Grèce, les Spartiates abusèrent de leur puissance pour remplacer les gouvernements démocratiques par l'oligarchie. Un philosophe célèbre dit que ces révolutions provoquées par les Lacédémoniens sont un de leurs grands crimes (2). Au lieu de rétablir la paix dans les cités, les factions oligarchiques auxquelles les vainqueurs prêtèrent leur appui se livrèrent à des réactions sanglantes qui rendirent toute concorde impossible. Suivons les restaurateurs de la liberté grecque dans l'intérieur des cités ; nous verrons régner partout la terreur, les proscriptions et les massacres.

Athènes éleva son empire sur la ruine des Barbares. La seconde hégémonie de Sparte fut souillée dans sa source par le sang des Grecs; celui qui la fonda était l'idéal de l'oligarchie haineuse qui

(1) *Plutarch.*, Lysand., 13. — *Niebuhr*, Vorträge über alte Geschichte, T. II, p. 213-215.

(2) *Hegel* l'appelle une trahison (Philosophie der Geschichte, p. 324).

ensanglanta toutes les villes de la Grèce. Qu'était-ce que ce Lysandre à qui les aristocraties reconnaissantes dressèrent des autels et offrirent des sacrifices comme à un dieu [1]? Il n'admettait qu'un droit, la force; il n'avait qu'un but, l'utile [2]. Général sans foi, il faisait de la ruse et de la duplicité les instruments favoris de ses succès militaires. Un historien rapporte de lui un mot qui caractérise sa politique : « Il faut, disait-il, tromper les enfants avec des osselets et les hommes avec des serments. » Parole impie, ajoute son noble biographe, et indigne d'un Spartiate; celui qui trompe par un parjure déclare qu'il craint son ennemi et qu'il méprise la divinité [3]. Sa conduite à Milet fut digne de ces principes. Les aristocrates s'étaient réconciliés avec le peuple; Lysandre feignit en public une vive joie de cette concorde, mais en particulier il traita les oligarques, ses amis, de lâches et les excita à se soulever contre leurs adversaires. La sédition ayant éclaté, il prit en apparence parti pour le peuple, afin d'attirer dans la ville ses chefs les plus marquants; il jura qu'il ne leur ferait aucun mal. A peine ils se furent montrés sur sa parole, qu'il les livra à la faction oligarchique; tous furent égorgés : il n'y eut pas moins de huit cents victimes [4]. A Thasos beaucoup de partisans des Athéniens se cachaient; Lysandre prononça dans le temple d'Hercule un discours des plus humains, disant qu'il fallait user d'indulgence dans les dissensions civiles. Les vaincus ajoutèrent foi aux promesses qu'un Héraclide leur faisait dans la cité d'Hercule; ils payèrent leur crédulité de la vie. Il agit de même dans toutes les villes où existait le gouvernement démocratique. L'impitoyable aristocrate se plaisait souvent à assister au supplice des proscrits [5].

(1) *Plutarch.*, Lysand., 18.

(2) Les Argiens disputaient contre les Spartiates pour les bornes de leurs territoires respectifs, et se flattaient de donner de meilleures raisons que leurs adversaires. « Celui qui tient en mains celle-ci, dit Lysandre en montrant son épée, est celui de tous qui raisonne le mieux sur les limites des territoires » (*Plutarch.*, Lysand., 22).

(3) *Plutarch.*, Lysand., 7, 8. — *Id.*, Apophtegm. Lacon. Lysand., 3, 4.

(4) *Plutarch.*, Lysand., 8, 19. — *Diodor.*, XIII, 104. — *Polyen* (I, 45, 1) voit un stratagème dans ce parjure.

(5) *Polyaen.*, I, 45, 1. — *Plutarch.*, Lysand., 15.

Lysandre remplaça les gouvernements démocratiques par des oligarques qu'il avait lui-même pris soin de former (1). Voyons ces affiliés de Sparte à l'œuvre dans la cité de Minerve. Athènes était vaincue, mais pour l'attacher à Sparte il fallait imposer à la cité démocratique par excellence un régime oligarchique. Trente hommes que l'histoire a flétris du nom de tyrans, furent chargés de cette mission. Ils commencèrent par désarmer la population, puis ils éloignèrent les suspects de la ville (2), enfin ils s'entourèrent de satellites étrangers, commandés par un harmoste spartiate. Se croyant alors assez puissants pour dompter toutes les résistances, ils se livrèrent sans frein à leurs passions. Il leur fallait de l'or pour payer les bandes lacédémoniennes ; ils décidèrent que chacun d'eux s'emparerait d'un métèque, qu'ils feraient mourir les prisonniers et confisqueraient leurs biens (3). En vain l'un des Trente conseilla la modération à cette oligarchie passionnée. Théramène succomba. Après sa mort, les tyrans firent périr les plus riches citoyens pour se partager leurs dépouilles (4). Ils dédaignèrent d'entourer leurs assassinats de formes juridiques; persuadés que la force l'emportait sur la colère divine, ils insultèrent les dieux eux-mêmes, en défendant d'accorder aux morts les honneurs de la sépulture (5). La guerre du Péloponèse avait offert le spectacle des plus horribles atrocités ; le gouvernement des trente tyrans les dépassa (6). Plus de mille citoyens (7) périrent victimes de leur haine ou de leur cupidité ; le plus grand nombre chercha son salut dans la fuite. Les Lacédémoniens les poursuivirent jusque dans l'asile de l'hospitalité : ils décrétèrent que les émigrés seraient arrêtés dans toute la Grèce et livrés aux Trente, que ceux qui s'opposeraient à l'exécution de ce décret

(1) *Plutarch.*, Lysand., 5.

(2) *Xenoph.*, Hell., II, 3, 20; II, 4, 1.

(3) *Xenoph.*, Hell., II, 3, 21. — *Diodor.*, XIV, 5. — *Lysias*, c. Erat., §§ 6, 7.

(4) *Xenoph.*, Hell., II, 4, 1. — *Diodor.*, XIV, 5.

(5) *Lysias*, c. Erat., § 96.

(6) *Lysias*, c. Erat., § 1. — *Isocrat.*, Panath., § 96.

(7) Les auteurs varient dans l'indication du nombre des victimes entre 1300 et 1500 (*Hermann*, Griech. Staatsalt., § 168, n° 11).

seraient punis d'une amende de cinq talents [1]. La plupart des villes, redoutant le pouvoir de Sparte, obéirent : pour l'honneur de la Grèce, il y eut deux cités qui osèrent braver sa colère, Argos et Thèbes [2].

Le gouvernement des Trente donne une idée des excès auxquels les oligarques établis par les Spartiates se livrèrent dans toutes les villes. Les tyrans d'Athènes n'étaient pas des hommes exceptionnels; ils ressemblaient à tous les aristocrates auxquels Lysandre abandonna la Grèce comme une proie. Leurs crimes aussi n'étaient pas extraordinaires : Critias disait « qu'il ne fallait pas s'étonner si beaucoup de citoyens périssaient, que pareille chose arrivait dans toutes les révolutions » [3]. Il est impossible de compter, ajoute *Plutarque*, le nombre des hommes du peuple que Lysandre fit massacrer dans toutes les cités. On aurait dit un génie exterminateur. Les Lacédémoniens eux-mêmes en furent épouvantés; l'un d'eux déclara que la Grèce ne pourrait supporter deux Lysandre [4]. Cependant cet homme était le vrai représentant du génie spartiate, dur, ambitieux, et incapable de gouverner les peuples étrangers. Quand il n'y eut plus d'ennemis à tuer ou à expulser, les réactions sanglantes provoquées par les amis de Lysandre cessèrent; ce qui n'empêcha point le gouvernement de Sparte de rester toujours odieux. Le nom des *harmostes* [5] est presque aussi fameux que celui des *proconsuls ;* mais il y avait cette immense différence entre les Romains et les Lacédémoniens, que les premiers administraient leurs conquêtes avec sagesse et généralement dans l'intérêt des vaincus, tandis que les Spartiates ne connaissaient qu'une domination brutale. Ils voulaient gouverner les Grecs, comme ils traitaient leurs serfs, par la force. Le bâton était l'instrument favori du com-

(1) *Diodor.*, XIV, 6.

(2) Les Argiens, bien que voisins de Sparte, décrétèrent que les députés lacédémoniens envoyés pour réclamer des réfugiés seraient traités en ennemis, s'ils ne se retiraient avant le coucher du soleil (*Demosth.*, Pro Rhodior. Libert., § 22, p. 197). Voyez plus bas le glorieux décret des Thébains.

(3) *Xenoph.*, Hell., II, 3, 32.

(4) *Plutarch.*, Lysand., 19.

(5) *Xenoph.*, Hell., VI, 3, 8.

mandement des généraux lacédémoniens [1]. On a attribué, et non sans raison, cette conduite à l'éducation tant vantée de Lycurgue. L'obéissance passive aux maîtres et aux magistrats en était le ressort; on ne développait dans la jeunesse aucun des doux sentiments de l'humanité. Une pareille institution ne pouvait former que des dominateurs durs et impitoyables [2].

C'est dans cet esprit que Sparte gouverna les Grecs, après les avoir appelés à la liberté contre l'oppression d'Athènes. Les alliés s'étaient plaints des tributs, du service militaire et de l'usurpation de la justice au profit du peuple dominant. Comment les Spartiates firent-ils droit à ces plaintes? Les tributs furent maintenus et aggravés [3], parce que Sparte, devenue puissance maritime, ne pouvait équiper ses flottes qu'avec les subsides de ses alliés [4]. Après la victoire, elle ne fut jamais sans guerre; le petit nombre de ses citoyens suffisant à peine pour donner des commandants aux armées, les alliés devaient fournir les soldats; le service était exigé avec rigueur, et la punition suivait de près le refus [5]. Sparte ne s'arrogea pas le droit de décider les procès des alliés, mais sa justice politique fut plus odieuse que la justice privée d'Athènes. Un général lacédémonien s'empara en pleine paix de Thèbes, déchirée comme toutes les villes par deux factions. Isménias, le chef du parti populaire, fait prisonnier, fut traduit devant un tribunal composé de trois juges spartiates et d'un juge de chaque ville alliée. L'on accusa le chef thébain « d'avoir favorisé les Barbares, d'avoir contracté des liaisons d'hospitalité avec le Grand Roi, d'avoir reçu de l'or persan et d'être l'un des auteurs des troubles qui agitaient la Grèce. » Ismé-

(1) *Xenoph.*, Hell., VI, 2, 19. — *Plutarch.*, Lysand., 15. — Eurybiade leva le bâton sur Thémistocle; on connaît la réponse du grand homme (*Plut.*, Themist., 11). Un général lacédémonien menaça de la canne Doriæus, le célèbre Rhodien, vainqueur dans tous les grands jeux, et qui sut inspirer un tel respect à ses ennemis, que les Athéniens lui accordèrent la liberté après l'avoir fait prisonnier, chose inouïe au milieu des horreurs de la guerre du Péloponèse (*Thucyd.*, VIII, 84. — *Xenoph.*, Hell., I, 5, 19).

(2) *Rollin,* Histoire ancienne, T. II, p. 624 (édit. in-4°).

(3) *Diodor.*, XIV, 10. — *Xenoph.*, Hell., V, 1, 2. — *Polyb.*, VI, 49, 10.

(4) *Manso,* Sparta, III, 20 et suiv., 209.

(5) *Xenoph.*, Hell., VI, 3, 7. 8. — Cf. *Plutarch.*, Agesil., 26.

nias fut condamné à mort [1]. Il serait difficile de réunir plus d'indignités dans une seule affaire. Sparte venait de vendre les Grecs d'Asie au roi des Perses, et elle accusa Isménias d'intelligence avec les Barbares! Elle avait commis un crime contre le droit des gens en s'emparant de la Cadmée, et elle condamna à mort les victimes de son attentat! Cet assassinat juridique nous fait croire qu'*Isocrate* n'exagère pas en accusant les Lacédémoniens d'avoir fait périr plus de Grecs, sans procès, que les Athéniens n'en avaient traduit devant leurs tribunaux [2].

En quoi consista en définitive la liberté que les Spartiates avaient promise aux Grecs? Sparte les réduisit à une dépendance que l'orateur athénien compare à celle des ilotes [3]. Il est vrai qu'Isocrate est un ennemi. Mais il y avait à Athènes un historien, véritable lacomane. Xénophon n'est pas suspect quand il parle mal des Lacédémoniens. Or, il avoue que les cités grecques obéissaient aux ordres de Sparte comme un serviteur au commandement de son maître. Il y a mieux : chaque Spartiate était en quelque sorte un *harmoste* et commandait suivant son bon plaisir [4]. Le pouvoir arbitraire, remis à des individus sans responsabilité, conduit à d'inévitables abus : on sait les crimes monstrueux des proconsuls de la Convention. Nous pouvons donc en croire *Plutarque* et *Isocrate*, quand ils accusent les Spartiates d'avoir abusé de leur pouvoir, pour se livrer à la brutalité de leurs passions [5]. Ce qui prouve combien les Lacédémoniens se montrèrent indignes de l'hégémonie, c'est l'empressement des alliés à abandonner leur parti dès que la bataille de Cnide eut ébranlé leur empire. Les mêmes Ioniens qui les premiers s'étaient révoltés contre la domination

(1) *Xenoph.*, Hell., V, 2, 35.

(2) *Isocrat.*, Panath., § 66 : τίς ἐστιν οὕτως ἀφυής, ὅστις οὐχ εὑρήσει πρὸς τοῦτ' ἀντειπεῖν ὅτι πλείους Λακεδαιμόνιοι τῶν Ἑλλήνων ἀκρίτους ἀπεκτόνασι τῶν παρ' ἡμῖν, ἐξ οὗ τὴν πόλιν διοικοῦμεν, εἰς ἀγῶνα καὶ κρίσιν καταστάντων. — Cf. *Isocrat.*, Panegyr., § 115. — *Grote*, History of Greece, T. VI, p. 53 et suiv.

(3) *Isocrat.*, Panath., § 104.

(4) *Xenoph.*, Hell., III, 1, 5; Anabas., VI, 6, 12.

(5) *Isocr.*, Panegyr., c. 32. — *Plutarch.*, Lysand., c. 19.

d'Athènes, se déclarèrent de nouveau pour les Athéniens; le joug de Sparte leur était devenu insupportable à force d'orgueil et d'insolence (1).

§ II. *Politique extérieure de l'aristocratie. Agésilas.*

Tel fut le régime intérieur de l'hégémonie de Sparte. Quel usage fit-elle de sa puissance dans l'intérêt général de la Grèce? Quel fut le principe de son droit international? Dès l'origine, l'égoïsme et la mauvaise foi furent les vices de la politique lacédémonienne; ils se développèrent sur une plus grande échelle après la chute d'Athènes. Sparte fut engagée dans des hostilités avec la Perse, mais ce n'est pas dans l'intérêt de la Grèce qu'elle prit les armes. Cyrus, allié fidèle des Spartiates pendant la guerre du Péloponèse, se révolta contre son frère; il demanda son secours et l'obtint (2). Sparte comptait sur la reconnaissance du prince, s'il était vainqueur, et espérait avec l'aide de son alliance fortifier sa domination sur la Grèce. La mort de Cyrus déjoua ces calculs. Quand Artaxerxès enjoignit à toutes les villes ioniennes de reconnaître sa souveraineté, les Grecs invoquèrent l'appui des Lacédémoniens (3). Le désir de conserver leur suprématie sur les Grecs d'Asie, la nécessité de recourir aux richesses des cités maritimes pour maintenir l'empire des mers, décidèrent les Spartiates à prendre parti pour les Ioniens. Suivons les dominateurs de la Grèce dans leur expédition contre les Barbares.

La guerre ne prit de l'importance que lorsque Agésilas fut chargé du commandement. Agésilas est le représentant le plus élevé du génie lacédémonien; mais combien ce type est au-dessous de ce que l'humanité exige aujourd'hui d'un héros! Il donnait, dit-on, la préférence à la justice sur la valeur, et il la prenait pour règle du beau et du

(1) *Diodor.*, XV, 28. — Cf. *Xenoph.*, Hell., IV. 8, 1.
(2) *Xenoph.*, Hell., III, 1, 1.
(3) *Xenoph.*, Hell., III, 1, 3. — *Diodor.*, XIV, 35.

grand [1]; mais il démentait ces belles maximes par ses actions. Les anciens lui attribuent un mot qui fait un singulier contraste avec sa profession de foi : d'après le roi lacédémonien, « les frontières de Sparte s'étendaient aussi loin que ses armes » [2]. On rapporte ces mêmes paroles à Archidamus, à Lysandre, à Antalcidas [3]; preuve certaine que l'idée est lacédémonienne. La justice d'un Spartiate ne pouvait être que l'utilité de sa patrie. *Xénophon* loue les sentiments religieux de son héros et son respect de la foi jurée [4]. Du point de vue de l'antiquité, ces vertus, devenues rares dans la décadence de la Grèce, eussent été admirables, si Agésilas les avait toujours pratiquées. Mais en le voyant garder ses promesses à Tissapherne [5], et manquer de foi à Pharnabaze et au roi d'Égypte [6], on est tenté de croire que sa justice et son respect des serments étaient inspirés par les convenances et non par un sentiment moral. *Plutarque* n'hésite pas à qualifier sa conduite envers le roi d'Égypte de trahison [7], puis il ajoute : « Ce qu'il y a de beau aux yeux des Lacédémoniens, c'est l'intérêt de la patrie; ils ne reconnaissent rien de juste que ce qui sert à l'accroissement de Sparte » [8].

C'est l'égoïsme des Spartiates qui fit aboutir l'expédition d'Agési-

(1) Les Grecs d'Asie appelaient le roi des Perses le *Grand* Roi : « Comment serait-il plus *grand* que moi, leur dit le général spartiate, à moins qu'il ne soit plus *juste?* » (*Plutarch.*, Apophtegm. Lac., Agesil., 23).

(2) *Plutarch.*, ib., Agesil., 28.

(3) *Plutarch.*, ib., Archidam., 2; Lysand., 6; Antalcid., 7.

(4) *Xenoph.*, Ages., III, 1; II, 13; — Hell., IV, 3, 20; — Ages., I, 10-13.

(5) Encore pourrait-on dire avec *Bayle* (v° *Agésilas*, T. I, p. 93, note 11) : « S'il aimait mieux que les Perses violassent la trêve, que de commencer lui-même à la violer, c'est qu'il espérait un grand profit de cette conduite des Perses. » — *Corn. Nepos* dit : « Quod Tissaphernes perjurio suo et homines suis rebus abalienaret, et deos sibi iratos redderet » (*Ages.*, c. 2).

(6) *Manso*, Sparta, T. III, p. 200. — *Xénophon* a essayé de justifier la conduite de son héros (Hell., IV, 1, 29-36).

(7) Il vendit ses services à Tachos; puis mécontent de lui, il passa avec ses mercenaires du côté de Nectanébis qui s'était révolté contre son roi; il couvrit cette action honteuse du prétexte que les Égyptiens s'étaient déclarés pour Nectanébis, et que c'était aux Égyptiens qu'il était venu apporter des secours, non au roi.

(8) *Plutarch.*, Ages., 37.

las au honteux traité par lequel l'indépendance de la Grèce fut vendue aux Barbares. La retraite des *dix mille* avait révélé la faiblesse de cet empire dont le chef prenait le titre de *Grand Roi*; sa *grandeur* « ne consistait qu'en or, en luxe et en femmes. » La Grèce en avait conçu autant de confiance en ses propres forces que de mépris pour les Barbares (1). A entendre *Plutarque*, Agésilas aurait agi en maître dans les pays du roi, pillant en toute liberté et sans crainte; enhardi par ses succès faciles, il aurait résolu de porter la guerre au centre de l'empire et de faire trembler le roi dans Ecbatane et Suse (2). Mais ce n'était pas avec une poignée de mercenaires qu'on pouvait renverser le colosse persan. Les dissensions de la Grèce, la haine inspirée par la domination lacédémonienne et fomentée par l'or des Barbares, suffirent pour arrêter Agésilas dans sa course victorieuse (3). *Plutarque* s'indigne contre les Hellènes qui se laissaient corrompre par les Barbares et tournaient leurs armes contre eux-mêmes. Nous comprenons le patriotisme de l'historien et nous partageons sa douleur. Les Grecs étaient coupables, mais les plus coupables de tous furent les Spartiates; l'hégémonie leur faisait un devoir de veiller aux intérêts généraux de la Grèce, et ils ne consultèrent que leur avantage particulier. Agésilas fut-il supérieur à ses concitoyens? *Xénophon* loue son patriotisme. Le roi lacédémonien considérait comme un malheur de remporter une victoire sur des Hellènes : « Si nous nous détruisons nous-mêmes, disait-il, comment pourrons-nous vaincre les Barbares? » (4) Au dire de son panégyriste, la haine des Barbares était sa passion dominante (5). Nous croyons que l'ami d'Agésilas, l'admirateur des choses lacédémoniennes, s'est fait illusion sur les sentiments de son héros; la haine des Barbares et la sollicitude pour la Grèce entière étaient subordonnées à une passion plus profonde, plus égoïste, l'amour de la patrie, et la patrie pour Agésilas n'était pas la Grèce, c'était Sparte. La Grèce

(1) *Plutarch.*, Artax., 20.

(2) *Plutarch.*, Agesil., 10, 15. — *Diodor.*, XV, 31.

(3) *Plutarch.*, Agesil., 15.

(4) *Xenoph.*, Agesil., VII, 4-6. — *Plutarch.*, Regia apophtegm., Agesil., 6. — *Id.*, Lacon. apophtegm., Agesil., 45.

(5) *Xenoph.*, Agesil., VII, 7.

va se trouver dans des circonstances où le roi spartiate aurait pu manifester les sentiments philhelléniques que *Xénophon* lui suppose, et il ne fit preuve que d'un patriotisme étroit.

Sparte, entraînée dans une guerre avec les Perses par suite de ses liaisons avec Cyrus, essaya de soutenir à la fois sa suprématie en Grèce et sa domination en Asie. Mais à peine les Grecs la virent-ils engagée dans des hostilités avec le Grand Roi, qu'ils se coalisèrent pour secouer le joug d'une hégémonie devenue odieuse. Il n'était pas besoin de l'or persan pour les soulever contre les Lacédémoniens; l'esprit de division inné à la race hellénique, la jalousie et la haine suffisaient (1). Sparte, incapable de lutter contre les Hellènes et contre les Barbares, n'hésita pas; elle détacha le Roi de la ligue formée contre elle, et se concilia son alliance en lui abandonnant définitivement les Ioniens, par le traité d'Antalcidas. La formule même de cet acte était injurieuse. Ce n'était pas un accord librement consenti par des parties traitant sur un pied d'égalité; le Grand Roi y dictait ses volontés : il *trouvait juste* (2) que les Grecs d'Asie, les îles de Clazomène et de Chypre rentrassent sous sa domination; les autres cités grecques devaient être libres (3).

Telle fut l'issue d'une expédition dans laquelle Agésilas avait voulu rivaliser avec Agamemnon et surpasser la gloire des dix mille (4). Sous l'hégémonie d'Athènes, la plupart des Grecs d'Asie étaient de fait, sinon de droit, affranchis du pouvoir des Barbares; Sparte les appela à la liberté et les vendit aux Perses, pour consolider sa domination en Grèce. Une réprobation unanime frappa ce funeste traité; depuis *Isocrate* jusqu'à *Aristide*, tous les écrivains

(1) Cet esprit de division se manifesta dès le principe de l'expédition. Agésilas avait voulu faire de la guerre contre les Perses une entreprise nationale; il fit appel à la Grèce entière, mais les Grecs ne répondirent pas à sa voix. Corinthe s'excusa sur de funestes présages. Athènes prétexta son impuissance. Thèbes refusa son concours; quand Agésilas, imitant Agamemnon, voulut offrir un sacrifice à Diane, avant de mettre à la voile, des cavaliers béotiens vinrent troubler le sacrifice et jeter de côté et d'autre les victimes qu'on immolait (*Pausan.*, III, 9, 1-3. — *Xenoph.*, Hellen., III, 4, 3. 4. — *Plutarch.*, Agesil., c. 6).

(2) *Grote*, History of Greece, T. X, p. 3-5.

(3) *Xenoph.*, Hell., V, 1, 31. — *Diodor.*, XIV, 110.

(4) *Plutarch.*, Agesil., 6, 9.

grecs l'ont flétri [1]. Quelle fut la conduite d'Agésilas dans ces circonstances? *Plutarque* dit qu'il n'eut aucune part au déshonneur du traité; mais il en accepta l'infamie en l'approuvant. Quelqu'un lui disait que les Lacédémoniens persisaient : ce sont plutôt les Mèdes qui laconisent, répartit Agésilas [2]. Réponse plus fière que juste, à laquelle les faits donnèrent un triste démenti.

La paix d'Antalcidas dévoile la politique de Sparte; son but était d'obtenir des subsides du roi des Perses, et de fonder son empire sur la faiblesse de la Grèce. Le traité contenait la fallacieuse promesse de la liberté pour toutes les populations grecques. Partout en Grèce il y avait de petites cités dans la dépendance de républiques plus puissantes. Sparte voulut dissoudre ces associations. En apparence elle affranchissait les villes sujettes d'un joug souvent très-dur; en réalité elle affaiblissait les Grecs en les isolant, elle divisait pour régner [3]. Elle commença par faire l'application la plus révoltante du traité à la ville de Mantinée. Les Mantinéens avaient vécu longtemps dispersés dans des bourgs ouverts; depuis un siècle, ils s'étaient réunis en cité; les habitants, qui avaient été faibles dans leur isolement, croissaient en puissance par leur union. Sparte ordonna de rendre l'indépendance à chacun des bourgs qui constituaient la cité; sur le refus des Mantinéens, elle leur déclara la guerre. *Xénophon* rapporte les motifs que les Spartiates firent valoir; ils rappellent la fable du loup et de l'agneau. « Les Spartiates étaient convaincus que les Mantinéens faisaient cause commune avec leurs ennemis; les Mantinéens avaient refusé de les suivre sous le prétexte qu'ils étaient liés par une trêve; lors même qu'ils avaient pris part à la guerre, ils s'étaient comportés lâchement; ils portaient envie à la prospérité des Lacédémoniens et se réjouissaient de leurs malheurs » [4]. Mantinée fut en grande partie détruite, victime de la haine et de la jalousie de Sparte [5].

(1) *Plutarch.*, Agesil., 23; Artaxerx., 21. — *Isocrat.*, Paneg., 47. — *Polyb.*, VI, 49, 5. — *Aristid.*, Panath., T. I, p. 376.

(2) *Plutarch.*, Agesil., 23.

(3) *Wachsmuth*, Hellenische Alterthumskunde, § 32, T. I, p. 259, 261. — *Niebuhr*, Vorträge über alte Geschichte, T. II, p. 257 et suiv.

(4) *Xenoph.*, Hell., V, 2, 1-8.

(5) *Diodor.*, XV, 5. — *Pausan.*, VIII, 8, 9. — *Manso*. Sparta. T. III, p. 108, ss.

Les résultats de l'indépendance des républiques grecques répondirent aux calculs perfides des Spartiates. Livrées à elles-mêmes, les cités furent déchirées par les factions; les oligarques faisaient bon marché de la liberté de leur patrie et appelaient les Spartiates à leur secours. Ceux-ci se rendirent maîtres par ce moyen d'un grand nombre de villes (1). Ils ne reculaient devant aucune perfidie, pour obtenir la domination de la Grèce. La puissance de Thèbes leur portait ombrage; leur haine augmenta lorsque le parti populaire menaça de l'emporter. Sollicité par la faction oligarchique, Phoebidas, général lacédémonien, s'empara de la citadelle en pleine paix. Il y eut un cri d'indignation dans la Grèce entière. Les ennemis politiques d'Agésilas demandaient avec colère par quel ordre Phoebidas avait agi. Agésilas ne craignit pas de prendre ouvertement parti pour lui : « Il faut voir, dit-il, si le fait est de quelque utilité; car tout ce qui est avantageux pour Lacédémone, il est beau de le faire de son propre mouvement, même sans ordre » (2).

Jamais la domination de Sparte n'avait paru plus fortement établie. L'attentat de Thèbes fut le signal de sa chute. *Xénophon* lui-même voit dans la révolution étonnante qui suivit, une preuve du gouvernement providentiel des choses humaines. Invaincus jusque-là, les Spartiates furent dépouillés de leur hégémonie par ceux-là mêmes qu'ils opprimaient : sept bannis thébains suffirent pour leur enlever l'empire de la Grèce (3). Sparte ne se releva plus après Leuctres. Son hégémonie n'avait qu'une raison d'existence, c'était d'unir les Grecs pour les rendre forts en face de l'étranger, c'était de poursuivre les grands desseins de Thémistocle et de Cimon, et de répandre la civilisation grecque dans l'Orient. Au lieu d'unir les Grecs contre les Barbares, comme il convenait à une cité essentiellement guerrière, elle fit la paix avec les Perses, aux dépens des Grecs d'Asie et dans le but de prendre appui sur les Barbares pour asservir la Grèce. Xénophon a raison de dire que la chute de

(1) *Diodor.*, XV, 5.

(2) *Plutarch.*, Agesil., 23, 24. — *Diodore* dit que Phoebidas agit d'après les ordres d'Agésilas (XV, 20).

(3) *Xenoph.*, Hell. V, 4, 1.

Sparte fut un arrêt de la justice divine. La Grèce y applaudit; les historiens et les philosophes de l'antiquité prononcèrent sa condamnation, et la postérité l'a approuvée (1). Pourquoi la cité de Lycurgue joue-t-elle un rôle si indigne de sa vertu militaire dans la grande lutte entre les Hellènes et les Perses? Il y a une malédiction qui pèse sur les gouvernements de privilége, qu'ils s'appellent théocraties, aristocraties ou monarchies absolues. Dès que les gouvernants ont un intérêt à eux propre dans la direction de la société, l'égoïsme l'emporte nécessairement sur le devoir. Ils ne se considèrent plus comme les organes de l'État, mais comme ses maîtres; c'est leur patrimoine, et ils en usent et abusent comme un propriétaire de sa chose. Tel fut le vice de l'aristocratie lacédémonienne. Que lui importaient l'honneur et la gloire de la Grèce? Si la guerre contre les Barbares avait su se concilier avec leur domination, les Spartiates l'auraient peut-être entreprise, comme Agésilas, dit-on, en eut le projet. Mais du jour où la guerre d'Asie menaçait de compromettre leur influence dans les cités grecques, ils laissèrent là l'expédition contre les Perses, pour tourner leurs armes contre la démocratie, de même que l'on rejette un moyen quand il ne conduit pas au but. Ils échouèrent. Grand enseignement pour les partis politiques! L'égoïsme aveugle ceux qu'il inspire; leurs plus beaux projets s'écroulent, comme des palais que l'on bâtirait sur le sable mouvant du désert. Il n'y a qu'une politique, qui soit sûre tout ensemble et glorieuse, c'est celle du devoir et du dévouement aux intérêts de l'humanité.

(1) *Diodor.*, XV, 1. — *Polyb.*, IV, 27, 4-6. — *Cicer.*, De Off., II, 7.

CHAPITRE IV.

L'HÉGÉMONIE DE THÈBES.

§ I. *Les Béotiens. Épaminondas.*

Tout le monde sait que le nom de Béotien est devenu proverbial pour désigner la lourdeur d'esprit. Les anciens font des reproches plus graves encore aux Thébains; ils les représentent comme des hommes n'ayant aucun respect pour le droit, ils disent que la force dominait chez eux (1). Fiers de la vigueur de leur corps (2), ils se croyaient supérieurs aux autres Grecs. *Démosthène* parle de leur stupide orgueuil (3); les comparant à ses concitoyens, il dit qu'ils sont plus vains de leur politique cruelle et inique que les Athéniens de leur humanité et de leur justice (4). Les Béotiens ne méritent pas toutes les accusations que les spirituels habitants d'Athènes déversaient sur leurs voisins. Harmonie, fille de Mars et de Vénus (5), la déesse tutélaire de Thèbes, adoucit la véhémence de leurs passions. Tandis que dans toute la Grèce, l'exposition des enfants était permise et presque encouragée par les lois, à Thèbes elle était punie de la mort (6). Seuls parmi les Grecs ils adoptèrent comme règle d'accorder la liberté aux prisonniers

(1) *Dicaearch* : θρασεῖς καὶ ὑβρισταὶ καὶ ὑπερήφανοι πλήκται τε καὶ ἀδιάφορον πρὸς πάντα ξένον καὶ ἀμότατον. κ. τ. λ. — Cf. *Aristot.*, Rhet., III, 4.

(2) *Diodor.*, XII, 70; XV, 39.

(3) *Demosth.*, de Coron, § 35, p. 237 : ἀναλγησία, βαρύτης; ib., § 43, p. 240 : ἀναίσθητοι Θηβαῖοι.

(4) *Demosth.*, C. Lept., § 109, p. 490.

(5) *Plutarch.*, Pelop., 19. — *Jakobs*, Vermischte Schriften. T. III, p. 162-164

(6) *Aelian.*, V. H., II, 7.

de guerre, moyennant rançon [1]. Leurs actions donnèrent plus d'une fois un démenti aux injures des poëtes et des orateurs d'Athènes. Ces mêmes Thébains à qui l'on reprochait la férocité du haut de la tribune athénienne, bravèrent les menaces de Sparte pour recevoir les exilés chassés de leur patrie par l'oppression des trente tyrans. Les Spartiates, abusant de leur hégémonie, ordonnèrent aux Thébains de livrer les réfugiés à leurs bourreaux. A cet ordre impie, les Thébains répondirent par un décret que *Plutarque* déclare digne des exploits d'Hercule et de Bacchus; il portait : « Toute ville et toute maison sera ouverte dans la Béotie aux Athéniens qui viendront y demander un asile. Tout Thébain qui n'aura pas prêté main forte au fugitif qu'on tenterait d'emmener, payera un talent d'amende. Si quelqu'un passait par la Béotie pour porter des armes à Athènes contre les tyrans, pas un Thébain n'en doit rien voir ni rien entendre » [2]. Ce fut de Thèbes que Thrasybule partit pour affranchir Athènes.

Thèbes ne fait qu'apparaître dans l'histoire; elle brille un instant comme un éclatant météore, pour mieux dire, ce sont deux hommes qui font sa gloire [3]. Avant Épaminondas elle n'avait joué qu'un rôle secondaire dans les affaires grecques; après sa mort elle retomba dans l'obscurité. La seule chose marquante dans l'existence de Thèbes avant son hégémonie éphémère, fut un essai de confédération entre les populations béotiennes; mais cette tentative d'unité était tellement grossière qu'elle mérite à peine le nom de ligue [4]. Les quatorze villes confédérées jouissaient d'une entière liberté pour tout ce qui concernait leur organisation intérieure. La décision des affaires importantes appartenait aux assemblées générales des Béotiens. Pour diriger les intérêts communs, les villes envoyaient à Thèbes des *béotarques*; ceux-ci commandaient

(1) *Pausan.*, IX, 15, 4.

(2) *Plutarch.*, Lysand., 27.

(3) *Polyb.*, VI, 43.

(4) *Müller*, Orchomenos, p. 396, ss. — *Sainte-Croix*, Des gouvernements fédératifs, p. 211-214. — *Manso*, Sparta, T. III, Beylage, p. 58, ss. — *Raoul-Rochette*, Mémoire sur l'état fédératif des Béotiens (*Mémoires de l'Institut*, T. VIII, p. 214-241).

les armées dans la guerre. Thèbes était puissance dominante; elle prétendait même exercer sur les cités béotiennes les droits d'une métropole. Cette hégémonie locale était d'autant plus oppressive qu'elle était circonscrite dans des limites plus étroites. L'oppression ne peut jamais fonder une véritable unité. La ligue avait à la vérité un lien dans la religion; des fêtes communes rassemblaient les Béotiens, mais ces réunions avaient moins pour objet des délibérations que des festins et des jeux; elles n'empêchèrent pas la désunion des Béotiens de devenir proverbiale (1).

Ce fut avec ces éléments anarchiques que Pélopidas et Épaminondas brisèrent la puissance lacédémonienne, et élevèrent leur patrie au rang d'état prépondérant. Les anciens placent Épaminondas en première ligne parmi tous les grands hommes de la Grèce (2). La postérité a approuvé ce jugement par l'organe d'un des plus beaux génies des temps modernes : « Si l'on me demandait, dit *Montaigne*, le choix de tous les hommes qui sont venus à ma connaissance, il me semble en trouver trois excellents au-dessus de tous les autres. L'un, Homère, l'autre Alexandre le Grand, le tiers et le plus excellent à mon gré, c'est Épaminondas. Les Grecs lui ont fait cet honneur, sans contredit, de le nommer le premier homme d'entre eux : mais être le premier de la Grèce, c'est être facilement le prime du monde » (3). Nous ne pouvons suivre le grand écrivain dans l'appréciation détaillée qu'il fait de son héros favori. Il n'y a qu'un trait de son caractère qui nous intéresse, c'est son humanité; pour peindre cette vertu si rare dans l'antiquité, nous emprunterons encore l'admirable langage de *Montaigne* : « J'ai autrefois logé Épaminondas au premier rang des hommes excellents, et ne m'en dédis pas. Jusqu'où montait-il la considération de son particulier devoir! qui ne tua jamais homme qu'il eût vaincu; qui pour le bien inestimable de rendre la liberté à son

(1) *Aristot.*, Rhetor., III, 4.

(2) *Cicer.*, Acad., I, 4 : « Epaminondas, princeps, meo judicio, Græciæ. » — Cf. *Cicer.*, de Orat., III, 34. — *Diodor.*, XV, 88.

(3) *Montaigne*, II, 36. — *Raumer* (Vorlesungen über die alte Geschichte, T. II, p. 42) porte le même jugement sur Épaminondas. — *Daunou* (Cours d'études historiques, T. VI, p. 57) place Épaminondas au-dessus d'Alexandre.

pays, faisait conscience de tuer un tyran ou ses complices, sans les formes de la justice, et qui jugeait méchant homme, quelque bon citoyen qu'il fût, celui qui entre les ennemis et en la bataille, n'épargnait son ami et son hôte. Voilà une âme riche de composition! Il mariait aux plus rudes et violentes actions humaines la bonté et l'humanité, voir même la plus délicate qui se trouve en l'école de la philosophie. Ce courage si gros, enflé, et obstiné contre la douleur, la mort, la pauvreté, était-ce nature ou art qui l'eût attendri jusqu'au point d'une si extrême douceur et débonnaireté de complexion? Horrible de fer et de sang, il va fracassant et rompant une nation invincible contre tout autre que contre lui seul, et gauchit au milieu d'une telle mêlée, au rencontre de son hôte et de son ami. Vraiment celui-là commandait bien à la guerre, qui lui faisait souffrir le mors de la bénignité, sur le point de sa plus forte chaleur, ainsi enflammée qu'elle était, et toute écumeuse de fureur et de meurtre » (1). A l'appui de ce magnifique éloge, nous citerons un trait exquis qui paraît avoir échappé à l'auteur des *Essais*. Plus humains envers leurs ennemis qu'envers leurs concitoyens, les Thébains accordaient la liberté aux premiers moyennant rançon et mettaient impitoyablement à mort les bannis qu'ils prenaient les armes à la main. Épaminondas s'empara d'une ville dans laquelle se trouvaient un très-grand nombre de fugitifs; il les renvoya libres, en les faisant passer pour citoyens de la première ville grecque dont le nom se présentait à son esprit (2). Saisissons cette occasion de rendre hommage à la philosophie, dont l'étude occupa la vie entière d'Épaminondas; sans doute l'excellence de cette grande âme était naturelle, mais la philosophie pythagoricienne eut la gloire de développer ses belles qualités (3).

(1) *Montaigne*, III, 1. — Cf. *Plutarch.*, Pelop., Parall., 1; *Id.*, De genio Socr., 3, 17. — *Diodor.*, XV, 57; Fragm., libr. XI, 11.

(2) *Pausan.*, IX, 15, 5.

(3) Le pythagoricien Lysis, dit *Diodore*, fit d'Épaminondas un homme accompli dans toutes les vertus (Fragm., lib. X, 11; Excerpt. de virtut. et vit., p. 556. Cf. XV, 39. — *Plutarch.*, Pelop., 4. — *Pausan.*, IX, 13, 1).

§ II. *La politique de Thèbes.*

Épaminondas conçut l'ambitieux dessein de donner à une ville de second ordre la suprématie qu'Athènes avait conquise par son dévouement et Sparte par sa vertu guerrière. Thèbes se montra-t-elle digne du commandement de la Grèce? Les circonstances qui l'élevèrent au premier rang semblaient lui faire un devoir d'entrer dans la voie de la justice et de l'humanité que Sparte et Athènes avaient abandonnée. Victime d'un attentat inouï contre le droit des peuples, il lui appartenait d'inaugurer une nouvelle politique qui, en respectant la liberté et l'indépendance des Grecs, parviendrait à les associer. Un philosophe dirigeait ses destinées; ne devait-on pas s'attendre à voir régner l'idée du juste dans les relations internationales? *Aristote* dit que la philosophie rendit les Thébains heureux; un historien moderne ajoute que Thèbes, sous le gouvernement d'Épaminondas, réalisa l'idéal de la justice et de la vertu (1). Tel ne fut pas le sentiment de l'antiquité. *Demosthène* dit que les Thébains abusèrent de l'hégémonie comme les Spartiates et les Athéniens en avaient abusé. Un autre orateur fait dire aux Platéens, que les voisins de Thèbes étaient tenus dans un état de dépendance qui approchait de l'esclavage et qu'elle voulait traiter de même toutes les cités béotiennes (2). Les faits donnent raison à Démosthène. Nous n'accusons ni les Thébains, ni le grand homme qui dirigeait leurs destinées. Le reproche s'adresse à l'antiquité tout entière, même aux philosophes. La philosophie ne s'était pas élevée à l'idée d'une justice internationale parce qu'elle ignorait le dogme de l'unité humaine. Il suffit à la gloire d'Épaminondas que dans le cercle d'idées et de sentiments de l'antiquité, il ait brillé au premier rang des hommes politiques. Sa gloire rejaillit sur sa patrie. C'est une protestation d'égalité que la nature fait contre l'orgueil et la vanité des races élues. Les Thébains étaient certes moins bien doués que les Athéniens; cependant ils donnèrent le jour à un

(1) *Aristot.*, Rhetor., II, 23. — *Leo*, Universalgeschichte, T. I. p. 292.
(2) *Demosth.*, de Corona, § 48, p. 231. — *Isocrat.*, Plat., § 18.

homme devant lequel les brillants génies d'Athènes s'effacent comme les astres de la nuit devant la lumière du jour.

L'hégémonie thébaine ne dura que quelques années, et elle se souilla par la ruine de cités grecques. Platée fut rasée, victime d'une vieille animosité. Thespies fut détruite pour avoir montré des sentiments hostiles (1). *Démosthène* reprocha du haut de la tribune aux Thébains leur conduite à l'égard de leurs frères d'Orchomène. La cité béotienne était restée sous la domination de l'aristocratie, pendant que la démocratie triomphait à Thèbes; de là une haine à mort. A peine vainqueurs à Leuctres, les Thébains voulurent marcher contre Orchomène; l'ascendant d'Épaminondas arrêta l'œuvre de vengeance : « Pour aspirer à l'empire de la Grèce, disait le grand homme, il fallait conserver par l'humanité ce qu'on avait acquis par la valeur. » Un traité d'alliance fut conclu sous ses auspices (2); mais il n'y avait pas d'alliance durable entre la démocratie et l'oligarchie. On accusa les oligarques d'être entrés dans une conjuration avec des bannis pour rétablir le gouvernement aristocratique à Thèbes; le peuple condamna les conjurés à mort et décréta que la ville d'Orchomène serait renversée de fond en comble. Épaminondas était absent; l'horrible sentence reçut son exécution. La ville fut détruite par le feu, les hommes furent tués, les femmes et les enfants vendus (3). On pense, dit *Plutarque*, que si Épaminondas et Pélopidas avaient été présents, les Thébains n'auraient pas traité les Orchoméniens comme ils l'ont fait (4). Ce bel éloge des héros thébains est la condamnation de leur patrie.

C'est aussi à l'inspiration d'Épaminondas qu'est due l'action la plus éclatante de l'hégémonie de Thèbes, le rétablissement de Messène. Un historien grec dit qu'il s'acquit par là une gloire immortelle. Il est vrai que la politique commandait cette mesure. Les Messéniens chassés de la Grèce n'avaient pas oublié leur haine héréditaire pour les Spartiates; en leur rendant une patrie, Épaminondas achevait

(1) *Diodor.*, XV, 46. — *Pausan.*, IX, 1, 8.
(2) *Diodor.*, XV, 57.
(3) *Diodor.*, XV, 79. — *Müller*, Orchomenos. p. 412-415.
(4) *Plutarch.*, Pelop. Parall., 1.

en quelque sorte l'abaissement de Lacédémone commencé à Leuctres (1). Mais nous aimons à croire que le héros philosophe qui avait refusé de prendre part à la conjuration de Pélopidas par des scrupules d'humanité et de justice, ne fut point guidé dans cette circonstance par l'intérêt. Il voulait réparer un grand crime et montrer à la Grèce que Thèbes l'emportait sur sa rivale par l'humanité autant que par la valeur.

Les ruines d'Orchomène, de Thespies et de Platée prouvent que le rétablissement de Messène fut l'œuvre d'Épaminondas plus que du peuple thébain. Ainsi Thèbes signala sa courte hégémonie par des actes de vengeance. Songea-t-elle à défendre l'indépendance de la Grèce contre les Barbares? Athènes avait humilié l'orgueil des Mèdes. Sparte avait fait au moins une tentative pour maintenir la domination grecque en Asie. Thèbes, se sentant trop faible pour conquérir par ses forces seules la suprématie à laquelle elle aspirait, rechercha dès le principe l'alliance de la Perse (2). On vit alors le plus honteux des spectacles. La Grèce se donna pour ainsi dire rendez-vous à la cour du Grand Roi : il s'y trouva des Lacédémoniens, des Athéniens, des Arcadiens, des Éléens. Tous se disputaient les faveurs des Barbares : Pélopidas eut le triste honneur de la préférence. On rougit de voir l'ami d'Épaminondas, le représentant de la puissance dominante en Grèce, se glorifier que « seuls des Hellènes, les Thébains avaient combattu à Platée dans les rangs des Perses. » L'infamie devenait un titre de gloire. Des Grecs se vantèrent de « n'avoir jamais porté les armes contre le Roi, d'avoir refusé d'accompagner Agésilas dans son expédition et d'avoir troublé les sacrifices par lesquels le général spartiate voulait se rendre les dieux favorables. » Si Pélopidas fut fêté à la cour de Perse, c'est « pour avoir détruit la puissance des Spartiates qui naguère encore, sous la conduite d'Agésilas, faisaient trembler le Grand Roi dans Suse et Ecbatane » (3). Au milieu de cette dégrada-

(1) *Diodor.*, XV, 66. — *Pausan.*, IV, 27, 5. 6.

(2) *Xenoph.*, Hell., VII, 1, 33 : *συνεχῶς δὲ βουλευόμενοι οἱ Θηβαῖοι ὅπως ἂν τὴν ἡγεμονίαν λάβοιεν τῆς Ἑλλάδος, ἐνόμισαν, εἰ πέμψειαν πρὸς τὸν Περσῶν βασιλέα, πλεονεκτῆσαι ἄν τι ἐν ἐκείνῳ.*

(3) *Xenoph.*, Hell., VII, 1, 34. — *Plutarch.*, Pelop., 30.

tion générale, on est heureux de trouver un vrai Hellène qui ne se laissa pas séduire par l'apparente grandeur de la monarchie persane. Antiochus, l'ambassadeur arcadien, rapporta à ses concitoyens, que « le roi avait quantité de pâtissiers, de cuisiniers, d'échansons, d'huissiers, mais que tout en bien cherchant il n'avait pas vu d'homme en état de tenir tête aux Grecs. » Il ajouta que « ses immenses richesses ne servaient qu'à une vaine ostentation, que le platane d'or tant vanté ne donnerait pas d'ombre à une cigale »(1).

Le Grand Roi daigna accorder toutes ses demandes à Pélopidas. Elles tendaient à affaiblir Lacédémone et Athènes, et à élever l'hégémonie de Thèbes sur les ruines de leur puissance. Les Thébains convoquèrent les députés des villes pour entendre la lettre du roi et prêter serment d'observer les lois qu'il avait données aux Grecs. Mais il y avait encore dans l'âme des Hellènes, sinon du patriotisme, du moins une vive répugnance à se soumettre aux commandements des Barbares : chaque cité ambitionnait leur alliance pour son avantage, tout en refusant d'obéir à leurs ordres. Les députés répondirent qu'ils avaient mission d'entendre les propositions et non de prêter serment. Ce refus ne découragea point les Thébains; ils espéraient obtenir de la faiblesse des diverses républiques en particulier ce que réunies elles avaient rejeté; mais les Corinthiens, auxquels ils s'adressèrent d'abord, ayant répondu qu'ils n'avaient pas besoin de se lier avec le roi par des serments communs, les autres villes imitèrent leur exemple (2).

C'est ainsi, dit *Xénophon*, que la prétention des Thébains à l'empire s'évanouit. L'historien grec n'est pas favorable aux rivaux de Sparte; cependant il est vrai de dire avec lui que les Thébains combattirent pour l'hégémonie, mais qu'ils ne la possédèrent pas. Leur domination, comme les anciens l'ont déjà remarqué (3), ne reposait pas sur une force qui leur fût propre. Ils avaient joué un rôle odieux dans les grandes circonstances où les Athéniens et les Spar-

(1) *Xenoph.*, Hell., VII, 1, 38.
(2) *Xenoph.*, Hell., VII, 1, 36, 39, 40.
(3) *Polyb.*, VI, 43.

tiates s'étaient acquis une gloire immortelle : alliés des Barbares, il n'avait pas tenu à eux que la Grèce ne subît le joug de l'étranger. Même dans les limites étroites de la Béotie, ils n'étaient pas parvenus à constituer une suprématie forte, incontestée ; renommés pour leur désunion dans la Grèce née divisée, ils étaient incapables de donner à la patrie grecque l'unité dont elle avait besoin pour mettre fin à ses dissensions intérieures et pour réagir avec énergie sur l'Orient. En faisant la guerre dans la Thessalie, Pélopidas reçut pour otage un jeune enfant qui fut élevé à Thèbes. Philippe de Macédoine était doué du génie de l'unité qui manquait aux grands hommes de la Grèce. Il fut donné aux Macédoniens d'achever l'œuvre que Sparte et Athènes avaient tentée en vain.

CHAPITRE V.

LA DOMINATION MACÉDONIENNE.

SECTION I.

LA GRÈCE LORS DE L'AVÉNEMENT DE LA DOMINATION MACÉDONIENNE.

---

§ I. *Thèbes, Sparte et Athènes impuissantes à reconstituer une hégémonie. Nécessité d'une domination nouvelle.*

On grava sur la statue d'Épimanondas des vers dans lesquels on exaltait le héros thébain pour avoir rendu l'indépendance et la liberté à la Grèce entière (1). Nous croyons bien que telle fut l'ambition du grand homme, mais il ne put rendre la vie à un corps qui était mourant. L'indépendance fut à la vérité reconnue aux divers états. Sparte, Athènes et Thèbes n'exercèrent plus, sous le

(1) *Pausan.*, IX, 15, 6.

nom d'hégémonie, une domination oppressive; en apparence les populations grecques furent replacées dans l'isolement qui leur était naturel. Mais cet état de choses était le résultat de longues convulsions, et non un développement naturel et progressif : c'était comme la dislocation violente des membres d'un corps organique, qui jouirent encore après leur séparation d'un reste de vie, suffisante pour prolonger leur existence pendant quelque temps, mais une existence sans force et sans avenir (1).

En mourant, Épimanondas conseilla la paix. Il était trop tard. La paix n'était plus une déesse bienfaisante qui aurait pu guérir les plaies de la Grèce; si les Grecs la recherchaient, c'était par lassitude, par épuisement. Aucun des états qui avaient aspiré à l'hégémonie ne se sentait capable de ressaisir une domination qui avait été l'objet de tant d'efforts et de combats. Thèbes entra au tombeau avec Épaminondas. Sparte ne devait l'empire qu'à sa renommée guerrière; Leuctres rompit le prestige; après la bataille de Mantinée, elle disparut pour ainsi dire de l'histoire (2). Athènes avait plus de vitalité. Elle se releva promptement de la défaite d'Aegos Potamos, et profita de la lutte de Sparte et de Thèbes pour ressaisir la domination des mers, fondement de sa puissance. Des ambassadeurs allèrent dans toutes les villes soumises à Sparte, pour les appeler à la liberté. Plus de soixante-dix cités entrèrent dans une nouvelle confédération.

Instruits par leurs malheurs, les Athéniens annoncèrent hautement que cette ligue reposait sur des bases plus équitables que leur première hégémonie. Une assemblée générale veillerait aux intérêts communs; chaque ville, tant grande que petite, y aurait un droit égal de suffrage; toutes seraient indépendantes; les Athéniens seraient seulement les chefs de l'association. Athènes témoigna combien elle se repentait de ses injustices passées, en renonçant à ses cléruchies. Les tributs furent rétablis; mais pour effacer ce que ce nom avait d'odieux, Callistrate imagina de les appeler con-

(1) *Wachsmuth*, Hell. Alterth., § 34, T. I, p. 291. — *Raumer*, Vorlesungen über die alte Geschichte, T. II, p. 62, ss.

(2) *Manso*, Sparta, livre VI.

tributions : c'étaient des subsides que des confédérés fournissaient pour la guerre, et non une charge imposée à des sujets[1]. Un décret du peuple, récemment découvert, nous apprend qu'il chercha à se concilier les cités grecques, en leur donnant des garanties contre de futures usurpations : il abandonna à ceux qui entreraient dans la ligue les propriétés publiques ou privées que les Athéniens possédaient sur leur sol : il défendit aux citoyens d'acquérir à l'avenir des terres dans le territoire des alliés [2]. Mais la modération dura peu; les Athéniens ne tardèrent pas à retomber dans leurs anciennes allures [3]. Alors les alliés se révoltèrent. La dernière lutte soutenue par Athènes pour l'empire des mers fut illustrée par les vertus guerrières des Thimothée et des Iphicrate. Avec eux périt la gloire des armes [4], et par suite la suprématie de la cité de Minerve; l'histoire doit ajouter qu'elle n'en était plus digne. Dans la guerre contre les alliés il se trouva un général qui à une incapacité notoire joignait le faste et la débauche : Charès était le favori du peuple, et à juste titre, dit un historien grec, car les Athéniens vivaient comme lui, mettant plus d'argent aux festins qu'aux affaires publiques; ils en étaient venus à surpasser les Tarentins en luxe et en mollesse [5]. Un décret, qui mérite d'être qualifié d'infâme [6], prononça la peine de mort contre ceux qui proposeraient d'appliquer aux besoins de la guerre les fonds destinés aux plaisirs du peuple pendant la paix [7]. C'est le spectacle de Rome dans sa décrépitude : une nation qui ne demande que du pain et des jeux, n'est plus digne de la liberté, elle attend un maître qui lui assure les jouissances matérielles, seule ambition qui lui reste. Démosthène reprocha vainement à ses concitoyens de penser aux fêtes plus qu'au salut de la république; son patriotisme semblait quelquefois

(1) *Diodor.*, XV, 28-30. — *Boeckh*, Économie politique des Athéniens, T. II, p. 190.

(2) *Egger*, Mémoire sur les traités publics dans l'antiquité, p. 51-53.

(3) *Boeckh*, T. II, p. 191. — Cf. *Plutarch.*, Phocion, 11, 13.

(4) *C. Nep.*, Thimoth., c. 4.

(5) *Theopomp.*, ap. *Athen.*, XII, 44; IV, 61.

(6) *Mably*, Observations sur l'histoire de la Grèce, livre 2 (T. V, p. 107).

(7) *Harpocrat.*, v° θεωρικά.

ranimer ses auditeurs, mais c'était une vie factice qui s'éteignait dans l'impuissance.

L'hégémonie qui s'échappait des mains des républiques grecques va devenir l'héritage de la Macédoine. Incapable de trouver en elle-même la paix et l'union, la Grèce continua au milieu de sa décadence à user ce qui lui restait de forces dans des guerres intérieures; elle devait finir par être la proie de l'étranger. Par un bonheur providentiel, ses vainqueurs sortirent de son sein, et purent continuer la mission glorieuse de la race hellénique. Les relations des Grecs avec l'empire persan, après la mort d'Épaminondas, et l'état intérieur de la Grèce, sont la justification la plus éclatante de l'avénement d'Alexandre.

§ II. *La Grèce et la Perse.*

L'empire persan était en pleine décadence, et cependant le Grand Roi commandait aux Hellènes. Sous Artaxerxès, la dissolution de la monarchie de Cyrus paraissait imminente. Les révoltes des satrapes embrassaient toutes les provinces occidentales et maritimes (1); il aurait suffi de l'appui de la Grèce pour renverser le colosse persan. Mais les Grecs étaient plus désunis que jamais : chaque république voyait son salut dans la faiblesse de ses voisins et considérait leur prospérité comme le plus grand de ses malheurs. L'illustre orateur lui-même, qui concentrait dans son âme tout ce que la Grèce avait encore de sentiments patriotiques, ne s'élevait pas au-dessus des passions et des intérêts de sa ville natale : « L'intérêt de notre république, dit-il, est dans la faiblesse des Spartiates et des Thébains; ce sont là les conditions de notre sécurité et de notre grandeur » (2). Du haut de la tribune athénienne, Démosthène forma le vœu impie que les Thébains, fidèles à leur politique cruelle, continuassent à écraser les peuples de la Béotie, leurs frères (3).

(1) *Diodor.*, XV, 90.
(2) *Demosth.*, Pro Megalop., § 4, p. 203; c. *Aristocr.*, § 102, p. 654.
(3) *Demosth.*, c. Leptin., § 109, p. 490.

Triste témoignage de la division hellénique! L'idée d'une patrie grecque avait disparu, pour ne laisser dans les esprits qu'une ambition étroite et des rivalités haineuses.

Dans un pareil état de choses, une ligue des Grecs contre les Perses était impossible; leur animosité était si grande, qu'ils se fiaient au Grand Roi plus qu'à leurs concitoyens; chaque cité ménageait ses intérêts propres en négligeant ceux de la Grèce (1). Loin de profiter de la faiblesse des Barbares, ce furent les rois des Perses qui imposèrent aux Grecs la paix et la concorde, pour les engager à leur service (2). Artaxerxès, qui tremblait sur son trône, parlait en maître aux Hellènes. Les généraux athéniens étaient placés sur la même ligne que les satrapes persans, rappelés, punis, au gré du roi ou de ses serviteurs (3). Sous le successeur d'Artaxerxès la décadence de l'empire augmenta, et l'on dirait que la servilité des Grecs suivait la même progression. Les provinces maritimes, unies à l'Égypte, se révoltèrent de nouveau. Phocion, à la tête d'une troupe de mercenaires, aida les Perses à réduire l'île de Chypre. Un corps de dix mille Grecs fut employé par le Grand Roi pour dompter les rebelles de Phénicie et d'Égypte (4). La Grèce était descendue si bas qu'un orateur athénien put dire sans exagération : « C'est le roi des Perses qui gouverne la Grèce; c'est lui qui ordonne aux Hellènes ce qu'ils ont à faire, il ne lui manque plus que d'établir des gouverneurs dans nos villes. Sauf cette dernière marque de servitude, que lui reste-t-il à désirer? n'est-il pas l'arbitre de la guerre et de la paix? n'est-ce pas lui qui règle toutes choses à sa volonté chez nous? n'allons-nous pas nous accuser les uns les autres auprès de lui, comme s'il était notre seigneur? ne l'appelons-nous pas le Grand Roi, comme si nous étions ses esclaves? dans nos guerres intestines ne plaçons-nous

(1) *Demosth.*, De Class., § 3, 6, p. 179.

(2) *Diodor.*, XV, 38, 50.

(3) *Chabrias* (*Diodor.*, XV, 29; — *C. Nep.*, Chabr., c. 3), *Iphicrate* (*Diodor.*, XV, 29, 43; — *Plutarch.*, Artax., 24).

(4) *Diodor.*, XVI, 42-44.

pas nos espérances en celui qui ne désire qu'une chose, notre perte à tous » [1] ?

§ III. *État intérieur de la Grèce.*

I. Excès de la démocratie.

Par quelles causes la Grèce tomba-t-elle dans cette excessive humiliation ? C'est le vice originel de la race hellénique qui mina le corps social et l'amena à un état de dissolution complète. L'hégémonie de Sparte comprima la démocratie, devenue l'élément dominant dans toutes les républiques, sauf dans la cité de Lycurgue. Après les victoires d'Épaminondas, il y eut une violente réaction contre les oligarques. L'oppression avait été tyrannique, le soulèvement du peuple fut marqué par de sanglantes vengeances. Déjà pendant la guerre de Sparte et de Thèbes, les insurrections éclatèrent. Le *scytalisme* [2] d'Argos a acquis une triste célébrité. Plus de douze cents citoyens des plus considérables périrent dans une seule ville [3]; les démagogues eux-mêmes, quand ils voulurent calmer les passions qu'ils avaient soulevées, furent victimes de la fureur populaire [4]. Ces massacres en masse épouvantèrent la Grèce, quelque habituée qu'elle fût aux violences des factions; les Athéniens, alliés d'Argos, crurent devoir pratiquer des cérémonies expiatoires pour écarter d'eux la colère des dieux. Les crimes commis à Argos présageaient les excès qui suivirent la victoire définitive de la démocratie. L'indépendance que le traité d'Antalcidas reconnut à toutes les cités grecques augmenta le trouble et favorisa les vengeances du parti vainqueur en livrant dans chaque ville les oligarques isolés à la merci de leurs ennemis [5].

(1) *Isocrat*, Panegyr., § 120, 121.
(2) De σκυτάλη, lanière, bâton (stockprügelei).
(3) *Plutarque* porte le nombre à 1500 (Præcepta gerendæ reip., XVII, 9).
(4) *Diodor.*, XV, 57, 58.
(5) *Diodor.*, XV, 40, 45.

Au lieu d'user de sa puissance pour rétablir la liberté et l'égalité, la démocratie victorieuse se livra tout entière à la vengeance. Les vainqueurs portèrent la peine de leurs emportements. Une licence effrénée désorganisa la société. La liberté paraissait incompatible avec l'empire des lois; on ne se croyait libre que lorsqu'on avait le pouvoir d'agir au gré de ses passions (1). Dans ces passions, il n'y avait plus rien de grand, rien de généreux. L'amour de la patrie faisait place à l'égoïsme le plus déhonté. Chacun ne voyait que son avantage dans la victoire de son parti, et ne cherchait qu'à contenter ses goûts par tous les moyens, licites ou illicites (2). Le dernier résultat de cette anarchie politique et morale fut la tyrannie qui s'éleva en Grèce au quatrième siècle.

II. LA NOUVELLE TYRANNIE.

Denys le Jeune suspectait tous ses amis, parce que, disait-il, les connaissant hommes de sens, il savait bien qu'ils aimaient mieux être tyrans eux-mêmes, que d'obéir à un tyran (3). En effet le désir d'une domination égoïste était général. La tyrannie, telle qu'elle régna dans la décadence de la Grèce, serait inconcevable si elle était un fait isolé; mais les tyrans étaient les véritables représentants de l'état social. Chacun désirait pour lui ou pour ses proches une puissance illimitée; c'était là le bonheur que l'on demandait aux dieux : on détestait les tyrans, on aimait la tyrannie (4). Cette domination brutale n'a rien de commun avec la tyrannie que nous avons vue, dans la première lutte entre l'aristocratie et le peuple, prendre en main les intérêts des masses et devenir un instrument énergique de civilisation. La nouvelle tyrannie naquit au contraire

(1) *Aristot.*, Polit., V, 7, 22 : ἐλεύθερον δὲ καὶ ἴσον τό ὅ τι ἂν βούληται τις ποιεῖν· ὥστε ζῇ ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἕκαστος ὡς βούλεται. Cf. *ib.*, VI, 4, 7, et les passages cités par *Hermann* (Griech. Staatsalt., § 72, note 4).

(2) *Plat.*, Gorg., p. 482, E, sqq.; Rep., II, 358, E, sqq.; Legg., X, 889, E, sqq. — *Niebuhr*, Vorträge über alte Geschichte, T. II, p. 415, ss.

(3) *Plutarch.*, Dion., 9.

(4) *Isocrat.*, Panath., § 243, 244.

des excès du régime démocratique et de l'anarchie; elle ne représentait ni les intérêts de l'oligarchie, ni ceux du peuple; elle était l'expression de la dissolution sociale, l'idéal de l'égoïsme qui survivait seul à la ruine de la liberté. Personnification de toutes les mauvaises passions auxquelles elle s'abandonna sans frein, elle fut flétrie à juste titre par la postérité comme l'abus le plus déplorable qui ait été fait de la toute-puissance.

Il y a une île favorisée de tous les bienfaits de la nature, où les principes démocratiques importés par la race grecque se développèrent sans entraves; mais la démocratie sicilienne était infectée d'un vice qui entraîna sa ruine. Même dans les métropoles, l'amour des richesses avait fait dégénérer le combat des deux principes en une lutte matérielle. Dans les colonies de Sicile, ce défaut de la race hellénique se manifesta plus ouvertement; le peuple fit la guerre à l'aristocratie, moins pour obtenir le pouvoir que pour déposséder les riches : tout se réduisait à une question de jouissance. Ces tendances hâtèrent la dissolution morale et enfantèrent les nombreuses tyrannies, « qu'aucune terre, au dire d'un historien, ne produisit avec autant d'abondance que la Sicile » (1). Les Denys et les Agathocle, vrais types de la tyrannie antique, nous offriront une image fidèle du monde grec à l'époque de sa décadence.

Les anciens n'avaient pas le sentiment de l'humanité; les Grecs, le plus humain des peuples de l'antiquité, étaient cruels dans leurs guerres. Nous ne reprocherons donc pas à Denys la destruction des villes, la vente des habitants, leur expulsion; nous ne lui reprocherons pas davantage le mépris qu'il affectait pour la foi des serments (2); il partageait cette impiété avec l'oligarchie lacédémonienne. Mais ce qui le distingue et ce qui caractérise ses crimes, c'est que la cruauté devient chez lui une jouissance (3). Il est inutile de suivre le tyran et son fils dans les attentats sans nombre dont ils se rendirent coupables contre la vie et la propriété des citoyens;

(1) *Justin.*, IV, 2 : « Singulæ civitates in tyrannorum imperium concesserunt, quorum nulla terra feracior fuit. »

(2) *Diodor.*, XIV, 5. — *Plutarch.*, De Alex. M. Fort., c. 9.

(3) *Diodor.*, XIV, 112.

le spectacle que présentait la Sicile lors de l'expulsion de Denys le Jeune est la peinture la plus saisissante de leur odieux régime, et elle suffit à notre but : « Syracuse était toute dépeuplée : les habitants avaient péri dans les guerres et dans les séditions, ou ils avaient évité par la fuite la cruauté des tyrans; la place publique de Syracuse était devenue déserte, l'herbe y était si haute qu'elle servait de pâture aux chevaux. Les autres villes, hormis un petit nombre, étaient remplies de cerfs et de sangliers ; les gens de loisir allaient à la chasse dans les faubourgs et jusqu'au pied des murailles » (1).

Agathocle surpassa Denys. Aucun tyran, dit *Diodore*, n'avait encore porté la cruauté aussi loin. Il sévissait par masses. Quand il avait un particulier à punir, il faisait périr toute la famille; quand il avait à se venger d'une ville, il en égorgeait toute la jeunesse (2). Son avénement au pouvoir fut signalé par une horrible boucherie des principaux citoyens, l'un des actes les plus sanglants de la sanglante histoire des dissensions civiles de la Grèce. S'appuyant sur l'armée qui lui était dévouée, Agathocle accusa les chefs de la faction oligarchique d'avoir attenté à sa vie, à cause de son affection pour le peuple. La multitude, qui haïssait les riches, demanda à grands cris qu'on exécutât sur le champ les coupables. Agathocle donna le signal du massacre et du pillage. La populace déchaînée traita en ennemis tous ceux qui excitaient sa cupidité. Les haines particulières profitèrent du trouble pour se satisfaire. Les temples mêmes n'offraient plus d'asile. Pendant les deux jours que durèrent les massacres, plus de quatre mille Grecs périrent de la main de leurs frères(3).

L'homme qui, en pleine paix, assassinait des milliers de ses concitoyens ne pouvait avoir sur le champ de bataille ni foi ni pitié (4). On reste confondu au spectacle des atrocités qu'il commit contre les malheureux Siciliens. A son retour de l'expédition de Carthage,

(1) *Plutarch.*, Timol., 22 (traduction de *Pierron*). — Cf. *Diodor.*, XVI, 83.
(2) *Diodor.*, XIX, 1.
(3) *Diodor.*, XIX, 7, 8.
(4) *Diodor.*, XX, 39, 42, 54, 55. — *Polyaen.*, V, 3.

Agathocle manquant d'argent força les plus riches citoyens d'Égeste, son alliée, à lui abandonner une grande partie de leurs biens ; pour obtenir l'aveu de leur fortune, il les livra aux plus horribles tortures. Les uns eurent les membres disloqués par une roue; d'autres, attachés à des catapultes, furent lancés au loin ; quelques-uns eurent les os du pied réséqués; des femmes enceintes eurent le bas-ventre comprimé par des briques amoncelées, jusqu'à ce que le poids des pierres les fit avorter (1).

L'on se demande avec angoisse si les tyrans étaient cruels pour le seul plaisir d'être cruels, ou si un but politique peut sinon excuser, du moins expliquer leurs crimes. Les historiens ont cherché à réhabiliter les empereurs monstres de Rome en les représentant comme de terribles niveleurs ; peut-être les tyrans de Sicile étaient-ils animés de l'ambition d'unir toutes les cités siciliennes contre les Barbares. Denys et Agathocle firent une guerre acharnée aux Carthaginois. Serait-ce, comme l'insinue un historien grec, pour agir plus librement contre les ennemis extérieurs, que les tyrans se montrèrent impitoyables contre leurs adversaires politiques (2)? Ce n'est qu'en tremblant que nous hasardons une conjecture pour trouver dans le régime des tyrans siciliens autre chose que du sang; Dieu seul connaît la mission de ces hommes dont l'existence est une tache pour l'humanité.

La Grèce eut aussi ses tyrans. Alexandre de Phères mérita d'être flétri comme le plus cruel parmi tant d'hommes sans pitié (3). *Plutarque* l'appelle une bête farouche (4), et les traits qu'il rapporte de lui méritent cette flétrissure : « Il enterrait des hommes vivants; il en revêtait d'autres de peaux d'ours ou de sanglier et lançait sur eux des chiens de chasse qui les mettaient en pièces, tandis qu'il les perçait lui-même à coups de javelot : c'était pour lui un délassement. » Le tyran était lié par des traités d'alliance et d'amitié avec deux villes de la Magnésie; un jour que les citoyens étaient réunis

(1) *Diodor.*, XX, 71. Comparez XX, 72, les cruautés commises à Syracuse.
(2) *Diodor.*, XIX, 102. Cf. XIV, 45.
(3) *Aelian.*, V. H., XIV, 40. — Cf. *Diodor.*, XV, 75.
(4) *Plutarch.*, Pelop., 26.

pour délibérer, il les environna tout-à-coup de ses satellites, et massacra toute leur jeunesse. Qui croirait que ce monstre fut contemporain d'Épaminondas, et que le peuple le plus civilisé, le plus humain de la Grèce lui érigea une statue, comme à son bienfaiteur (1)?

Les anciens ne reconnaissaient d'autre principe que la force, d'autre règle de conduite que l'utile ; mais quand ils virent l'injustice et la violence personnifiées dans les tyrans, ils reculèrent épouvantés. Ils déclarèrent que la tyrannie était le plus grand des crimes (2), et ils mirent les tyrans hors la loi de l'humanité. Malgré les précautions dont ils s'entouraient, peu de tyrans échappèrent à une mort violente (3). Le patriotisme, l'amour de la liberté, la vengeance poussaient au tyrannicide. L'antiquité n'a pas de plus noble caractère que Timoléon; il était d'une douceur singulière, sauf une haine violente contre la tyrannie. Il avait un frère aîné qu'il chérissait malgré ses défauts; dans un combat il lui sauva la vie en exposant la sienne. Corrompu par l'ambition générale, Timophane se proclama tyran de Corinthe; Timoléon, après avoir vainement cherché à le ramener par des remontrances et des prières, eut le triste héroïsme de l'immoler. Tout ce qu'il y avait de gens de bien à Corinthe, dit son biographe, louèrent sa grandeur d'âme. Cependant Timoléon sentit le remords; son âme se troubla; c'est avec peine qu'il consentit à vivre : « Il passait ses jours en proie au chagrin et errant à travers les campagnes les plus solitaires. » Le sentiment de la nature qui se réveille dans le grand homme, nous le fait aimer, et nous l'estimons plus grand à cause de sa douleur. Telle ne fut pas l'opinion de l'antiquité. *Plutarque* lui reproche son repentir comme une faiblesse; il aurait voulu qu'il eût étouffé le cri du sang par l'effort de sa raison (4). Les historiens anciens exaltent le crime de Timoléon comme la plus glorieuse et la plus éclatante des actions (5).

(1) *Plutarch.*, Pelop., 29, 31.

(2) *Polyb.*, II, 59, 6 : [illegible]

(3) *Plutarch.*, Arat., 26.

(4) *Plutarch.*, Timol., 3-6; Parall. Timol., c. 2.

(5) *C. Nep.*, Timol., c. 1 : « Præclarissimum ejus facinus. »

L'antiquité se montre dépourvue d'humanité et de justice jusque dans la réprobation dont elle frappa la tyrannie. Sans doute les tyrans étaient coupables, mais c'était à la société et non aux individus à les punir. Cependant les anciens sont unanimes dans leurs sentiments sur la légitimité du tyrannicide. Écoutons *Polybe*, l'historien grec qui s'est élevé aux idées les plus justes sur le droit international. Les Achéens firent périr dans les tourments Aristomaque, tyran d'Argos; un écrivain eut le courage de blâmer cet acte qu'il regardait comme une injustice. *Polybe* le reprend vivement et déclare qu'Aristomaque, en sa seule qualité de tyran, méritait le dernier supplice; il ajoute ces cruelles paroles : « Il ne fallait pas le mettre à mort dans le silence de la nuit, mais le conduire à travers tout le Péloponèse, en le faisant périr au milieu des supplices, pour que son destin servît d'exemple » (1). *Polybe* était l'interprète de l'opinion générale. Le tyrannicide était plus que légitimé; des honneurs divins attendaient les meurtriers (2). La philosophie éleva le meurtre des tyrans au rang du plus impérieux des devoirs. Elle se refusa à reconnaître pour un homme, « celui qui ne voulait entrer ni dans la communauté de droits qui fait les sociétés, ni dans la communauté de sentiments qui unit le genre humain. » Elle conclut de là qu'entre les tyrans et le reste de la société, il n'y avait aucun lien : « qu'il fallait retrancher du corps social les êtres qui, sous la figure de l'homme, cachaient la cruauté des bêtes farouches; que de toutes les belles actions, la plus admirable était de tuer un tyran ami; que le fils même devait sacrifier la piété filiale au salut de la patrie » (3).

Telle est la célèbre théorie du tyrannicide que Cicéron, organe de la sagesse ancienne, enseigne à la fin de l'antiquité. La tyrannie et le tyrannicide sont la condamnation la plus éclatante de l'état social des Grecs et des Romains. Nous retrouverons les tyrans sur le trône du monde : les empereurs déployèrent, dans des proportions gigantesques, les vices qui avaient signalé la tyrannie dans

(1) *Polyb.*, II, 59, 1. 4; II. 60, 7.
(2) *Cicer.*, pro Mil., 29.
(3) *Cicer.*, De Rep., II, 26; De Off., III. 6, 4, 23.

les cités grecques. Ainsi la Grèce et Rome aboutirent au régime de la force brutale. C'est qu'au fond les anciens n'ont pas connu d'autre principe que la force. Dans les beaux temps de la Grèce et de Rome, la violence fut exercée au profit de la patrie; lorsque la patrie périt dans la dissolution générale, des hommes audacieux s'emparèrent à leur profit de cette dégradante doctrine. La conscience publique se révolta contre leurs excès, mais au crime elle ne sut opposer que le crime. C'était avouer l'impuissance d'organiser la société sur ses véritables bases, le droit et l'humanité. Les peuples modernes ont conquis les garanties qui manquaient à l'antiquité. D'une part les Germains leur ont donné l'esprit de liberté qui implique l'idée du devoir dans les relations sociales comme dans les relations individuelles. D'autre part le christianisme et la philosophie leur ont appris que le crime est toujours un crime, quand même il aurait pour but d'affranchir un peuple de la tyrannie; ils leur ont appris que la sainteté du but ne justifie jamais les moyens; que, loin de nous rapprocher du but que nous poursuivons, les moyens immoraux nous en éloignent. Le tyrannicide n'a pas délivré la Grèce et Rome : de tyrannicide en tyrannicide, l'antiquité arriva à la dissolution et à la mort.

La tyrannie hellénique offre encore un autre enseignement. Les philosophes déclarèrent les tyrans hors la loi. Nous croyons aussi que l'insurrection contre la tyrannie est légitime. Mais nulle part les tyrans ne tombèrent par suite d'une révolution : c'est le poignard ou le poison qui mit fin à leur vie. Si les révolutions sont un droit et parfois un devoir, l'assassinat est toujours un crime. Pourquoi donc la sagesse ancienne, par l'organe d'un de ses plus généreux penseurs, y a-t-elle applaudi? Elle s'est fait une singulière illusion sur la tyrannie; mais l'illusion est si naturelle, qu'elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours. La Grèce s'en est prise aux tyrans de l'affreuse tyrannie sous laquelle elle gémissait. Rome a imputé sa servitude aux empereurs monstres. Toujours les peuples aiment à se décharger sur un individu des malheurs qu'ils subissent. Mais comment un individu pourrait-il imposer son pouvoir arbitraire à une nation, s'il ne trouvait pas un appui dans la nation? On le nierait en vain. Dans le sein d'un peuple digne d'être

libre, il ne s'élève pas de tyran ; que si par impossible le pouvoir arbitraire s'y faisait jour, une sainte insurrection y mettrait bientôt fin. Le fait est évident pour la Grèce : c'est en s'appuyant sur les mauvaises passions de la démocratie que les Denys et les Agathocle arrivèrent à la tyrannie et s'y maintinrent. Il en fut de même à Rome : les empereurs étaient les organes et les représentants du peuple souverain. Ce ne sont pas les tyrans qui font les esclaves, ce sont les esclaves qui font les tyrans. Si nous voulons nous préserver de ce régime odieux, il faut que nous nous montrions dignes d'être libres, en conciliant la liberté avec l'ordre, le progrès avec la stabilité.

III. Les bannis et les mercenaires.

Les tyrannies achevèrent la dissolution de la cité que les hostilités des Grecs et leurs dissensions intestines avaient commencée. La guerre du Péloponèse, la lutte de Sparte et de Thèbes, furent accompagnées de révolutions intérieures; le parti dominant bannissait ses adversaires, quand il ne pouvait les exterminer. De là la désorganisation complète de la société. Une grande partie des habitants vivaient dans l'exil (1), méditant contre leur patrie des projets de vengeance que le hasard des événements favorisait souvent. Le nombre des bannis alla croissant, lorsque du sein de l'anarchie s'élevèrent les tyrans qui poursuivaient de leur haine soupçonneuse les riches et les pauvres, les démocrates et les oligarques. En peu de temps les tyrans de Sicyone expulsèrent près de six cents citoyens. Denys le Jeune bannit plus de mille habitants de Syracuse (2).

Qu'était-ce qu'une société qui expulsait régulièrement une partie de ses membres, sans leur laisser l'espoir de rentrer jamais dans leurs foyers? La réconciliation était impossible; le plus grand des obstacles s'y opposait, l'intérêt des vainqueurs qui se distribuaient la dépouille des vaincus. Il en résultait que la cité craignait le retour

(1) On les appelait φευγάδες, φεύγοντες. — *Wachsmuth*, Hell. Alterth., T. I, p. 270.

(2) *Plutarch.*, Arat., 9, 12; Dion., 22.

des exilés plus que l'approche de l'ennemi. Alexandre, inspiré par les plus nobles sentiments, résolut quelque temps avant sa mort de rendre une patrie aux malheureux qui erraient sur la terre étrangère : ils étaient plus de vingt mille. Cet acte de justice ne fut pas accueilli avec faveur par les cités grecques : elles subirent le retour de leurs concitoyens comme une dure loi du vainqueur[1].

Que devenaient les hommes jetés hors de leur patrie par les guerres ou les révolutions? A l'époque où la nationalité grecque était dans toute sa vigueur, il y eut aussi de violentes expulsions, mais le sentiment de la cité était si profond que les vaincus allèrent fonder une nouvelle Grèce sur des côtes étrangères. Maintenant ce n'était pas la patrie, c'étaient leurs biens qu'ils regrettaient; la plupart cherchèrent fortune en se mettant à la solde de l'étranger. La soif des richesses poussa de bonne heure les Hellènes à vendre leur courage aux Barbares [2]. Il se trouvait des mercenaires grecs dans l'armée du despote asiatique qui voulait détruire l'indépendance de la Grèce. La guerre du Péloponèse introduisit ce funeste usage dans les cités grecques. A la fin de la guerre, l'esprit de lucre dominait partout : la promesse d'une obole de plus entraînait la défection des soldats de louage qui dans les malheurs de leur patrie ne voyaient qu'un moyen de s'enrichir. Les *dix mille*, célèbres par leur courageuse retraite, prouvent combien le mal faisait de progrès. Iphicrate et Chabrias, les derniers généraux d'Athènes, ne furent plus que des condottieri. Agésilas n'eut pas honte de vendre ses services à un rebelle égyptien. Bientôt l'habitude devint générale : les hommes les plus considérables, des Phocion, commandèrent des mercenaires au service des Barbares. La Perse entretenait un corps régulier de soldats grecs; 30,000 Hellènes combattirent pour Darius contre Alexandre. Il y avait même des Grecs dans les armées des Carthaginois, la race la plus antipathique à la Grèce. Dans leurs guerres intérieures, les Grecs

(1) *Diodor.*, XVII, 109; XVIII, 8,

(2) Sur les mercenaires, voyez *Wachsmuth*, § 32. — *Real Encyclopadie der classischen Alterthumswissenschaft*, au mot *Mercenarii*.

finirent également par se servir presque exclusivement de soldats de louage; l'amour de la patrie ne les excitait plus à prendre les armes, la patrie était morte : il ne restait que des individus isolés, qui ne demandaient qu'une chose, la paisible jouissance de leurs biens.

IV. DISSOLUTION DE LA GRÈCE.

Tel était l'état de la société grecque à l'avénement de la puissance macédonienne. A l'intérieur, les hégémonies successives d'Athènes, de Sparte et de Thèbes aboutirent à une désorganisation complète de la cité. Aucune des républiques qui eurent l'ambition de diriger les destinées de la Grèce ne songea à concilier les prétentions rivales de la démocratie et de l'aristocratie : elles poursuivirent la domination exclusive de l'un ou de l'autre de ces éléments. Tour à tour décimés, bannis, les hommes du peuple et les oligarques ne se traitaient pas en concitoyens mais en ennemis. L'objet de la lutte n'était plus la gloire de la patrie, mais la possession de biens matériels, seule passion des sociétés en décadence. Ceux qui avaient le plus d'audace s'emparaient de la tyrannie; les autres, exilés, ou fuyant une patrie où ils ne trouvaient plus ni aisance ni sûreté, cherchaient la richesse dans les rangs des mercenaires. Les descendants des héroïques combattants de Marathon, de Salamine, de Platée, versaient leur sang pour les Barbares auxquels leurs pères avaient juré une haine éternelle. Bien que déchu lui-même de sa puissance, le Grand Roi commandait en maître aux Grecs. La Grèce, née divisée, finit par se dissoudre. Cependant la civilisation hellénique, favorisée par cette division même, avait atteint son plus haut degré de splendeur; les décrets de la Providence voulaient qu'elle se répandît dans le monde. Telle fut la mission des conquérants qui vont paraître sur la scène.

SECTION II.

L'HÉGÉMONIE MACÉDONIENNE.

§ I. *La domination macédonienne et les hégémonies grecques.*

Le nord de la Grèce renfermait des tribus de la race hellénique qui, ayant vécu d'une existence isolée, étaient restées incultes et passaient chez leurs frères du midi pour des Barbares. Il y avait dans ces populations vierges comme un sentiment instinctif de l'unité qui était nécessaire aux Hellènes pour remplir leur mission. Déjà un chef thessalien, en jetant les yeux sur la Grèce divisée, conçut le hardi dessein de la conquérir; mais, plus patriote que les Grecs qui se déchiraient entre eux et allaient mendier les subsides des Perses, il voulait rallier leurs forces et porter la guerre en Orient. Jason fut le précurseur de Philippe (1). Une mort prématurée arrêta l'exécution de ses projets ambitieux; les rois de Macédoine les reprirent.

Philippe songea de bonne heure à armer les Hellènes contre les Perses. La tentative d'Agésilas avait prouvé que, pour soumettre l'Asie, il fallait être maître de la Grèce. Philippe employa sa vie à fonder la domination macédonienne sur les républiques grecques. Cette domination n'était qu'une suite de l'hégémonie que Sparte, Athènes et Thèbes avaient successivement exercée. En apparence, elle conciliait la liberté avec la force. Athènes et Sparte traitèrent leurs alliés en vaincus. Philippe et Alexandre laissèrent aux cités leur gouvernement, leurs lois, leurs magistrats (2); ils ne leur imposèrent aucune charge. Elles envoyaient à des espèces d'assemblées nationales des députés qui réglaient l'emploi de leurs forces et

(1) *Isocrat.*, Philipp., § 119. — *Schlosser*, Hist. Univ., T. II, p. 203-207. — *Raumer*, Vorlesungen über die alte Geschichte, T. II, p. 41, ss.

(2) *Diodor.*, XVIII, 56.

décidaient de la paix, de la guerre et de toutes les questions d'intérêt général. Philippe réunit le conseil hellénique pour juger les différends entre Sparte et les Péloponésiens. Une diète décréta la guerre contre les Perses à la fin du règne de Philippe et au commencement de celui d'Alexandre (1). Ce fut un conseil national qui ordonna la destruction de Thèbes (2). Mais il ne faut pas se faire illusion sur la liberté des républiques grecques; elle était nominale, en présence de la toute-puissance macédonienne. La paix elle-même, qui eût été le plus grand bienfait pour la Grèce, si elle l'avait librement acceptée, ne fut qu'une marque de servitude imposée par la Macédoine (3)

Est-ce à dire que les Grecs avaient été plus libres sous l'hégémonie de Sparte et d'Athènes? L'on pourrait croire que l'hégémonie macédonienne fut plus oppressive en voyant la Grèce marcher vers un rapide déclin, après la bataille de Chéronée. Mais la décadence est-elle imputable à la Macédoine, ou en faut-il chercher la cause dans l'état intérieur des cités grecques? Pour accuser ceux que Démosthène appelait des Barbares, il faudrait des faits. Que l'on nous cite les actes de violence et de brutalité commis à Athènes. Philippe et Alexandre, même leurs rudes successeurs ménagèrent toujours les Athéniens; cela n'empêcha point la cité de Minerve de partager la décrépitude générale. Sparte déchut après le coup fatal qu'Épaminondas porta à sa puissance, et non sous la domination de la Macédoine. La vérité est que les cités grecques étaient en pleine dissolution à l'avénement de Philippe et d'Alexandre. Si à l'intérieur, l'hégémonie macédonienne semble peu favorable au développement de la Grèce, à l'extérieur elle accomplit certainement ce que les républiques de Sparte et d'Athènes étaient impuissantes à faire; elle assura l'indépendance de la Grèce et répandit sa brillante culture dans le monde entier. Le premier acte de Philippe, après avoir vaincu les Hellènes, fut un appel aux

(1) *Diodor.*, XVI, 89. — *Justin.*, IX, 5.

(2) *Diodor.*, XVII, 14.

(3) Sur l'hégémonie macédonienne, voyez *Flathe*, Geschichte Macedoniens, T. I. p. 251-254, 237 et suiv.

armes contre les Perses. La mort le surprit au milieu de ses préparatifs. Alexandre exécuta les projets conçus par son père.

§ II *Alexandre. Conquête de l'Asie.*

Alexandre enviait le bonheur d'Achille d'avoir trouvé un Homère pour chanter ses exploits : l'admiration enthousiaste des peuples lui a tenu lieu d'épopée. Ce n'est pas que le plus grand des conquérants ait échappé aux attaques des écrivains qui par système sont ennemis de tous les conquérants. Déjà chez les anciens, *Sénèque* signala le héros macédonien au mépris public, comme un maniaque, un fou furieux; mais Alexandre trouva un vengeur dans un des plus beaux génies de la Grèce [1]. *Plutarque* a trop idéalisé son héros en disant que son but était d'accomplir l'unité du genre humain, et d'associer tous les peuples par les liens de la bienveillance et de la paix. Cependant cette apothéose l'a emporté sur la satire du stoïcien latin. *Montaigne* ouvrit l'ère moderne par un magnifique éloge d'Alexandre : il le place parmi « les trois plus excellents hommes qui soient venus à sa connaissance » [2]. En vain *Boileau* mit en beaux vers les injures de Sénèque; le regret « qu'on n'eût pas enfermé Alexandre aux petites maisons » ne trouva pas d'écho. Le dix-huitième siècle vengea le héros macédonien de cette insulte. *Montesquieu* lui consacra un chapitre entier de son *Esprit des Lois*, pour « en parler à son aise » [3]. *Voltaire* [4] et *Vauvenargues* [5] relevèrent le jugement méprisant de Boileau et firent retomber sur le poëte le ridicule dont il voulait couvrir le guerrier. Un des célèbres écrivains de notre siècle a presque divinisé le héros grec [6]. Enfin un philosophe qui ne se passionne guère,

(1) Voyez le Tome III de mes *Études*, livre XVI, chap. 2 et 4.

(2) *Montaigne*, Essais, II, 36.

(3) Esprit des lois, X, 14.

(4) Dictionnaire philosophique, au mot *Alexandre*.

(5) Dialogues, I (édit. de Didot, p. 600 et suiv.).

(6) « Si quelque homme a ressemblé à un dieu parmi les hommes, c'était Alexandre » (*Chateaubriand*, Itinéraire de Paris à Jérusalem).

Hegel représente Alexandre comme l'idéal de la jeunesse de l'humanité (1). Ainsi de siècle en siècle, le genre humain répète, par l'organe des plus grands génies, l'éloge du conquérant civilisateur. Qui aurait la prétention d'ajouter quelque chose aux appréciations de Plutarque, de Montaigne et de Montesquieu? Notre tâche est plus modeste, c'est celle de rapporteur des faits et des idées.

Philippe et son fils appelèrent les Grecs aux armes pour se venger des Barbares. Comme les Perses avaient partout détruit les temples et les statues des dieux, on pouvait s'attendre à d'horribles représailles. Néanmoins l'expédition d'Alexandre se distingua par l'esprit de modération et l'humanité du vainqueur. Il veilla avec le plus grand soin, dit un historien grec, à ce que les sanctuaires des dieux ne fussent pas profanés, même par imprudence (2). Sa conduite envers les vaincus fut admirable. *Xénophon* dit de son héros idéal qu'il respectait les laboureurs, qu'il épargnait les villes, et qu'il pardonnait aux vaincus (3). Alexandre réalisa l'utopie de l'élève de Socrate. Il déclara aux ambassadeurs du roi des Perses qu'il ne venait pas faire la guerre aux femmes ni aux prisonniers, mais à ceux qui avaient les armes à la main (4). A la prise d'Halycarnasse, il ordonna d'épargner les habitants qui se seraient réfugiés dans leurs maisons. Il admira le courage avec lequel les Milésiens se défendirent, et donna la vie et la liberté aux captifs (5). Il montra la même générosité envers les rois vaincus : qui ne connaît la célèbre entrevue d'Alexandre et de Porus? Qu'on se rappelle le droit de guerre atroce des Grecs, la conduite des Romains envers les généraux ennemis, Pontius, le généreux chef des Samnites, Syphax, Persée, Jugurtha, Vercingétorix, le dernier défenseur de la liberté gauloise, périssant sous la hache ou dans les cachots après avoir orné le triomphe du vainqueur, et l'on ne s'étonnera plus de l'enthousiasme sans cesse renaissant que le héros grec inspire.

(1) *Hegel*, Philosophie der Geschichte, p. 274, 331, ss.
(2) *Polyb.*, V, 10, 8.
(3) Voyez plus bas, livre VII, chap. 4, § 3.
(4) *Q. Curt.*, IV, 11.
(5) *Arrian.*, Exped. Alex., I, 20, 23.

Parfois les sentiments d'Alexandre semblent appartenir à un autre âge. Le respect des femmes était étranger à l'antiquité; nous le devons à l'influence des mœurs germaniques et du christianisme. Chez les anciens, les malheureuses captives étaient traitées comme une partie du butin. Alexandre témoigna aux femmes des égards qui étonnèrent les vaincus (1); les Persanes le regardèrent comme un Dieu. Darius eut de la peine à croire à sa générosité; quand on l'eut rassuré, il fit, dit-on, cette prière : « Dieux, qui présidez à la destinée des empires, accordez-moi la grâce de transmettre à mes successeurs la fortune des Perses relevée de sa chute, afin que je puisse reconnaître les bienfaits dont Alexandre m'a comblé par sa conduite envers les êtres qui m'étaient les plus chers au monde. Mais si c'en est fait de l'empire des Perses, et si nous devons subir la vicissitude des choses humaines, ne permettez pas qu'un autre qu'Alexandre soit assis sur le trône de Cyrus » (2). Les vaincus pleurèrent leur vainqueur (3). La mère de Darius, qui avait survécu à son fils, n'eut pas le courage de vivre après Alexandre : elle se donna la mort (4).

La vie du conquérant grec fut-elle donc en tout pure et sainte? Nous n'avons pas à apprécier la vie privée d'Alexandre : elle présente des taches ineffaçables. Loin d'excuser les fautes, la grandeur du génie augmente au contraire la responsabilité morale. Il

(1) *Plutarch.*, Alex., 21. — *Diodor.*, XVII, 38.

(2) *Plutarch.*, Alex., 30; *Id.*, De Alex. Fort., II, 6. — Les historiens anciens et modernes ont admiré la conduite magnanime d'Alexandre. « Parmi les nombreuses et belles actions d'Alexandre, dit *Diodore* (XVII, 28), il n'en est aucune qui mérite autant que celle-là d'être perpétuée par l'histoire. » — *Boullanger* (Histoire d'Alexandre le Grand, livre XXIV) dit que cette conduite met Alexandre au-dessus de tous les conquérants.

(3) *Q. Curt.*, X, 5. — *Justin.*, XIII, 1. — L'humanité d'Alexandre est restée célèbre dans les traditions orientales. Nous empruntons quelques traits à l'*Histoire de Perse*, de *Malcolm* (T. I, p. 116) : « Un chef ennemi fut un jour amené devant Alexandre, ayant les mains liées; celui-ci ordonna qu'on le mît en liberté. Un de ses courtisans lui dit : Si j'étais de vous, je ne montrerais pas à cet homme tant de bonté. C'est précisément parce que je ne suis pas vous, lui dit Alexandre, que je l'ai épargné. Je pardonne volontiers à mes ennemis, disait-il, parce que je trouve du plaisir à faire des actes d'humanité. Je n'en ai aucun à être cruel. »

(4) *Q. Curt.*, X, 5.

nous suffit de rappeler le meurtre de Clitus. Ces égarements dans une des plus belles natures de l'antiquité ne s'expliquent que par l'enivrement de la fortune, et par le vertige qui prend l'homme quand il se place plus haut que son organisation imparfaite ne le lui permet. Nous ne voulons pas comparer Alexandre aux empereurs monstres de Rome; il y a cependant ceci de commun aux uns et aux autres, c'est que leurs crimes dérivent de l'excès de leur puissance. C'est un argument moral contre la monarchie universelle qui résiste à tous les sophismes : l'homme, pauvre créature, veut gouverner le monde, et il ne sait pas se gouverner lui-même!

Les plus grands admirateurs d'Alexandre, Montaigne, Montesquieu (1), n'ont pas dissimulé les mauvaises actions de leur héros. Écartons d'abord les reproches qu'on lui adresse sans fondement ou que l'on exagère. La destruction de Thèbes doit être attribuée à la haine des Grecs plutôt qu'au roi de Macédoine. Après la prise de la cité, Alexandre réunit les Hellènes ayant droit de suffrage en une assemblée générale pour délibérer sur le parti à prendre à l'égard des vaincus. Les Phocéens, les Platéens, les Thespiens et les Orchoméniens insistèrent pour qu'un châtiment terrible fût infligé aux Thébains. Leur alliance avec les Perses leur avait fait encourir la haine universelle. Le conseil national décida que Thèbes serait détruite (2). Rien ne nous autorise à voir dans cette procédure une vaine formalité, encore moins une odieuse hypocrisie, comme le fait un historien moderne (3). Mais il est vrai de dire qu'Alexandre était tout-puissant; il aurait pu et dû imposer sa générosité aux mauvaises passions des Grecs. L'on doit supposer que le jeune guerrier tenait à laisser la Grèce soumise avant de s'élancer en Orient et qu'il voulut épouvanter par la ruine de Thèbes les cités qui auraient été tentées de l'imiter. La politique l'emporta sur la grandeur d'âme. C'était une faute. On dit qu'Alexandre lui-même en eut conscience et qu'il témoigna toujours un

1) Esprit des lois, X, 12.

2) *Diodor.*, XVII, 14. — *Justin.*, XI, 3.

3) *Niebuhr*, Vorträge über alte Geschichte, T. II, p. 437, ss.

vif repentir en songeant au malheur des Thébains : ce sentiment, dit *Plutarque*, adoucit en mainte occasion sa colère (1).

L'on accuse encore Alexandre d'avoir détruit Tyr (2). Il est vrai que la ville, prise d'assaut, fut cruellement traitée. Les Tyriens avaient égorgé sur les remparts, à la vue de l'armée, des prisonniers macédoniens; furieux, les Grecs n'épargnèrent aucun ennemi. Si l'on en croit *Quinte Curce*, « la colère du roi n'étant pas encore assouvie, il fit voir un spectacle horrible aux yeux mêmes des victorieux. Deux mille hommes étaient restés du massacre, après qu'on fut las de tuer; il les fit tous attacher en croix le long du rivage de la mer. » Nous ne prendrons pas parti pour la barbarie du vainqueur. Mais qu'on réfléchisse qu'il s'agit de représailles; or les représailles sont l'exercice d'un droit; c'est une cruelle justice, mais c'est une justice parfois nécessaire, pour apprendre à un ennemi barbare à respecter les lois de l'humanité. Ajoutons que le récit de *Quinte Curce* est exagéré. Alexandre pardonna au roi, aux principaux des Tyriens et aux ambassadeurs carthaginois qui s'étaient réfugiés dans le temple d'Hercule. Il ne détruisit pas la ville, il y établit un roi dont *Diodore* a raconté les romanesques aventures (3).

L'incendie de Persépolis est une des fautes que *Montesquieu* reproche à Alexandre (4). Chose remarquable, la destruction de la ville capitale des ennemis, que nous regarderions aujourd'hui comme un crime, ne fut pas même blâmée par les historiens anciens; loin d'y voir une action coupable, ils la considérèrent comme une juste vengeance (5). Ils crurent même relever la gloire du conquérant en exagérant l'œuvre de destruction. En réalité Alexandre ne brûla ni la ville ni même le palais, mais seulement quelques bâtiments attenants (6). Quant au massacre des habitants, le silence d'*Arrien* suf-

(1) *Plutarch.*, Alex., 13. — *Diodor.*, XVII, 15.
(2) *Grote*, History of Greece, T. XII, p. 482.
(3) *Arrian.*, II, 24. — *Q. Curt.*, IV, 4. — *Diodor.*, XVII, 46.
(4) Comparez *Grote*, History of Greece, T. XII, p. 239.
(5) *Plutarch.*, Alex., 38. — *Diodor.*, XVII, 72.
(6) *Sainte-Croix*, Examen critique des historiens d'Alexandre, p. 12[illegible]

fit pour légitimer le doute : l'incendie se comprend comme œuvre de vengeance, la tuerie ne se comprend pas. Après tout, ceux qui accusent Alexandre oublient qu'il usait d'un droit; les ruines qui couvrent le monde n'attestent que trop que l'antiquité a largement pratiqué ce droit. Il faut donc se borner à dire, qu'à Persépolis le héros grec ne s'éleva pas au-dessus des anciens, comme il le fit dans tant d'autres circonstances.

On peut reprocher avec plus de raison à Alexandre d'avoir fait une guerre cruelle aux montagnards indiens; il ruina le pays par le feu et le pillage, il détruisit les villes, il tua les captifs, il n'épar-pargna pas même les femmes, les enfants ni les malades (1). Les guerres contre les peuples barbares ont toujours entraîné le vainqueur à des excès coupables; on dirait que la perfidie et l'atrocité deviennent contagieuses. Qui sait d'ailleurs quelle est dans ces luttes acharnées la part du général et celle des soldats irrités par une résistance opiniâtre? Cependant il y a dans la vie militaire d'Alexandre des actions que nous n'entendons point excuser. Arrivé dans la Haute Perse, pays d'un abord difficile et occupé par les plus vaillants des ennemis, il défendit de donner quartier : l'on fit un carnage horrible des prisonniers. Alexandre, d'après ce que lui-même a écrit, crut que son intérêt exigeait cette rigueur (2). C'était se conduire en conquérant vulgaire; que ne se fiait-il à son génie et à sa fortune? A la fin de sa carrière, il semble que l'ivresse d'un bonheur constant et la séduction inévitable d'une puissance sans bornes aient troublé l'âme du jeune conquérant. Des Indiens avaient fait beaucoup de mal à Alexandre; il leur accorda néanmoins une capitulation; comme ils se retiraient, il les surprit et les fit tous mettre à mort. *Plutarque* lui-même, si peu disposé à blâmer ses héros, avoue que cette perfidie est une tache sur la vie d'Alexandre (3). Comment qualifier la conduite du roi macédonien après la mort d'Héphestion? « Alexandre chercha dans la guerre une distraction à sa douleur : il partit comme pour une *chasse*

(1) *Arrian.*, lib. IV, V, VI, *passim.* — *Diodor.*, XVII, 102, 104.
(2) *Plutarch.*, Alex., 37.
(3) *Id.*, 59. — Cf. *Polyaen.* IV, 3, 20.

d'hommes (1), subjugua la nation des Cusséens et les fit passer tous au fil de l'épée, jusqu'aux femmes et aux enfants. Cette horrible boucherie s'appela le sacrifice des funérailles d'Héphestion. »

Est-ce à ces actes de barbarie que *Montaigne* pensait quand il essayait de justifier son héros en disant que « telles gens veulent être jugés en gros par la maitresse fin de leurs actions, qu'il est impossible de conduire de si grands mouvements avec les règles de la justice? » (2) C'est justifier des actes condamnables par une maxime plus condamnable encore. Non, il n'est pas vrai que les grands hommes soient au-dessus des règles de la morale, il n'est pas vrai que le droit et le devoir ne doivent être respectés que dans les rapports de la vie privée et que les héros soient dispensés de les observer. Il n'y a qu'une loi morale; elle oblige les élus de Dieu aussi bien que les plus obscurs mortels; elle régit la politique aussi bien que les individus. Le droit ne règnera dans le monde que quand la fausse distinction de Montaigne sera abandonnée. C'est un reste du droit de la force que la conscience moderne flétrit.

Aujourd'hui le vainqueur le plus barbare ne se permettrait pas ce qu'a fait le héros grec, le génie le plus humain de la Grèce. Félicitons-nous de ce progrès; il témoigne, comme nous l'avons déjà dit, que nos idées s'épurent et s'élèvent, aussi bien que nos sciences se perfectionnent. Le dogme de la perfectibilité, qui est une consolation et une espérance, fournit aussi la seule excuse légitime que l'on puisse faire valoir en faveur du héros macédonien. Nous ne pouvons pas demander, pas même aux plus grands hommes des vertus qui ne sont pas de leur temps. Pour apprécier Alexandre, il faut le juger, non du point de vue du dix-neuvième siècle, mais en regard de ses contemporains. Si nous en croyons *Quinte Curce*, le roi des Perses mit la tête de son adversaire à prix, et les Tyriens jetèrent dans la mer les hérauts qu'Alexandre leur envoya pour les convier à la paix (3). Rien de plus effroyable que le traitement

(1) Ἐπὶ θέραν καὶ κυνηγεσίαν ἀνθρώπων (*Plutarch.*, Alex., 72).
(2) Essais, II, 36.
(3) *Q. Curt.*, IV, 1. 2.

que les Perses infligeaient aux prisonniers grecs : aux uns ils coupaient les mains, aux autres les pieds, aux autres le nez et les oreilles; puis ils leur imprimaient sur le visage, avec le feu, des caractères barbares (1). Le héros macédonien n'avait pas seulement à combattre des ennemis cruels, il devait lutter avec l'avarice et la cruauté de ses propres soldats (2). Qu'on se figure Alexandre vivant de la vie de l'antiquité, partageant nécessairement ses erreurs et ses passions, et l'on n'hésitera pas à le proclamer le plus humain des conquérants. Il faut dire plus : il est comme un lien entre l'antiquité et l'humanité moderne. Les Athéniens représentaient tout ce que les Grecs avaient de sentiments élevés et Alexandre idéalise encore le doux génie de la cité de Minerve.

§ III. *Monarchie universelle d'Alexandre.*

Pour les Grecs, l'expédition contre les Perses était une œuvre de vengeance. L'ambition d'Alexandre était la monarchie universelle. A voir ce qu'il fit dans sa courte carrière, on pouvait croire qu'il réaliserait ses gigantesques projets. Il se faisait appeler le roi de la terre(3). On dirait que le monde prit ses prétentions pour l'exercice d'un droit. Son nom répandit une telle terreur, que toutes les nations lui envoyèrent des ambassadeurs à Babylone, comme s'il eût déjà été leur maître. A en croire les historiens grecs, il y avait dans

(1) *Q. Curt.*, V, 5; III, 8. — *Sainte-Croix* (Examen critique des historiens d'Alexandre, p. 82 et suiv.) révoque cet acte de barbarie en doute, en se fondant sur le silence d'Arrien; mais il est confirmé par le témoignage de *Diodore* (XVII, 69) et de *Justin* (XI, 4). Ces mutilations étaient d'ailleurs une pratique habituelle chez les Perses (voyez Tome I, livre de la Perse). Les traditions orientales dépeignent également Darius comme un homme violent et cruel (*D'Herbelot*, Bibliothèque orientale, au mot *Darab*).

(2) Qu'on compare l'exquise humanité d'Alexandre à l'égard des captives avec la brutalité de ses soldats : « Les femmes de la maison royale, celles des parents et amis du roi, suivaient l'armée... Quelques Macédoniens traînaient les captives par les cheveux, d'autres déchiraient leurs vêtements et les frappaient du bois de leurs lances, la fortune leur permettant d'insulter à tout ce qu'il y avait de plus illustre chez les Barbares » (*Diodor.*, XVII, 35. Cf. 70).

(3) *Justin*, XII, 16. « Regem terrarum omnium ac mundi »

ce grand conseil de l'univers [1] des députations de l'Afrique, de l'Italie, des Scythes, des Celtes, des Ibères et d'un grand nombre de villes et de peuples dont les Macédoniens entendaient les noms pour la première fois [2]; il en vint même, dit-on, des deux républiques qui allaient se disputer l'empire de l'occident, des Carthaginois et des Romains [3]. Si la monarchie universelle était, comme on l'a cru, l'idéal de l'humanité, Alexandre eût été digne d'être le premier monarque du genre humain. Il est mort trop jeune pour avoir pu organiser son empire. Pour apprécier la tentative du héros macédonien, nous n'avons que quelques rares faits qui font connaître sa pensée; encore les anciens mêmes n'étaient-ils pas d'accord sur le sens qu'il faut leur donner. Ce n'est donc qu'avec hésitation et avec réserve que nous devons juger l'œuvre du jeune conquérant.

Plutarque dit que son ambition était de réunir tous les hommes dans une grande unité, fondée sur la communauté d'intérêts et de mœurs, et réalisant la concorde et l'harmonie universelles [4]. Nous nous défions du jugement que l'illustre écrivain porte sur un de ses héros favoris. Les faits, tels qu'ils sont rapportés par les historiens, ne révèlent qu'une intention bien précise, celle d'unir l'Orient et l'Occident. Mais comment Alexandre entendait-il cette union? Espérait-il qu'elle ferait disparaître toute différence entre les deux mondes? Si tel était son but, il poursuivait une chimère. L'opposition entre le génie de l'Europe et celui de l'Asie est trop profonde pour qu'elle s'efface jamais. Cependant ce but chimérique est nécessairement celui de tous les conquérants qui ambitionnent la monarchie universelle. Alexandre a été entraîné à rêver l'impossible, par cela seul qu'il rêvait l'empire de la terre. Ennemie-née de la diversité, la monarchie universelle voit son idéal dans l'uni-

(1) « Veluti conventum terrarum orbis » (*Justin.*, XII, 13).

(2) *Arrian.*, VII, 15. — *Diodor.*, XVII, 113. — *Justin.*, XII, 13.

(3) *Justin.*, XXI, 6. — *Plin.*, H. N., III, 9. — *Niebuhr*, Histoire romaine, T. III, 153 et suiv. (traduct. franç., édit. de Bruxelles). — *Arrien* (VII, 15) manifeste des doutes sur l'ambassade des Romains; *Sainte-Croix* s'en est prévalu pour représenter toutes ces ambassades comme fabuleuses (Examen crit., p. 152, ss.).

(4) *Plutarch.*, De Alex. Fort., II, 11.

formité et elle y sacrifie tout ce qu'il y a d'individuel dans le génie des nations. Le peu que nous savons des projets d'Alexandre, nous fait penser qu'il n'a pas évité l'écueil du reste inévitable contre lequel échoue toute tentative de soumettre le genre humain à une seule et même loi.

Un abîme séparait les Grecs des Barbares. Les Hellènes se croyaient d'une nature supérieure, nés pour commander aux Perses. Si nous en croyons *Plutarque*, les philosophes partageaient les préjugés de leur race. Aristote, dit-il, conseilla à Alexandre de traiter les Grecs comme des amis, et les Barbares comme des brutes (1). Le guerrier se montra supérieur au philosophe, son maître; il conçut la pensée d'unir les vainqueurs et les vaincus. Nous n'avons qu'à applaudir à la généreuse politique d'Alexandre : c'est la seule qui puisse consolider les conquêtes. Mais reste toujours à savoir, comment il entendait opérer cette assimilation. Dans les temps modernes l'association se fait en accordant aux vaincus les droits et les avantages des vainqueurs : quand la conquête se consolide, toute différence finit par s'effacer entre les races ennemies. La fusion était bien plus difficile entre les Grecs et les Barbares qui différaient de langue, de génie, de religion, de mœurs. Alexandre, comme s'il eût pressenti que Dieu ne lui accordait qu'une vie aussi courte que glorieuse, voulut brusquer une œuvre qui eût demandé des siècles. Il commença par adopter les usages des Perses, en s'habillant comme eux, et il ordonna à ses courtisans de revêtir comme lui la longue robe des orientaux. C'était blesser la vanité des Grecs. Leur mécontentement éclata en mutineries : « Ils avaient plus perdu que gagné par la victoire ; c'était eux qui pouvaient se dire vaincus, de se soumettre ainsi aux vices des Barbares » (2). Les historiens ont pris le parti des Hellènes : *Quinte Curce* et *Trogue Pompée* accusent le jeune conquérant d'avoir pris des Perses les

(1) *Plutarch.*, De Alex. Fort., I, 6 : οὐ γάρ, ὡς Ἀριστοτέλης συνεβουλεύεν αὐτῷ, τοῖς μὲν Ἕλλησιν ἡγεμονικῶς, τοῖς δὲ βαρβάροις δεσποτικῶς χρώμενος· καὶ τῶν μὲν ὡς φίλων καὶ οἰκείων ἐπιμελούμενος, τοῖς δὲ, ὡς ζῴοις, ἢ φυτοῖς, προσφερόμενος.

(2) *Justin.*, XII, 3. — *Diodor.*, XVII, 77. — *Q. Curt.*, VI, 6. — *Plutarch.*, Alex., 45.

mœurs qui l'avaient fait triompher d'eux [1]. *Plutarque* défend son héros de ce reproche : « Des habillements, dit-il, étaient chose indifférente à ses yeux, mais en sa qualité de chef commun des Grecs et des Perses, de roi cosmopolite, il voulait se concilier la bienveillance des vaincus et leur montrer dans les Macédoniens des chefs et non des ennemis » [2]. Mais ce qui prouve que les Grecs ne jugeaient pas Alexandre si mal, c'est qu'il ne se borna pas aux habillements; il exigea de ses capitaines des marques de respect, telles que les Perses en donnaient à leurs princes. Nous avons dit plus haut quelle profonde répugnance les Hellènes éprouvaient à adorer le Grand Roi; et maintenant qu'ils étaient vainqueurs des Barbares on voulait qu'ils courbassent la tête devant leur général, comme si celui-ci prenait la place des princes qu'ils avaient vaincus! Décidément Alexandre était dans une fausse voie. Les Grecs n'avaient pas tort de s'enorgueillir de la supériorité de leur civilisation en face des Perses : ils étaient des hommes libres, tandis que les Barbares se disaient eux-mêmes esclaves de leurs monarques. Si Alexandre voulait l'union, que n'élevait-il les Perses à la dignité des Hellènes, au lieu d'abaisser ceux-ci à la condition humiliante des Barbares? Pour justifier le héros macédonien, *Montesquieu* dit « qu'il prit les mœurs des Perses, afin de ne pas désoler les Perses en leur faisant prendre celles des Grecs. » Il ne fallait faire ni l'un ni l'autre, parce que les mœurs ne s'imposent point; la fusion, alors même qu'elle est possible, est l'œuvre des siècles.

L'union qu'Alexandre tenta d'opérer par des mariages internationaux, était une idée plus juste. Il épousa la fille de Darius et maria ses amis avec les Persanes les plus illustres : la cérémonie se fit à la manière orientale. On célébra par une fête magnifique les noces de tous les Macédoniens qui avaient épousé des Asiatiques; leurs noms inscrits sur des registres se montaient à plus de dix mille [3]. Alexandre voulait par ces mariages faire un seul peuple des Grecs et des Perses. *Plutarque* oppose avec orgueil

(1) *Q. Curt.*, VI, 2. — *Justin.*, XII, 3, 4.
(3) *Plutarch.*, De Alex. Fort., I, 8. — Cf. *Id.*, Alex., 20.
(3) *Arrian.*, VII, 4. — *Plutarch.*, Alex., 70.

cette conduite à celle de Xerxès : « Le Grand Roi croyait unir l'Europe à l'Asie en jetant un pont sur l'Hellespont. Vains efforts! Alexandre unit les deux continents, non par des bois et des radeaux, non par des chaînes matérielles, mais en associant les âmes par de légitimes amours, de chastes mariages et la communauté des enfants »(1). Nous nous associons volontiers à ces éloges. Peut-être la fusion des races est-elle le seul moyen d'unir les peuples de l'Orient et de l'Occident. La religion et le commerce ont tenté cette œuvre difficile; jusqu'ici ils ont échoué. Nous croyons que le mélange des populations donnera un jour à l'Orient ce qui lui manque, l'esprit de liberté et d'indépendance qui caractérise les nations européennes et qui fait la grandeur de leur civilisation.

La confraternité d'armes dans un âge guerrier avait autant de puissance que les mariages. Alexandre choisit parmi les Barbares trente mille enfants qu'il fit instruire dans les lettres grecques et former aux exercices militaires des Macédoniens; il les appelait ses *Epigones*, c'est-à-dire sa postérité. Il incorpora les Persans dans ses anciennes troupes, et forma ainsi une armée nouvelle du mélange des deux peuples. En voyant les Barbares sur un pied d'égalité avec les Hellènes, les vieilles bandes grecques se crurent outragées; elles se plaignirent hautement. Alors Alexandre irrité donna aux Perses la garde de sa personne. Quand les Macédoniens se virent chassés de sa présence, ils se repentirent et se livrèrent à la justice du roi. Touché de leur douleur, Alexandre allait leur parler, lorsqu'un vétéran s'écria : « Tu contristes les Macédoniens, en t'alliant aux Perses, en nommant les Perses ta famille. » Alexandre l'interrompit, en disant : « Vous êtes tous mes enfants, ma famille, je ne vous donne plus d'autre nom. » La réconciliation fut célébrée par un banquet général. Une même coupe servit au roi et aux convives pour faire les libations; les prêtres des Grecs et des Perses prièrent les dieux d'accorder toute prospérité aux deux nations et de maintenir entre elles une union inaltérable(2). Cette réconciliation de deux races ennemies, ces fêtes internationales,

(1) De Alex. Fort., I, 7.
(2) *Arrian.*, VII, 11.

ces prières, sont une magnifique image des idées et des plans du jeune héros! La pensée d'unir la Grèce et l'Asie l'occupa jusqu'à sa mort. On dit que ses mémoires renfermaient entre autres projets celui de transporter des colonies d'Asie en Europe et réciproquement : il voulait, dit *Diodore*, par ce mélange des populations établir l'amitié entre les deux continents (1).

On le voit : ce qui préoccupait surtout Alexandre, c'était de fondre les deux races en une seule, de ne faire de l'Orient et de l'Occident qu'un seul monde. Nous croyons que l'idéal est faux : les Perses ne pouvaient pas plus devenir des Grecs, que les Grecs ne pouvaient devenir des Perses. La fortune a traité Alexandre en favori. Elle le combla de gloire et elle l'enleva jeune de ce monde ; en prolongeant sa vie, elle l'aurait rendu témoin de l'inanité de ses efforts. Cependant si la monarchie universelle poursuivie par les conquérants est une chimère, le principe de l'unité a son importance : la vie de l'humanité est une marche progressive vers ce but idéal. Dans l'antiquité la guerre fut l'instrument le plus puissant de l'association des peuples. Avant l'expédition des Grecs, l'Orient était comme un monde inconnu à l'Europe. Alexandre partageait l'ignorance générale. Il crut avoir trouvé les sources du Nil, parce qu'il supposait que ce fleuve prenait sa source dans l'Inde, traversait des déserts immenses, y perdait son nom et arrivé enfin en Éthiopie prenait celui de Nil (2). Parvenus sur les bords du Gange, les Macédoniens refusèrent d'aller plus loin ; ils se plaignirent qu'Alexandre les conduisait hors du monde : « On les traînait loin de l'aspect du soleil et des étoiles, et on les forçait d'aller en des lieux que les dieux ont rendus inaccessibles aux hommes. Quand ils auraient défait leurs nouveaux ennemis, que leur reviendrait-il, sinon des brouillards, des ténèbres, une éternelle nuit qui couvre la surface des abîmes, une mer pleine de monstres hideux, et des eaux croupissantes, où la nature, tirant à sa fin, venait comme rendre les abois. » Alexandre lui-même croyait « qu'il verrait des choses qui n'étaient connues que des dieux immortels » (3). Ses guerres

(1) *Diodor.*, XVIII, 4.
(2) *Arrian.*, VI, 1.
(3) *Q. Curt.*, IX, 1, traduction de Vaugelas.

furent en effet une expédition de découverte; il découvrit l'Inde plutôt qu'il ne la conquit. L'expédition d'Alexandre produisit une véritable révolution dans les relations commerciales (1). Si les hardis navigateurs qui découvrirent un nouveau monde au début de l'ère moderne sont célébrés par l'histoire, pourquoi n'accorderait-elle pas ses louanges aux conquérants qui remplirent la même mission?

Alexandre ne se borna pas à révéler un nouveau monde; il y répandit à pleines mains la civilisation grecque : c'est sa plus belle gloire. Nous avons condamné l'idée de l'unité absolue, matérielle en quelque sorte, qui est le vice radical de toute tentative de monarchie universelle. Mais il y a une unité morale qui n'exclut pas la diversité, pas plus que l'infinie variété qui règne dans la création n'empêche qu'il n'y ait unité dans les desseins du Créateur. C'est vers cette unité que le genre humain s'avance, sous la main de Dieu. Elle s'établit par les idées, les croyances, les arts, les lettres. Alexandre fut un des agents les plus énergiques de cette œuvre sans fin (2); il est le type du conquérant civilisateur. Écoutons *Plutarque* : « Alexandre apprit à des peuples barbares à s'unir par le mariage; à d'autres il enseigna l'agriculture; aux Scythes il persuada de nourrir leurs pères au lieu de les manger, aux Perses à vénérer leurs mères au lieu de les épouser » (3). Il bâtit plus de soixante-dix villes au milieu de nations barbares (4). Il communiqua les arts et les sciences de la Grèce aux peuples conquis. L'Asie apprit à connaître Homère, les fils des Perses chantèrent les tragédies d'Euripide et de Sophocle. Plus de sept siècles après l'ère chrétienne, les Arabes trouvèrent des traces de culture grecque dans les régions les plus reculées de l'Orient.

(1) Voyez plus bas, livre VI, ch. 3.

(2) « Alexandre, dit *Humboldt* (Cosmos, T. II. p. 180, trad. fr.), voulait créer l'unité du monde sous l'influence civilisatrice de l'hellénisme. » — *Lassen* (Ind. Alterth., T. II, p. 117) porte le même jugement sur la mission du grand conquérant.

(3) *Plutarch.*, De Alex. Fort., I, 5.

(4) « Alexandre, dans l'âge fougueux des plaisirs et dans l'ivresse des conquêtes, a bâti plus de villes que tous les autres vainqueurs de l'Asie n'en ont détruit. » *Voltaire*, Dictionnaire philosophique, au mot *Alexandre*.

Nous ne dirons pas avec Montesquieu que les bienfaits de la conquête la légitiment. De même qu'un homme ne peut pas dépouiller son semblable, fût-ce pour lui faire le plus grand bien, de même les conquérants ne peuvent porter la guerre chez des peuples barbares, dans le but de les civiliser. Les bienfaits qui résultent de la conquête sont le plus souvent l'œuvre de Dieu, plutôt que celle des hommes, parce que les guerriers n'ont en vue que leur ambition. Lors même qu'il se trouve des héros qui, comme Alexandre, ont conscience de leur mission civilisatrice, ce n'est pas à dire pour cela que la conquête devienne un droit. La loi morale seule décide de la justice ou de l'injustice. Alexandre était dans son droit en poursuivant la guerre nationale des Grecs contre les Perses, car les Barbares avaient été les agresseurs; la Grèce défendait sa liberté tout ensemble et sa civilisation. Mais pour rester juste, la guerre n'aurait pas dû dépasser la Perse. De quel droit Alexandre attaqua-t-il les Tyriens et les Indiens? Il y a donc eu dans la conquête du héros macédonien un élément de violence et de force brutale. Nous joindrons notre voix à la protestation instinctive que l'humanité a fait entendre contre celui qu'elle honore cependant du titre de grand. N'est-ce pas là le sens de la célèbre réponse du pirate à Alexandre (1)? Au point de vue du droit, les conquérants ne sont que des brigands. La poésie a recueilli ce cri échappé à la conscience du genre humain :

« Dans les lointaines Indes, Alexandre le Grand arriva à un fleuve du Paradis. Il but de ses eaux rafraichissantes. Ces eaux le ranimèrent; il y lava sa figure et parut comme rajeuni. Puis il poursuivit le cours du fleuve à travers de longs déserts et arriva à la porte du paradis. Ouvrez-moi, dit-il, car je suis le vainqueur du monde, le roi de la terre. Mais il eut pour réponse : Tu es souillé de sang, retire-toi. C'est ici la porte sainte, par laquelle les justes seuls entrent » (2).

(1) Alexandre lui demandait quel mauvais génie le poussait à infester les mers. « Le même, lui répondit le corsaire, qui t'envoie ravager le monde » (*Cicer.*, De Rep., III, 12).

(2) *Herder*, Blätter der Vorzeit. Dichtungen aus der morgenländischen Sage.

SECTION III.

LES SUCCESSEURS D'ALEXANDRE.

§ I. *Considérations générales.*

Alexandre prédit en mourant à ses compagnons d'armes que ses funérailles seraient célébrées par des combats sanglants [1]. De tous les détails plus ou moins fabuleux que l'on rapporte sur la mort du héros macédonien, cette prédiction est la plus vraisemblable. La réalité dépassa ses prévisions. Les généraux, ne songeant qu'à se partager le grand empire, oublièrent de rendre au vainqueur de l'Orient les devoirs que la piété prodigue aux plus pauvres. Pendant trente jours le corps d'Alexandre resta sans sépulture : il fallut, dit-on, qu'un devin annonçât que la terre où reposeraient les restes du jeune conquérant serait à jamais heureuse. Les prétendants montrèrent alors autant d'empressement à se disputer le cadavre qu'ils avaient mis de coupable négligence à l'abandonner [2]. Une lutte sanglante s'ouvrit ; des crimes inouïs se commirent, pour maintenir la monarchie d'Alexandre qui était condamnée à périr, ou pour constituer des royaumes qui, à peine formés, allaient être détruits. Tant de sang aurait-il été versé en vain ?

Les travaux et les souffrances des hommes ont toujours un but. Nous avons dit quelle fut la mission d'Alexandre : il était appelé à propager la civilisation grecque en Asie et en Afrique, à préparer par la fusion des doctrines de la Grèce et des religions de l'Orient l'avénement du christianisme. Les longues guerres qui suivirent sa mort et l'établissement de nouvelles dynasties n'interrompirent pas cette œuvre providentielle. Vrais Hellènes, les généraux

(1) *Q. Curt.*, X, 5. — *Plutarch.*, Apophtegm. Reg., Alexand., n° 33.
(2) *Aelian.*, XII, 64.

d'Alexandre fondèrent leur puissance sur la domination de l'élément hellénique. Cette tendance exclusive était nécessaire pour donner à la culture grecque le temps de s'implanter dans une terre étrangère. L'hellénisme domine dans les royaumes formés des débris du grand empire. La Grèce n'est plus à Athènes, elle est à Alexandrie où la littérature et la philosophie jettent un dernier éclat; la langue dans laquelle doit être prêché l'Évangile pénètre avec les armes et le commerce des Ptolémées dans l'intérieur de l'Afrique. L'Asie présente un merveilleux spectacle. Des cités nombreuses s'élèvent comme par enchantement. Toutes portent des noms empruntés à la langue harmonieuse de la Grèce; leurs habitants sont en grande partie Grecs; l'une d'elles se glorifie d'être l'Athènes de l'Asie [1]. Plus loin des royaumes grecs sont fondés au milieu de l'Inde. La civilisation hellénique se répand jusque chez les Scythes.

Les Ptolémées et les Séleucides n'avaient pas conscience de l'œuvre à laquelle ils étaient appelés à concourir, mais ils y travaillèrent tout en n'agissant que dans un intérêt dynastique. Leurs souverainetés locales, devenues autant de centres de la civilisation grecque, étaient bien plus propres à propager les arts, la littérature et la philosophie de la Grèce, qu'une monarchie immense qui, privée de l'esprit vivifiant d'Alexandre, aurait été bientôt réduite à l'immobilité des états despotiques de l'Orient. La dissolution de la monarchie macédonienne était donc providentielle Elle répondait aux intérêts et aux passions dominantes. Pour les généraux d'Alexandre la conquête de l'Orient était le partage des dépouilles du Grand Roi; lorsque la main puissante du conquérant ne contint plus leur ambition cupide, un entraînement irrésistible les poussa à se créer des souverainetés indépendantes. Dans l'armée, il n'y avait pas plus d'unité que dans ses chefs; depuis longtemps les soldats grecs étaient devenus des mercenaires; ceux qui suivirent le drapeau macédonien ne demandaient que des combats et du butin. L'esprit qui animait les généraux et les soldats explique suffisamment leurs

1) *Droysen*, Geschichte des Hellenismus. T. II, p. 28-34. — Comparez plus bas, livre VI, ch. 2, § 3, sur les colonies d'Alexandre et de ses successeurs.

sanglantes collisions. Il y avait un monde à partager : comment les convoitises ne se seraient-elles point allumées? comment des bandes guerrières n'en seraient-elles pas venues aux mains pour s'arracher la plus riche partie de cette magnifique proie? L'unité de la monarchie fondée par Alexandre aurait, il est vrai, prévenu les guerres qui déchirèrent l'Europe et l'Asie. Mais personne ne voulait de cette unité. Les Macédoniens seuls avaient une profonde vénération pour la mémoire de leur roi, et ils étaient disposés à respecter les droits héréditaires de sa famille. Mais la Macédoine était incapable de maintenir la monarchie, au milieu du conflit des passions rivales; elle donna à la Grèce le grand homme qui devait répandre sa civilisation en Orient; dès lors sa mission était épuisée: elle ne fut plus qu'une province de l'empire qui portait son nom.

Nous ne regrettons pas le démembrement de la monarchie d'Alexandre. Il est vrai que le monde ancien était destiné à subir une domination que l'on peut appeler universelle, puisqu'elle embrassait une grande partie de la terre connue dans l'antiquité. Mais les Grecs n'avaient pas le génie nécessaire à cette grande œuvre : nés divisés, comment auraient-ils pu établir l'unité? Ils restèrent fidèles à leur mission jusque dans les guerres sans fin qui morcelèrent l'héritage d'Alexandre. Quelle fut dans ces révolutions incessantes la destinée des vaincus? Ils se laissèrent aller au courant des événements; ils avaient tout à gagner en se soumettant aux généraux d'Alexandre, dont le régime bien que dur était infiniment préférable à celui des satrapes (1). S'il y avait encore eu chez les vaincus une civilisation progressive, il faudrait déplorer la conquête et la chute des nationalités ; mais la race zende, les populations de l'Asie occidentale et de l'Égypte, qui formèrent les noyaux des nouveaux royaumes, étaient en pleine décadence. Les Perses étaient tombés si bas, que leur immense empire ne se soutenait que par la force d'inertie et par l'appui des Grecs. Le seul élément de

(1) *Jean de Müller* dit que les peuples devaient être plus heureux sous des rois héréditaires que sous cette foule de satrapes dont l'avidité croissait à raison de l'instabilité de leur pouvoir (Hist. Univ., IV, 18). — Comp. *Droysen*, Geschichte des Hellenismus, T. I, p. 55, ss.

civilisation qu'il renfermait, la religion s'était corrompue au contact du despotisme asiatique au lieu de le régénérer. En proie à des révolutions permanentes, l'Asie occidentale ne demandait qu'un maître : elle était heureuse d'accepter la paix que lui imposait le vainqueur. On ne peut pas même dire qu'elle payait ce bienfait de sa liberté, car depuis longtemps elle passait d'une domination à l'autre et ne savait plus ce qu'était l'indépendance. L'Égypte jouissait d'une vieille gloire; mais il en fut de la culture égyptienne comme de toutes celles qui brillèrent dans l'Orient : elle s'éteignit dans l'immobilité sous la funeste influence de la théocratie. Les peuples de l'Orient n'avaient rien à donner à l'humanité que l'héritage de leurs doctrines. C'est ce mélange des dogmes antiques qui allait s'opérer au milieu des convulsions qui accompagnèrent le démembrement de la monarchie macédonienne. Ainsi l'intérêt de l'avenir s'accordait avec les passions des Grecs pour diviser l'empire d'Alexandre. Il y eut des tentatives d'unité; mais inspirées par une ambition qui n'était pas en rapport avec le génie, elles échouèrent et ne firent qu'augmenter le chaos sanglant dans lequel se débattaient tant de cupidités.

§ II. *Droit de guerre.*

Quand on songe aux passions brutales des hommes qui se disputèrent avec tant d'acharnement les dépouilles de l'empire macédonien, on doit s'attendre à ce que la guerre devienne plus cruelle que jamais. *Plutarque* a dépeint en vives couleurs l'âpreté des prétendants : « Ni la mer, ni les montagnes, ni les déserts ne pouvaient borner leurs désirs; la guerre et la paix n'étaient que des mots dont ils se servaient comme d'une monnaie courante dans leur intérêt; ils décoraient du nom d'amitié le sommeil et l'inactivité momentanée de leur injustice; la maxime qui inspirait leur conduite était que celui-là faisait le mieux ses affaires qui consultait le moins le droit »(1). Le droit du plus fort était ouvertement professé. Un

(1) *Plutarch.*, Pyrrh., 12.

sophiste lisait à Antigone un livre sur la justice : « Tu es un sot, lui dit le vieux roi, de venir me parler de justice à moi qui fais métier de m'emparer des villes d'autrui »(1).

Ces mauvaises passions, jetées au milieu du monde oriental, y prirent un caractère de férocité qui était jusque-là resté étranger à la race hellénique. Le fer et le poison étaient des moyens ordinaires dans les sérails d'Asie pour se débarrasser des membres des familles royales qui pouvaient inspirer quelque inquiétude au despote régnant. On dirait que les successeurs d'Alexandre, oubliant leur mépris pour les Perses, s'ingénièrent à imiter ce qu'il y avait de plus détestable dans leurs mœurs : la barbarie macédonienne s'alliant à la cruauté asiatique, on vit en Grèce des crimes sans nom. Pour compléter la ressemblance, ce fut une reine qui donna en quelque sorte l'exemple de l'assassinat. Olympias est la Parysatis de la Grèce. L'on peut lire dans *Diodore* le détail de ses crimes(2). Nous n'en citerons qu'un. L'usage d'enfermer les hommes dans des cages, comme des animaux féroces, passa de l'Orient chez les Grecs. Olympias soumit à ce supplice le frère d'Alexandre et sa femme. Comme les Macédoniens s'indignaient de ce que l'on traitait ainsi leur roi, Olympias le fit poignarder par des Thraces; puis elle envoya à sa veuve Euridice une épée, un lacet et de la ciguë. Toute la famille d'Alexandre périt de mort violente. Les prétendants rivalisèrent de forfaits pour obtenir la royauté, but de leur ambition. Des meurtres de fils, de mères, de femmes, souillèrent les dynasties macédoniennes. Les fratricides y devinrent chose ordinaire : Antigone se glorifia de ce qu'il ne craignait pas son fils et le laissait approcher de sa personne avec des armes(3). Presque tous les généraux d'Alexandre eurent le sort de la famille de leur roi. Heureux ceux qui tombèrent en combattant! D'autres furent tués par leurs soldats. Le sort le plus malheureux frappa celui qui avait les intentions les plus pures : Eumène fut vendu par son armée à Antigone et mis à mort par celui qui avait été son ami. On dit qu'il appela

(1) *Plutarch.*, De Alex. Fort., I, 9.
(2) *Diodor.*, XIX, 11. — Cf, *Justin.*, XIV, 6.
(3) *Diodor.*, XIX. 105. — *Plutarch.*, Demetr., 3.

la vengeance des dieux sur les parjures (1). La malédiction s'accomplit : bien peu de vétérans macédoniens échappèrent aux champs de bataille de l'Asie, de l'Afrique et de l'Europe.

Ainsi une mort violente enleva des générations entières, depuis la famille du conquérant jusqu'au dernier de ses soldats. Cependant, chose étonnante, au milieu des crimes qui flétrissent les prétendants et les familles royales sorties de leur sein, le droit de guerre ne devint pas plus cruel ; il s'adoucit plutôt. On dirait qu'il y a sur les successeurs d'Alexandre comme un reflet de son génie humain. Des Grecs avaient délibéré si la cité de Minerve disparaîtrait du sol de la Grèce. Les généraux macédoniens s'emparèrent à plusieurs reprises d'Athènes et la traitèrent toujours avec humanité (2). Le vainqueur de Thèbes eut la faiblesse de céder aux mauvaises passions des Hellènes. Cassandre rassembla tous les Thébains qui avaient échappé aux désastres de leur patrie et les engagea à la relever. Plusieurs cités prirent part à cette œuvre réparatrice (3). Épaminondas le premier donna l'exemple de rappeler à la vie une nationalité que des Grecs avaient détruite; les successeurs d'Alexandre continuèrent à marcher dans cette voie d'équité (4).

Parmi les successeurs du héros macédonien, il y en a un qui mériterait de lui être comparé, si des débauches effrénées ne souillaient ses brillantes qualités. Démétrius est au moins digne du titre glorieux de successeur d'Alexandre par son humanité, qui ne fut pas chez lui un calcul, mais l'inspiration d'une âme généreuse. Jeune encore et sans expérience, il fit ses premières armes contre Ptolémée, « vieil athlète sorti du gymnase d'Alexandre. » Vaincu à Gaza, il perdit ses tentes, son argent, ses équipages; le vainqueur les lui renvoya avec ceux de ses amis qui avaient été pris dans la

(1) *Plutarch.*, Eumen., 16-19. — *Justin.*, XIV, 4.

(2) *Diodor.*, XVIII, 18, 74.

(3) *Diodor.*, XIX, 53, 54.

(4) Il faut lire dans *Polybe* (V, 88-90) avec quelle magnifique générosité Ptolémée, Antigone et Séleucus vinrent au secours de la ville de Rhodes, détruite par un tremblement de terre. Les cités rivalisèrent avec les rois. L'historien grec déclare que la munificence des princes de son temps paraît mesquine en comparaison de ces largesses vraiment royales.

bataille, et lui fit porter ce mot plein de douceur et de bonté :« La gloire et l'empire, non les autres biens, doivent être entre nous l'objet de la guerre » (1). Démétrius, dit son biographe, en recevant cette faveur, pria les dieux qu'il ne restât pas longtemps redevable d'une si grande dette. Un lieutenant de Ptolémée lui en fournit bientôt l'occasion. Démétrius s'empara de son camp et de sa personne et emporta un butin immense; il renvoya à Ptolémée son général et tous ses amis comblés de présents. Cette rivalité de bons procédés parut si extraordinaire à un historien latin qu'il s'écria : « Dans les guerres d'alors il régnait plus de magnanimité que dans les amitiés d'aujourd'hui » (2).

A l'égard des Grecs, la conduite de Démétrius fut admirable. Les successeurs d'Alexandre se jouèrent tour à tour de la crédulité des Hellènes, en leur promettant la liberté pour s'en faire un instrument de leur ambition. Antigone n'eut sans doute pas d'autre objet quand il chargea son fils d'affranchir la Grèce, mais le jeune homme prit sa mission au sérieux. C'est à lui qu'on doit appliquer ce que *Plutarque* dit de cette sainte expédition : « Jamais guerre plus honorable et plus juste ne fut entreprise par aucun roi : toutes les richesses qu'ils avaient amassées en pillant les Barbares, ils les employèrent pour mettre les Grecs en liberté, dans la seule vue de l'honneur et de la gloire qui leur en devait revenir » (3). On sait quels excessifs témoignages de reconnaissance les Athéniens prodiguèrent à Antigone et à son fils; mais lorsque Démétrius, vaincu par les généraux coalisés contre lui, fut contraint de fuir avec les débris de son armée, ils oublièrent les décrets par lesquels ils l'avaient déifié, et refusèrent de le recevoir. L'ingratitude du peuple remplit Démétrius de douleur et d'indignation. Les Athéniens, obligés de se rendre à celui qu'ils avaient si cruellement offensé, n'attendaient et ne méritaient aucune grâce; néanmoins le généreux vainqueur leur pardonna et leur fit distribuer cent mille médimnes

(1) *Plutarch.*, Demetr., 3. — Cf. *Justin.*, XV, 1. — *Diodor.*, XIX, 85.
(2) *Plutarch.*, Demetr., 6. — *Justin.*, XV, 2.
(3) *Plutarch.*, Demetr., 8.

de blé[1]. *Plutarque* rapporte à ce sujet[2] un fait qui caractérise les vaincus et le vainqueur. Démétrius avait commis un barbarisme dans son discours ; un des auditeurs le releva : « Pour cette leçon, ajouta l'orateur, je vous fais présent de 5000 médimnes de plus. » Démétrius montra la même humanité dans tout le cours de la guerre[3]. Nous citerons un trait qui montre l'amour des arts uni à l'humanité. Pendant le long siége de Rhodes, les Rhodiens s'emparèrent d'un vaisseau, portant des lettres, des tapisseries et des vêtements que la femme de Démétrius lui envoyait; n'imitant pas la conduite délicate des Athéniens envers Philippe, ils transmirent le tout à Ptolémée. Démétrius se vengea noblement. Un célèbre peintre travaillait à un tableau dans un faubourg; Démétrius s'en empara et emporta le tableau. Les Rhodiens lui envoyèrent un héraut pour le supplier d'épargner un ouvrage qui fit l'admiration d'Apelles. « Je brûlerai plutôt tous les portraits de mon père, répondit Démétrius, que de détruire ce chef-d'œuvre. »

§ III. *Extension de l'hellénisme.*

N° 1. L'hellénisme en Égypte.

A côté de ces traits d'humanité qui honoreraient un vainqueur chrétien, nous pourrions rapporter plus d'un exemple de cruauté. Le droit de guerre des anciens ne pouvait être profondément modifié par l'action individuelle de quelques hommes généreux : le sentiment et l'idée de l'unité humaine leur manquaient. Dans les desseins de la Providence, les conquêtes d'Alexandre et les guerres de ses successeurs furent une préparation à l'unité future.

L'Égypte sacerdotale sert de transition entre l'Orient et l'Occident ; devenue grecque, elle fut également un lien entre les deux mondes. On dit que les successeurs d'Alexandre se disputèrent les restes mortels du héros; les Ptolémées s'en empa-

(1) *Plutarch.*, Demetr., 34.
(2) *Id.*, Apophtegm. Reg., Demetr., n° 2.
(3) *Id.*, Demetr., 22. 40.

rèrent et les déposèrent dans leur capitale. C'est le symbole de la mission de l'Égypte; elle hérita de l'œuvre civilisatrice dont Alexandre fut le promoteur. Le conquérant mêla les peuples; les idées se mêlèrent à Alexandrie (1). On a tour à tour exalté et déprécié l'action des Ptolémées sur le dernier âge de la civilisation hellénique. Il est certain que la littérature alexandrine n'a pas de vie propre; ce sont des travaux d'érudition et de critique, dans lesquels on chercherait vainement l'inspiration du poëte, l'indépendance de l'historien, le génie créateur du philosophe. Un savant académicien attribue cette décadence intellectuelle à la servilité, suite de la protection royale (2). Il est vrai que la faveur des rois nourrit la médiocrité bien plus qu'elle ne développe le génie; cependant nous ne croyons pas que le déclin de l'esprit grec doive être imputé à cette cause : il avait produit tout ce qu'il devait donner à l'humanité. Le temps de l'originalité était passé; la mission des derniers siècles de l'antiquité n'était plus littéraire mais sociale; il s'agissait de répandre dans l'Orient les fruits de la culture grecque et de faire connaître à l'Occident les dogmes des religions asiatiques. Cette fusion de races et de civilisations s'opéra principalement en Égypte.

Il y avait déjà des Juifs en Égypte avant les conquêtes des Perses et des Grecs. Peut-être en restait-il de l'époque des patriarches. Plus tard les guerres que les derniers Pharaons firent dans l'Asie occidentale amenèrent des relations entre les deux pays. *Isaïe* prédit le retour des enfants d'Israël établis dans Mizraïm. *Jérémie* y finit ses jours; on voit par ses prophéties qu'il y avait un grand nombre de Juifs en Égypte (3). Alexandre et les Ptolémées ne firent donc que suivre un courant qui a sa source dans la plus haute antiquité, en transportant des Juifs dans la vallée du Nil. Sous Auguste, la population d'origine hébraïque s'élevait à plus d'un million. Les Grecs y étaient également établis avant la conquête;

(1) *P. Leroux*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, au mot *Alexandrins*.

(2) *Letronne*, Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte, T. I, p. 363 et suiv.

(3) *Isaïe*, XI, 11. — *Jérémie*, XLII, ss.

ils arrivèrent en foule lorsque les Ptolémées tirent de l'héritage des Pharaons une Grèce africaine. Le contact des deux races longtemps hostiles de l'Orient et de l'Occident devait modifier leurs sentiments et leurs idées; mais la révolution ne s'opéra qu'insensiblement. Malgré le lien de parenté qui existait entre la philosophie hellénique et les religions orientales, leur développement dans des circonstances physiques et politiques différentes, avait éloigné l'une de l'autre ces deux branches de la famille humaine : il fallut une longue coexistence pour opérer un rapprochement fécond. Bien que le *Sérapéum* s'élevât à côté du *Musée*, le sacerdoce égyptien n'eut aucune relation avec les prêtres des Muses. Les usages religieux de la nation étaient une cause de séparation et presque d'hostilité. L'Égypte avait conservé un reste d'horreur pour tout ce qui était étranger(1). De leur côté, les Grecs, fiers de leur brillante civilisation, recherchaient peu la sagesse étrangère; transplantés à Alexandrie, ils se bornèrent longtemps à répéter l'enseignement de leurs grands maîtres.

Cependant la politique des Ptolémées tendait à faire pénétrer l'hellénisme jusque dans la religion exclusive des Égyptiens. Ils mirent à la tête des colléges sacerdotaux un *archiprêtre grec* (2). Le polythéisme des deux peuples, bien qu'ayant un caractère différent, pouvait se réunir en un même culte, grâce à la vanité cosmopolite des Hellènes qui voyaient leurs dieux nationaux dans toutes les

(1) Les poëtes comiques relevèrent l'opposition qui existait entre les Grecs et les Égyptiens. « Je ne peux pas être votre compagnon d'armes, dit un personnage d'*Anaxandride* aux Égyptiens, nous n'avons ni les mêmes mœurs, ni les mêmes lois; une profonde différence nous sépare. Tu adores le bœuf, moi je le sacrifie aux dieux; tu places l'anguille parmi tes divinités les plus sacrées, nous l'aimons comme le meilleur des aliments. Tu ne manges pas la chair de porc qui fait mes délices. Tu adores le chien, moi je le bats quand je le surprends goûtant le manger avant son maître... S'il arrive un accident à un chat, tu te lamentes; moi je prends plaisir à le tuer et à l'écorcher... » (Ce fragment a été conservé par *Athenée*, VII, 55; on y trouve des passages semblables d'*Antiphane* et de *Timoclès*).

(2) Ce fait intéressant est constaté par les inscriptions grecques que *Letronne* a recueillies avec une patience et une science admirables (Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte, T. II, p. 26 et suiv.).

divinités étrangères. Une fusion analogue se prépara dans le domaine des doctrines.

L'esprit d'érudition qui caractérise les Alexandrins finit par leur révéler l'existence d'une tradition religieuse restée inconnue aux grands penseurs de la Grèce. Les Écritures Saintes des Hébreux furent traduites en grec; d'autres monuments de la littérature et de la théologie orientales trouvèrent sans doute place dans le vaste dépôt de livres que les Ptolémées formèrent à Alexandrie(1). Toutefois la Bible n'eut pas sur l'esprit des philosophes l'influence que l'on serait porté à lui supposer. Ce furent les Juifs qui prirent l'initiative de la fusion qui devait précéder l'ère de la fraternité (2). L'esprit des disciples de Moïse s'élargit au contact de l'étranger. Dans l'exil de Babylone, ils apprirent à connaître les dogmes de Zoroastre. Appelés en Égypte, ils y rencontrèrent les derniers débris de la sagesse sacerdotale célébrée par leurs prophètes. Sous les successeurs d'Alexandre, ils se familiarisèrent avec la littérature grecque; l'on vit des enfants d'Israël, négligeant la langue de Moïse, se servir de l'idiome de Platon, pour communiquer leurs idées. Les Juifs hellénisants furent les premiers organes de la philosophie religieuse dans laquelle les derniers efforts du génie antique s'allièrent avec le besoin d'une nouvelle croyance (3).

N° 2. L'hellénisme en Orient.

Le rapprochement des hommes et des idées apporta un autre élément dans la fusion des doctrines qui s'opéra à la veille de l'avénement du christianisme. Préoccupés de la lutte qui décidait de leur avenir dans l'Occident, les généraux d'Alexandre négligèrent la partie de l'Inde qu'Alexandre avait conquise. Un homme que les écrivains grecs représentent comme un hardi aventurier (4), profita

(1) *Ritschl*, Die Alexandrin. Biblioth., p. 34 et suiv.

(2) *Ritter*, Geschichte der Philosophie, T. IV, p. 75.

(3) Voyez le Tome I de mes *Études* et le Tome III, livre XVI, ch. 7.

(4) *Sandrocuptus* (*Justin.*, XV, 4) est le *Tchandragupta* de la tradition indienne (*Lassen*, Ind. Alterth., T. II, p. 196).

de la faiblesse des colonies macédoniennes pour réunir toute l'Inde sous ses lois. Lorsque Séleucus fut reconnu monarque de l'Orient, il résolut de rattacher de nouveau ces riches pays à son empire [1]. D'après une conjecture du savant *Heeren*, le besoin de s'approvisionner d'éléphants, devenus indispensables dans le système de guerre introduit par les conquêtes d'Alexandre, aurait conduit Séleucus sur les bords de l'Indus et du Gange. Pour atteindre ce but, une alliance avec le roi des Indiens était préférable à une conquête qui, eût-elle réussi, aurait été difficile à conserver et pouvait compromettre les intérêts des Séleucides dans l'Occident [2]. Un traité fut conclu entre Séleucus et Sandrocottus [3]; un mariage avec la fille du prince indien établit entre les deux royaumes des rapports intimes; des ambassades et des présents entretinrent l'amitié des rois alliés. C'est à un des ambassadeurs grecs, Mégasthène, qui résida longtemps dans l'Inde, que les anciens durent leurs connaissances sur cette partie de l'Orient à peine découverte par Alexandre [4].

Les relations entre la Syrie et l'Inde continuèrent sous les successeurs de Séleucus et de Sandrocottus. Ces rapports officiels supposent que l'Inde fut également visitée par un grand nombre de Grecs qu'attiraient les merveilles de l'Orient ou les intérêts du commerce. Le renom des prêtres philosophes de l'Inde se répandit dans la Grèce; la gloire de la philosophie grecque pénétra jusqu'à la cour des rois indiens. C'était l'époque de la lutte du brâhmanisme et du bouddhisme; les esprits, vivement préoccupés des hautes questions théologiques, prirent intérêt même aux spéculations de la sagesse étrangère. L'on ne s'étonnera donc pas qu'un roi indien

(1) Sur les relations des Séleucides avec l'Inde, voyez *Benfey*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, S. II, T. 17, p. 61 et suiv.

(2) *Heeren*, De India Græcis cognita, dans les *Comment. Soc. Goetting.*, vol. X, p. 140, analysé dans les *Historische Werke*, T. III, p. 306. — Les éléphants contribuèrent effectivement à la victoire que Séleucus remporta à Ipsus (*Droysen*, Geschichte des Hellenismus, T. I, p. 309).

(3) Le roi grec abandonna ses prétentions sur l'Inde et reçut du prince indien 500 éléphants (*Plin.*, H. N., VI, 23 (20). — *Strab.*, XV, p. 408).

(4) *Athen.*, I, 32. — *Lassen*, Ind. Alterth., T. II, p. 209-213.

ait demandé à un Séleucide de lui envoyer un sophiste; le roi syrien répondit, dit-on, que les lois grecques ne lui permettaient pas d'acheter un philosophe (1). Un fait plus intéressant a été révélé par les orientalistes. Vers le milieu du troisième siècle (avant J. Ch.) régnait dans l'Inde Açoka, célèbre par son zèle pour la propagation de la doctrine bouddhique; des inscriptions en langue sanscrite nous apprennent qu'il fit des traités avec les rois de Syrie et d'Égypte (2) : ces conventions accordaient liberté entière aux missionnaires bouddhistes d'enseigner la *bonne loi* parmi les Grecs (3). Nous ne savons si le bouddhisme trouva des sectateurs dans les royaumes des Séleucides et des Ptolémées; mais le prosélytisme ardent qui animait les sectateurs du Bouddha ne permet pas de douter que leur religion ne soit parvenue à la connaissance des Hellènes. C'est ainsi que les conquêtes d'Alexandre établirent des relations politiques, commerciales et intellectuelles entre la Grèce et l'Inde. Au point de vue du droit, la guerre du héros macédonien était un fait brutal : dans les desseins de la Providence, elle devint un instrument de civilisation.

Cependant les relations des Séleucides avec l'Inde, rares et passagères, étaient insuffisantes pour initier les Grecs aux dogmes du brâhmanisme et du bouddhisme et pour implanter dans l'Orient les germes de la civilisation hellénique. Ce furent les colonies macédoniennes qui devinrent l'intermédiaire d'une communication plus active et d'un rapprochement plus intime. Les Grecs établis dans la Bactriane profitèrent de l'anarchie qui suivit la mort d'Alexandre pour se rendre indépendants; ils élevèrent dans le voisinage de l'Inde (4) un état qui jouit d'une singulière destinée. Jusqu'à nos

(1) *Hegesiander*, ap. *Athen.*, XIV, 67.

(2) Açoka paraît même avoir eu des relations avec les rois de Macédoine et de Cyrène (*Lassen*, Ind. Alterth., T. II, p. 240-243).

(3) *Benfey*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, S. II, T. 17, p. 71.

(4) Les Grecs fondèrent des états dans l'intérieur même de l'Inde. *Lassen* (Ind. Alterth., T. II, p. 322-338) a recueilli tous les renseignements qui restent sur ces royaumes indo-grecs. La domination des Hellènes fut détruite par l'invasion de peuples scythiques, au commencement de l'ère chrétienne, après avoir duré plus d'un siècle et demi.

jours, nous n'avions sur l'histoire de ce royaume que quelques passages des auteurs anciens; leurs récits donnaient de la puissance des rois grecs une idée qui paraissait empreinte de l'exagération orientale : ils dépassèrent, disait-on, les conquêtes d'Alexandre et étendirent leur domination jusque sur l'Aryane et les provinces les plus éloignées de l'Inde (1). Cette grande monarchie semblait avoir disparu comme dans un abîme, sans laisser aucune trace de son existence; mais voilà que des découvertes de monnaies faites coup sur coup dans la Bouckharie, l'Afghanistan et le Panjab, nous apportent la confirmation éclatante des témoignages des auteurs grecs, et ressuscitent en quelque sorte un empire que l'on était tenté de rejeter parmi les fables (2). Pendant deux siècles les Grecs régnèrent dans la Bactriane et dans une partie de l'Inde. L'invasion d'un peuple nomade mit fin à leur empire (3); mais la civilisation hellénique avait jeté des racines si profondes dans le sol indien que les vainqueurs barbares subirent l'influence des vaincus, et qu'ils adoptèrent la langue grecque. Leurs noms ne sont parvenus à la postérité que par des médailles frappées par des artistes grecs (4).

Quelle influence la domination séculaire des Hellènes dans l'Orient exerça-t-elle sur les deux races? Les Grecs vinrent en contact avec les disciples de Zoroastre et avec les sectateurs de Brâhma. Nous n'avons que de rares indications sur les suites de ces communications. La chute de la puissance persane affaiblit, mais ne détruisit pas l'élément zend. Il se releva avec les Parthes; néanmoins la civilisation grecque était encore si puissante que les Arsa-

(1) *Strab.*, XV, p. 472; XI, p. 355.

(2) Voyez sur ces découvertes : *Raoul-Rochette* (Journal des Savants, juin 1834, février 1836) et *O. Müller* (Goetting. Gelehrte Anzeig., 1838, n° 21, ss.; 1839, n° 29, ss.). — *Lassen* a reconstruit l'histoire de la Bactriane, en combinant les témoignages des écrivains grecs avec les renseignements authentiques fournis par les monnaies (Ind. Alterth., T. II, p. 277-344).

(3) Tel est du moins le récit des auteurs anciens. Il résulte des recherches de *Lassen* (ib., p. 320) que c'est plutôt à Mithridate qu'il faut attribuer la destruction du royaume gréco-bactrien.

(4) *Lassen*, dans l'*Encyclopedie d'Ersch*, S. III, T. 15, au mot *Pendschab*, p. 488, ss. — *Id.*, Ind. Alterth., T. II, p. 370, ss.

cides prirent le titre de *philhellènes* (1). Un roi arménien, allié des Parthes, écrivit des discours, des histoires, des tragédies dans la langue de Sophocle. *Plutarque* nous a conservé quelques détails intéressants sur le mélange de barbarie et d'hellénisme qui régnait à sa cour. Crassus, poussé par son avarice, attaqua les Parthes au mépris du droit des gens ; il fut pris et tué par trahison ; on envoya sa tête et sa main au roi. Hyrodès aimait la langue et la littérature des Grecs ; lorsqu'on lui apporta ces horribles trophées, les tables venaient d'être enlevées, et un acteur tragique, nommé Jason, chantait le rôle d'Agavé dans les Bacchantes d'Euripide, à la grande satisfaction des spectateurs. On jeta la tête aux pieds du roi; la salle retentit des applaudissements et des cris de joie des Parthes. Jason prit la tête de Crassus et comme une bacchante en délire, il se mit à chanter ces vers d'Euripide :

> « Nous apportons des montagnes ce cerf qui vient d'être tué :
> Nous allons au palais, applaudissez à notre chasse. »

Cet à-propos plut fort à tout le monde. En continuant le dialogue, il arriva à ces mots :

> « Qui l'a tué?
> C'est à moi, c'est à moi qu'en revient l'honneur. »

Alors le meurtrier du général romain qui était au festin, s'élança de table, et lui prit des mains la tête en s'écriant : « C'est à moi de chanter le morceau plutôt qu'à lui. » Le roi, charmé de cet incident, lui donna la récompense d'usage et fit don d'un talent à Jason (2).

On le voit, la littérature, instrument de jouissance pour les Barbares, n'était pas parvenue à humaniser leurs mœurs. La race persane ressaisit la domination sous les Sassanides et avec elle le mazdéisme regagna de l'influence sur la nation. Les deux éléments furent donc mis en présence; il semble, d'après quelques rares faits que l'histoire nous a transmis, que l'hellénisme était le plus vivace et qu'il agit sur l'antique religion de Zoroastre. Pendant des siècles,

(1) *Real Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft*, au mot *Parthi* (T. V, p. 1207).

(2) *Plutarch.*, Crass., 33.

la langue des Hellènes avait été celle de la politique, de la littérature et du commerce en Orient; le nouvel empire renfermait beaucoup de cités grecques; c'étaient autant de foyers de civilisation étrangère. Nuschirvan fit traduire en persan les ouvrages les plus célèbres de la littérature hellénique; lui-même était admirateur de Platon et d'Aristote (1). Des rapports s'établirent entre la philosophie et la religion. *Agathias* nous apprend qu'Uranius, Syrien de naissance et qui prenait le titre de philosophe, passa en Perse et y eut de longues discussions avec les mages; il jouissait d'un grand crédit auprès des monarques sassanides (2). Mais jusqu'où alla l'influence de la Grèce sur le peuple de Zoroastre? pénétra-t-elle jusqu'aux dogmes? le mazdéisme de son côté frappa-t-il les disciples de Platon et d'Aristote par la grandeur et la simplicité de ses croyances? Nous n'avons pas de réponse à faire à ces questions. Un seul nom est parvenu à la postérité : *Seleucus*, dit-on, alliait la connaissance de la philosophie grecque à la doctrine des mages (3). Il est probable que la philosophie grecque et la religion persane ne restèrent pas en présence pendant des siècles sans se rapprocher et se modifier (4).

Nous avons des renseignements moins incertains sur les communications intellectuelles de la Grèce et de l'Inde. Déjà sous Alexandre, il y eut des rapports entre la philosophie grecque et la sagesse

(1) *Agathias*, II, 28.

(2) *Agathias*, II, 29.

(3) *Real Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft*, au mot *Seleucia*, T. VI, p. 950 et suiv.

(4) *Lassen*, tout en convenant que le contact des Hellènes et des sectateurs de Zoroastre est un des événements les plus mémorables de cette époque, dit que l'influence des deux races l'une sur l'autre fut à peu près nulle (Ind. Alterth., T. II, p. 338-341). Il nous paraît impossible que des hommes, des peuples, des religions se touchent pendant des siècles, sans qu'il en résulte une transformation quelconque. L'illustre orientaliste avoue du reste que les témoignages nous font défaut pour décider ces intéressantes questions. Tout ce que les médailles nous apprennent (ib., p. 310), c'est que les rois grecs finirent par prendre les titres pompeux affectés de tout temps par les princes asiatiques. La langue et les légendes aryennes qui figurent sur les monnaies attestent également que les Grecs ne restèrent pas isolés des peuples indigènes. Ce commerce extérieur n'aurait-il pas conduit à un échange d'idées?

indienne. Les brâhmanes usèrent de leur ascendant sur les populations pour les exciter contre le conquérant étranger. On dit que le vainqueur irrité voulut mettre leur science à l'épreuve; il leur proposa des questions qui paraissaient insolubles, en déclarant qu'il ferait mourir ceux qui répondraient mal. Il faut lire dans *Plutarque* la lutte d'esprit qui s'éleva entre Alexandre et ceux que les Grecs appelaient des gymnosophistes. Leurs réponses satisfirent le disciple d'Aristote et éveillèrent sa curiosité; il désira voir ceux des brâhmanes qui avaient la plus grande réputation et qui vivaient paisibles dans la solitude des forêts. Il se trouvait auprès d'Alexandre un philosophe appartenant à une école qui avait quelque rapport avec la doctrine des solitaires indiens. Onésicrite le Cynique fut député vers les gymnosophistes. L'un d'eux se montra digne d'entrer en relation avec un disciple de Diogène. Les messagers du roi l'appelèrent auprès du fils de Jupiter, lui promettant des récompenses s'il obéissait, le menaçant de châtiments rigoureux en cas de refus. Il répondit que celui qui lui envoyait cet ordre n'était pas fils de Dieu, puisque sa domination ne s'étendait que sur une partie imperceptible du monde; que pour lui, il n'avait pas besoin de ses présents et n'était pas intimidé par ses menaces: vivant, l'Inde lui donnait une nourriture suffisante: mort, il serait délivré de ce corps déjà usé par la vieillesse et passerait à une vie meilleure.

Ces premières relations entre les philosophes grecs et les brâhmanes ne furent que passagères, mais elles suffirent pour révéler l'immense distance qui séparait la science de la Grèce des dogmes de l'Orient. Onésicrite parla à un ascète indien de Socrate, de Pythagore et de Diogène. Ces hommes, dit le solitaire, me paraissent avoir eu des dispositions heureuses pour la vertu; mais ils ont eu trop de respect pour les lois [1]. Le génie politique des Grecs se manifestait jusque dans les spéculations et dans la vie de leurs philosophes: beaucoup d'entre eux furent législateurs, presque tous s'occupèrent de l'organisation de la cité. Les Indiens ne comprenaient pas que des sages eussent encore des liens avec la société;

(1) *Plutarch.*, Alex., 65. — *Strab.*, XV, p. 492-494. — Cf. *Arrian.*, De Exped. Alex., VII, 1. 2.

la sagesse pour eux consistait à quitter le monde pour vivre d'une vie contemplative; leur unique souci était la délivrance finale, le salut auquel ils aspiraient consistait à se confondre dans l'Être universel. Il y en avait qui hâtaient par le suicide l'heure de leur affranchissement. Un brâhmane qui consentit à suivre Alexandre donna aux Grecs le spectacle d'une mort volontaire; le roi chercha vainement à le détourner de son dessein; Calamus monta sur le bûcher en présence d'une foule immense. Les uns taxèrent cet acte de folie, les autres y virent l'ostentation d'une vaine gloire; quelques-uns admirèrent cette force d'âme et ce mépris de la mort (1). La Grèce allait aussi avoir ses sages qui se retiraient du monde et ne reculaient pas devant le suicide. La doctrine de Zénon a d'étonnantes analogies avec les dogmes brâhmaniques; l'Inde aurait-elle eu une influence que nous ignorons sur le développement du stoïcisme (2)?

Quelle impression la conquête d'Alexandre laissa-t-elle dans l'esprit des Indiens? Le roi macédonien éleva dans l'Inde des monuments gigantesques : des autels de douze coudées de haut, un camp d'un contour triple de celui d'un camp ordinaire, des lits, des armes, des mangeoires, des mors d'une grandeur extraordinaire, devaient être les témoignages éternels d'une expédition héroïque, et faire croire aux générations futures que des hommes d'une force surnaturelle avaient envahi l'Orient (3). Vains efforts! le vainqueur de l'Asie passa comme un météore; son nom même ne vécut pas dans la mémoire des Indiens. Un orientaliste a donné une explication satisfaisante de ce singulier oubli. Le héros macédonien ne conquit pas l'Inde proprement dite, le pays sacré du Gange; il ne dépassa pas la Pentapotamie (4). Lorsque les Grecs

(1) *Diodor.*, XVII, 107.

(2) *Robertson* a montré les analogies qui existent entre le stoïcisme et les doctrines indiennes (Recherches sur l'Inde ancienne, Appendice).

(3) *Diodor.*, XVII, 95. — *Plutarch.*, Alex., 62. — *Arrian.*, V, 25-29. — *Justin.*, XII, 8, — *Q. Curt.*, IX, 3, 4.

(4) *Lassen*, De Pentapotamia, p. 57, sq. — Le souvenir de l'expédition d'Alexandre s'est conservé dans la Bactriane. Les chefs des *Tâgik* rapportent leur origine au héros macédonien. *Ritter* (Asien, T. V, p. 821) a recueilli les traditions sur cette singulière généalogie.

de la Bactriane s'emparèrent d'une partie de l'Inde brâhmanique, les Indiens eurent des relations directes avec les audacieux étrangers qui d'un petit coin du monde s'étaient élancés à la conquête de l'univers. Le savant *Lassen* a trouvé dans la littérature sanscrite des traces du contact des deux peuples. Tout en traitant les Hellènes de barbares, les Indiens admirèrent leur courage, leur science, et surtout la connaissance qu'ils avaient de l'astronomie (1); ils empruntèrent cette science aux Grecs (2). Les monuments de l'art indien portent également l'empreinte de l'influence hellénique. La civilisation grecque pénétra-t-elle plus loin? Ici les doutes reparaissent. Un orientaliste allemand dit que le plus riche développement du génie brâhmanique coïncide avec la domination des Grecs dans l'Inde (3); la Grèce pourrait alors revendiquer une gloire unique dans l'histoire; elle aurait éclairé de sa lumière l'Orient et l'Occident, Rome et l'Inde. Mais les origines de la civilisation indienne, l'époque de la rédaction des livres sacrés, les causes qui favorisèrent la culture de la poésie et de la philosophie sur les bords du Gange, sont encore des mystères. Nous avons dit ailleurs qu'un célèbre orientaliste ne reconnaît à la Grèce qu'une action à peine sensible sur l'Inde (4). Les probabilités sont plutôt pour l'antiquité du brâhmanisme, et pour une influence de l'Orient sur la Grèce.

(1) *Lassen*, De Pentapotamia, p. 58-60.

(2) Ces connaissances ne furent pas communiquées aux Indiens par les Grecs de la Bactriane, mais par l'intermédiaire d'Alexandrie. Telle est du moins l'opinion de *Lassen* (Ind. Alterth., T. II, p. 343).

(3) *Benfey*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, S. II, T. 17, p. 82, 301.

(4) *Burnouf*. Voyez le Tome I de mes *Études*. Telle est aussi l'opinion de *Lassen* (Ind. Alterth., T. II, p. 343, ss.).

LIVRE CINQUIÈME.

DÉCADENCE DE LA GRÈCE. - LIGUE ACHÉENNE.

CHAPITRE I.

DÉCADENCE DE THÈBES, DE SPARTE, D'ATHÈNES.

Des trois cités qui eurent l'ambition de commander à la Grèce, la dernière déchut aussi rapidement qu'elle avait grandi. La dignité morale manquait à Thèbes : la stupidité et la gloutonnerie béotiennes l'emportèrent sur le génie d'Épaminondas. On aurait de la peine à croire, si *Polybe* ne l'attestait pas, que les magistrats n'ouvraient plus les tribunaux, pour plaire à la multitude. Au lieu de laisser leurs biens à leur famille, les mourants les léguaient à des amis pour être employés en festins ; bientôt les Béotiens ne trouvèrent plus assez de jours dans l'année pour faire honneur à ces singuliers legs (1).

La décadence des Spartiates, également rapide, a arraché des plaintes douloureuses aux admirateurs des choses lacédémoniennes (2). Nous ne déplorerons pas avec *Mably* la chute de la cité de Lycurgue, parce que nous croyons que l'idéal du célèbre législateur était faux. Nous avons rendu justice au sentiment d'égalité qui l'animait, mais cette égalité avait pour condition et pour appui la plus révoltante inégalité ; dans le sein même de la cité elle était

(1) *Polyb.*, XX, 6, 1-6.

(2) *Mably* dit qu'en voyant la fin malheureuse de ce peuple, le plus vertueux de l'antiquité, on se sent attendri sur le sort de l'humanité et la fragilité de nos vertus (Observations sur l'histoire de la Grèce, livre II, T. V, p. 121).

faussée, et elle finit par devenir un mensonge : l'aristocratie se changea en une odieuse oligarchie [1]. Or, une loi fatale pèse sur les corps qui ferment leur sein à tout élément étranger : ils s'éteignent. Déjà du temps d'Aristote, il n'y avait plus que mille citoyens à Sparte [2]. La dépopulation y alla croissant. Lorsqu'Agis tenta sa réforme, les Spartiates étaient réduits à sept cents, dont cent à peine possédaient des propriétés; tout le reste n'était qu'une tourbe indigente qui languissait dans l'opprobre [3]. Le mal qui rongeait Sparte était sans remède; il n'y avait aucune ouverture dans la constitution pour y introduire des changements dont le temps aurait prouvé la nécessité. Lacédémone succomba sous l'immutabilité de ses lois. Les formes étaient en opposition complète avec l'état social, et cependant elles furent maintenues avec un respect hypocrite. Mais la vie s'en était retirée; deux hommes essayèrent en vain de la rappeler : Agis et Cléomène périrent victimes de leur héroïque dévouement. Le sort de Sparte est celui de toute institution qui prétend être l'expression d'une perfection absolue et qui à ce titre ne peut pas se modifier avec les besoins de la société qu'elle régit. En effet la vie est essentiellement changeante et progressive. Vouloir l'immobiliser, c'est la tuer. Les corps qui ferment tout accès au progrès, finissent par ressembler aux momies d'Égypte; ils peuvent se conserver pendant des siècles, mais ils ne vivent plus, et un jour vient où ils tombent en poussière.

L'humanité n'a pas à regretter la chute de Sparte. Elle était une anomalie au milieu de la Grèce. C'est par la pensée que la race hellénique était appelée à agir sur le monde; or, Sparte seule de toutes les cités grecques resta étrangère au mouvement intellectuel qui fait la gloire des Hellènes. *Isocrate* reprochait aux Lacédémoniens d'ignorer jusqu'aux éléments des lettres; le sophiste *Hippias* disait qu'ils ne savaient pas compter [4]. En vain les admirateurs de Lycurgue se récrient contre ces exagérations; nous leur répondrons par le proverbe qui dit que l'on ne

(1) *Manso*, Sparta, T. III, p. 219, ss.
(2) *Aristot.*, Polit., II, 5, 11; II. 6, 10. 11.
(3) *Plutarch.*, Agis, 5.
(4) *Isocrat.* Panath., § 209, p. 276, D. — *Plat.*, Hippias Maj., 285, C.

prête qu'aux riches. Après tout, *Isocrate* et *Hippias* étaient plus dans le vrai que les apologistes modernes de Sparte. L'on est réellement stupéfait, quand on entend *Otfried Müller* dire sérieusement que Lacédémone n'était rien moins qu'étrangère à la civilisation intellectuelle, que tout ce qu'il y avait de grand et de beau dans la vie hellénique y était cultivé[1]. Il faut, dit un critique anglais, que le savant allemand ait été nourri de brouet spartiate pour avancer de pareilles énormités[2]. Le débat, nous semble-t-il, est bien facile à vider. L'Écriture Sainte dit que l'arbre se juge d'après les fruits qu'il porte. Qu'on nous nomme les poëtes nés à Sparte. Thalétas, Bacis, Tyrtée, appelés par ordre de l'oracle, étaient étrangers; Alcman, le seul qui ait été élevé à Lacédémone, était un esclave de race lydienne. Où sont les Sophocle et les Aristophane de la cité lacédémonienne? *Plutarque*, un des grands lacomanes, avoue qu'elle ne souffrait ni tragédie, ni comédie. Où sont les Hérodote et les Thucydide de Sparte? Nous ignorerions aujourd'hui jusqu'à son nom, si les nations avec lesquelles elle fut en guerre n'avaient écrit son histoire[3]. Quant au talent oratoire des Spartiates, il est célèbre; ils ne parlaient que par sentences. Pour les oracles, le laconisme est excellent; à la tribune, nous préférons Démosthène. Reste la philosophie. A en croire un académicien français[4], c'était là la gloire de Sparte : Hippias aurait-il mieux dit? En définitive nous ne trouvons à Sparte ni arts ni sciences. Au point de vue grec, les Lacédémoniens étaient des Barbares. Félicitons-nous de ce qu'ils ont échoué dans leurs projets de domination, puisque au lieu de devenir une source de lumières pour le genre humain, la Grèce eût été couverte de ténèbres, comme elle le fut après l'invasion des Turcs.

Athènes fut emportée dans la ruine générale de la Grèce; mais sa chute, quelque profonde qu'elle soit, n'offre pas un spectacle

(1) *Müller*, Die Dorier, T. II, p. 387, et passim.

(2) Edinburgh Review, july 1835, p. 334.

(3) La remarque est de *De Pauw*, écrivain auquel, malgré ses paradoxes, on ne peut refuser un esprit pénétrant (Recherches philosophiques sur les Grecs. Discours préliminaire, p. 8).

(4) *De la Nauze*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, T. XIX, p. 166.

aussi triste que le sort de sa rivale. Grâce au génie des arts, elle resta la première cité du monde ancien. Athènes combattit vainement pour l'hégémonie ; elle ne parvint pas à réaliser l'unité politique ; mais elle devint le centre d'une unité plus haute, la métropole de la civilisation grecque. L'empire intellectuel de la cité de Minerve parut dans tout son éclat, précisément alors que la force matérielle lui fit défaut. Athènes était l'université de la Grèce : les Grecs répandus dans le monde entier y envoyaient leurs enfants pour s'y former aux principes de la culture hellénique (1). Cette domination de l'intelligence s'étendit au lieu de s'arrêter, lorsque la Grèce fut envahie par les légions de Rome. Il suffit de deux batailles pour effacer le nom de Sparte de la terre. Athènes eut la gloire de vaincre ses conquérants ; elle vit accourir dans ses murs ses rudes vainqueurs ; les Césars, pour honorer la patrie des lettres, lui laissèrent la liberté qui avait toujours été sa plus chère idole. Lorsque l'antiquité fit place à un nouveau monde, c'est dans les écoles d'Athènes que les initiateurs de la civilisation moderne allèrent puiser des leçons d'éloquence. Jusque dans le moyen-âge, Athènes fut appelée l'école des sciences. « Quand l'Europe se réveilla de la barbarie, dit un poëte, son premier cri fut pour Athènes ; quand on apprit que ses ruines existaient encore, l'on y courut, comme si l'on avait trouvé les cendres d'une mère » (2).

Les Athéniens tressaillirent toujours au nom de liberté ; les excès mêmes qu'on leur reproche ont une excuse dans ce sentiment sacré. Lorsque la nouvelle inattendue de la mort d'Alexandre parvint en Grèce, Athènes appela les Grecs à l'indépendance. La phalange macédonienne l'emporta. Quand Démétrius rendit aux Athéniens leur ancienne forme de gouvernement, ils lui prodiguèrent des témoignages de reconnaissance qui touchent à la folie ; ils traitèrent Démétrius et son père comme des dieux sauveurs ; ils les adorèrent (3). Les malheureux Athéniens avaient douté de l'existence des dieux, ou s'étaient crus délaissés par eux en voyant la liberté anéantie ; qui ne leur pardonnerait

(1) *Isocrat.*, De Permutat., § 224.

(2) *Chateaubriand*, Itinéraire de Paris à Jérusalem.

(3) *Démochares*, ap. *Athen.*, VI, 62, sq.

d'avoir vu des divinités dans leurs libérateurs? Toutefois l'amour de la liberté qui se manifeste par de pareilles extravagances n'est plus un signe de force, mais une marque de faiblesse. La cité de Minerve, en prostituant les honneurs divins à un homme qui souillait ses belles qualités par des débauches effrénées, donna l'exemple de cet avilissement qui fut poussé plus loin encore par le peuple roi; des monstres furent placés au rang des dieux. Arrivé à ce point, le genre humain devait périr ou se régénérer par une violente révolution.

Thèbes, Sparte, Athènes disparaissent de la scène politique; tout ce qu'elles désirent, c'est une liberté isolée; elles sont heureuses de l'accepter des mains de leurs vainqueurs. Cependant une puissance plus formidable que celle des Macédoniens se formait à l'Occident. A la veille de succomber, la Grèce fait un suprême effort pour trouver la force dans l'union. La fécondité de la terre hellénique est vraiment admirable. On la croit épuisée par des combats et des souffrances séculaires, et voilà qu'une tribu obscure et ignorée imprime à la Grèce entière un mouvement qui, s'il s'était produit dans les années de vigueur, aurait pu la rendre invincible. La ligue achéenne est l'essai le plus sérieux qui ait été fait dans l'antiquité du principe de l'association; ce qu'il a produit dans des temps de décadence révèle la puissance qu'il exercera dans des circonstances plus favorables.

CHAPITRE II.

LIGUE ACHÉENNE (1).

Cette ligue ne fut pas le premier essai tenté par les Grecs pour se donner quelque force par l'association. La Grèce est aussi riche en constitutions politiques qu'en œuvres littéraires; mais ce qui faisait sa gloire dans la littérature, devint la source de sa faiblesse dans l'ordre social. Les confédérations ne peuvent être puissantes,

(1) *Tittmann*, Darstellung der griechischen Staatsverfassungen, livre VIII.

pour mieux dire, elles n'existent que par l'établissement d'une autorité centrale. Or, ce lien d'unité manquait aux ligues qui précédèrent la formation de la ligue achéenne. Des cités qui appartenaient ordinairement à une même tribu, se réunissaient dans des assemblées pour se concerter sur leurs intérêts communs (1); mais elles conservaient une entière indépendance, elles se faisaient la guerre entre elles, et au jour du danger elles cherchaient chacune leur salut à part, sans songer à défendre leurs alliés.

Telle est l'histoire des colonies de l'Asie Mineure. Le lien des cités ioniennes était purement religieux. Douze villes s'associèrent et construisirent un temple qu'elles nommèrent *Panionium;* elles s'y assemblaient pour célébrer les fêtes qui rappelaient leur parenté (2). Des délibérations politiques avaient lieu sans doute à l'occasion de ces solennités, mais elles n'en formaient pas le but. La fédération n'avait pas même pour objet la défense générale : les Lydiens s'emparèrent d'une ville après l'autre, sans qu'il y eût un concert pour repousser l'ennemi. Il fallut que les Perses imposassent aux Ioniens, comme loi du vainqueur, cette union qui aurait dû être le premier bienfait de l'association : un satrape du Grand Roi manda les députés des villes grecques et leur fit contracter l'engagement de recourir à la justice pour terminer leurs différends, au lieu d'user de violence (3). Le lien qui unissait les cités éoliennes était encore plus faible. *Sainte-Croix* (4) admet qu'elles avaient un centre religieux; mais le silence d'Hérodote rend cette conjecture invraisemblable (5).

Dans la Grèce d'Europe, il y avait également quelques associations locales. Telle fut la ligue béotienne, qui se rapprochait toutefois plus d'une hégémonie que d'une confédération. Les Étoliens, comme les Achéens, formaient une ligue; mais ce peuple à demi

(1) *Wachsmuth*, Hellen. Alterth., § 21, T. I, p. 158. — *Hermann*, Griechische Staatsalterthümer, § 11.

(2) *Herod.*, I, 143, 148.

(3) *Herod.*, VI, 42.

(4) *Sainte-Croix*, Des gouvernements fédératifs, p. 156.

(5) *Hermann*, Griech. Alterth., § 76, note 12. — *Thirlwall*, Geschichte Griechenlands, T. II, p. 108.

barbare mérite à peine une mention dans l'histoire de l'unité hellénique. Les Grecs ne trouvèrent une unité temporaire que sous l'hégémonie de Sparte, d'Athènes et de Thèbes. L'hégémonie, institution essentiellement grecque, n'a point les avantages d'une confédération : c'est l'ambition de dominer qui a fondé la suprématie de quelques républiques et non le désir de l'unité (1). Aussi cette forme d'association conduisit-elle logiquement à la domination macédonienne, c'est-à-dire à la perte de l'indépendance des cités confédérées. Ce qui caractérise au contraire les confédérations, c'est l'égalité des cités unies par un lien fédéral. Telle fut la ligue achéenne.

Les Achéens restèrent étrangers à toute idée d'hégémonie. Il est impossible, dit *Polybe*, de trouver une plus grande égalité et plus de liberté que dans l'association des villes achéennes; les fondateurs de la ligue ne se réservèrent aucun privilége, aucune suprématie; les dernières cités reçues dans la confédération jouirent des mêmes droits que les premières (2). Tout en conservant leur indépendance intérieure (3), les villes alliées surent faire le sacrifice d'une partie de leur souveraineté en faveur de la ligue. Une fédération doit avoir un gouvernement dont l'action s'étende sur les intérêts généraux. La ligue achéenne était armée de ce pouvoir suprême; elle décidait les différends qui divisaient les cités; un trésor commun et une armée fédérale lui permettaient de briser les résistances que des intérêts particuliers auraient voulu opposer à l'intérêt de tous (4). Une même législation régissait les matières qui concernaient toutes les cités. *Polybe* remarque comme une chose extraordinaire que les Achéens avaient les mêmes poids, les mêmes mesures, les mêmes magistrats; il ne manquait au Péloponèse, dit-il, pour ressembler à une seule ville, qu'un mur pour l'enceindre (5). L'assemblée générale repré-

(1) *Polyb.*, II, 37, 9.

(2) *Polyb.*, II, 38, 6. 8.

(3) *Polyb.*, V, 93.

(4) *Polyb.*, IV, 60.

(5) *Polyb.*, II, 37, 10. 11 : καθόλου δὲ τούτῳ μόνῳ διαλλάττειν τοῦ μιᾶς πόλεως διάθεσιν ἔχειν σχεδὸν τὴν σύμπασαν Πελοπόννησον, τῷ μὴ τὸν αὐτὸν περίβολον ὑπάρχειν τοῖς κατοικοῦσιν αὐτήν· τἄλλα δ' εἶναι καὶ κοινὰ καὶ κατὰ πόλεις ἑκάστοις ταὐτὰ καὶ παραπλήσια. — Cf. *Justin.*, XXXIV, 1.

sentait la ligue à l'égard de l'étranger : seule elle avait le droit d'envoyer et de recevoir des ambassadeurs, seule elle décidait de la guerre et de la paix [1].

La ligue achéenne, longtemps obscure, n'acquit une importance historique que par le génie d'Aratus. Aratus est le premier homme politique de l'antiquité qui ait vivement senti les avantages de cette forme de gouvernement. Il pensait et non sans raison, que des villes faibles par elles-mêmes, en se liant par un intérêt commun, se conserveraient au moyen de cette union réciproque : « De même, disait-il, que les parties du corps humain tirent leur aliment et leur vie de l'union qu'elles ont entre elles, mais, dès qu'elles sont séparées, ne prennent plus de nourriture, et finissent par se détruire ; de même aussi tout ce qui rompt la société des villes, les conduit à leur dissolution, au lieu qu'elles s'accroissent lorsque, devenues parties d'un corps puissant, elles participent aux avantages d'une sagesse commune » [2]. Aratus conçut l'idée de faire du Péloponèse un seul corps, une seule et même puissance [3]. Il voua sa vie entière à cette grande œuvre : « Ni les richesses, ni la gloire, ni l'amitié des rois, *ni l'intérêt de sa propre patrie*, en un mot, aucun bien n'était à ses yeux préférable à l'accroissement de la ligue achéenne. » [4]. A force de persévérance il attira dans la ligue Mégare, Salamine, Égine et Athènes : il ne restait qu'à gagner les Éléens, quelques peuplades arcadiennes, Lacédémone, et la Grèce entière aurait formé une confédération puissante. Mais en même temps qu'Aratus, un homme parut sur la scène dont l'ambition égalait le génie. Cléomène entreprit de réformer Sparte ; à peine lui eut-il rendu quelque force en rétablissant la discipline de Lycurgue, que l'esprit guerrier et envahissant de la race dorienne se réveilla. Le roi spartiate se ligua avec les Étoliens contre la puissance croissante des Achéens ; vainqueur, il consentit de se joindre à la ligue, mais sous la condition d'en recevoir le commandement. Les Achéens étaient disposés à se soumettre, lorsque Aratus déjoua les

(1) *Pausan.*, VII, 9, 4. — *Polyb.*, IV, 15. 16, et passim.
(2) *Plutarch.*, Arat., 24 (traduction de *Pierron*).
(3) *Plutarch.*, Philop., 8.
(4) *Plutarch.*, Arat., 24. — Comparez *Polyb.*, II, 43 ; VII, 8.

projets de Cléomène en appelant à son secours le roi de Macédoine (1).

La conduite d'Aratus a déjà été chez les anciens l'objet de sévères reproches. *Plutarque* qui aime à idéaliser ses héros, oublie son indulgence habituelle; son indignation éclate en paroles amères : « La politique d'Aratus était indigne d'un Grec, mais surtout d'un homme tel que lui. Après avoir chassé les Macédoniens de Corinthe et d'Athènes, il les appela dans sa patrie, et cela pour empêcher qu'un descendant d'Hercule, un roi de Sparte, qui voulait ramener l'harmonie de la discipline dorienne, ne prît le titre de général de Sicyone ; pour ne pas obéir à Cléomène, à un roi qui mangeait du pain noir et était revêtu d'un manteau d'étoffe grossière, il se soumit lui et toute la Grèce au diadème, à la robe de pourpre des rois macédoniens et aux volontés de leurs satrapes «(2). Ces violentes accusations ont trouvé de l'écho chez les historiens modernes; ils disent qu'Aratus avait plus d'ambition que de patriotisme, ils vont jusqu'à l'accuser de trahison (3). *Mably* a justifié le fondateur de la ligue achéenne, mais aux dépens de Cléomène (4). Nous n'aimons pas de faire le sacrifice de l'un d'eux; Cléomène et Aratus sont deux hommes également remarquables, mais d'un génie différent. Ce n'est pas par jalousie, comme *Plutarque* semble le croire, qu'Aratus s'opposa aux projets de Cléomène, mais parce que l'audacieux réformateur aspirait à la domination de la Grèce (5). Cléomène voulait l'hégémonie, tandis que la ligue était essentiellement fondée sur l'indépendance et l'égalité des cités confédérées. La constitution des villes achéennes était démocratique et la cité de Lycurgue resta toujours le type de l'aristocratie. Accorder au roi de Sparte le commandement de la confédération, c'était la détruire. Aratus se vit dans la malheureuse nécessité de choisir entre deux

(1) *Plutarch.*, Cleomen., 15, sq.; Arat., 39.

(2) *Plutarch.*, Cleomen., 46.

(3) *Wacksmuth*, Hell. Alterth., § 35, T. I, p. 314. — *Droysen*, Geschichte des Hellenismus, T. II, p. 494-500. — *Schorn*, Geschichte Griechenlands von der Entstehung des achaischen Bundes, p. 114-121.

(4) Observations sur l'histoire de la Grèce, livre IV.

(5) *Polyb.*, II, 49, 4. — *Plutarque* lui-même avoue que Cléomène avait l'ambition de rendre à Sparte son ancienne hégémonie (Cleomen., 7).

ennemis qui menaçaient l'un et l'autre la liberté de la Grèce. Aurait-il mieux fait de plier sous l'orgueil lacédémonien ? Il ne faut point que la grande figure de Cléomène nous fasse illusion ; toute l'histoire de Sparte prouve qu'elle était incapable de donner aux Grecs l'unité et la liberté. A la vérité le parti qu'Aratus prit fut également le coup de mort de la ligue achéenne et de l'indépendance de la Grèce. Mais pouvait-elle être sauvée? Le génie d'un homme ne peut pas lutter contre l'esprit d'une nation : la race hellénique, née divisée, était incapable d'arriver à l'unité, même par voie d'association. Cela n'empêche pas qu'Aratus ne soit un des illustres personnages de l'antiquité : il avait conçu, dit *Bodin*, le seul moyen de » faire des républiques de la Grèce une seule »(1).

La ligue achéenne subsista jusqu'à la conquête de la Grèce par les Romains. Ses dernières années furent illustrées par Philopoemen. On l'a célébré comme le restaurateur de la liberté hellénique (2) ; mais celui que les Romains appelèrent le dernier des Grecs, ne se faisait pas illusion sur l'avenir de sa patrie. Le sénat avait des instruments de sa politique au milieu des cités achéennes ; un des partisans de Rome disait à l'assemblée générale que « les Achéens ne devaient faire aucune opposition aux Romains, ni leur rien refuser qui pût leur être agréable ». Philopoemen l'écoutait en silence, mais avec douleur ; à la fin, emporté par la colère, il s'écria : « Tu es donc bien pressé de voir arriver l'heure fatale de la Grèce » (3). Philopoemen eut le bonheur de ne pas assister à la ruine de sa patrie. La Grèce succomba sans honorer sa chute par un héroïque effort ; elle était épuisée(4). Mais le génie grec avait porté ses fruits ; il domina les barbares destructeurs de Corinthe. Les légions de Rome ne furent qu'un instrument pour répandre la civilisation hellénique dans le monde entier.

(1) *Bodin*, De la république, I, 7.

(2) *Pausan.*, VIII, 50, 3.

(3) *Plutarch.*. Arat., 24; Philopoem., 17.

(4) « Les maladies s'affaiblissent avec les forces du corps ; il en était de même des villes de la Grèce ; elles n'avaient plus de puissance, les luttes cessaient. » *Plutarch.*, Philopoem., 17.

LIVRE SIXIÈME.

RELATIONS INTERNATIONALES.

CHAPITRE I.

LA GRÈCE ET LES BARBARES.

§ I. *Opposition entre Grecs et Barbares.*

La nationalité hellénique, incapable de se concentrer dans une puissante unité, se déploya avec une riche variété dans le domaine de l'intelligence. Cette brillante civilisation était destinée à éclairer le monde. Cependant, spectacle singulier, les Grecs appelés à une communion intellectuelle avec l'humanité entière, paraissaient répugner profondément à se rapprocher des races étrangères. Comment l'opposition entre Grecs et Barbares prit-elle naissance? comment malgré l'antipathie qui les divisait, finirent-ils par se connaître et se pénétrer réciproquement?

Toutes les nations de l'antiquité se considéraient comme des races élues; chacune se croyait d'une nature supérieure et portait des regards de mépris sur les populations inférieures qui l'entouraient. Il était naturel que les Grecs, les plus vains des hommes, poussassent ce sentiment d'égoïsme national jusqu'à ses dernières limites. Les guerres médiques, les luttes glorieuses soutenues pour la liberté

contribuèrent à exalter le patriotisme des Hellènes; mais chez les Grecs plus que chez tout autre peuple, l'amour de la patrie se traduisit en haine de l'étranger. On comprend cette animosité, qui n'est pas sans grandeur, tant que durèrent les combats pour l'indépendance (1). Mais elle survécut à la guerre. Les Barbares, disaient les Hellènes, sont tous esclaves, sauf un seul homme qu'ils adorent comme un dieu (2). Ne reconnaissant pas de maître, les Grecs étaient autant au-dessus des Barbares que les hommes libres sont supérieurs aux esclaves. De là l'insultante prétention « *qu'il était dans l'ordre de la nature que les Grecs commandassent aux Barbares* ». Les poëtes proclamèrent cette étrange doctrine sur le théâtre, les orateurs à la tribune, les philosophes dans leurs écrits. *Euripide* dit que les Grecs étaient nés pour la liberté et les Barbares pour la servitude (3). Ce qui excitait l'indignation de *Démosthène* dans ses ardentes Philippiques, c'est qu'un Barbare qui devrait être l'esclave des Grecs, osât aspirer à les dominer (4). *Aristote* donna à un préjugé national la sanction de la philosophie (5).

L'opposition entre Grecs et Barbares ne fut pas seulement politique; elle pénétra profondément dans les mœurs, elle devint intellectuelle, morale et finit par prendre les apparences d'une différence de nature. Il y avait quelque chose de légitime dans l'orgueil avec lequel les Hellènes opposaient leur civilisation à la barbarie persane (6); mais la vanité, aidée de l'ignorance, exagéra la supériorité de la race hellénique. Les Grecs mirent à ravaler les Barbares une fatuité qui paraîtrait incroyable, si les témoignages n'abondaient. Les poëtes tragiques surtout se plurent à nourrir cet orgueil insensé. *Eschyle* représenta les Perses avec tout l'attirail fastueux qui distinguait les Asiatiques; à l'entendre, « ils ressemblaient à des

(1) Voyez plus haut les décrets portés sur la proposition d'Aristide et de Thémistocle, p. 187.

(2) *Euripid.*, Hel., 283. — Cf. *Isocrat.*, Paneg., § 151.

(3) *Euripid.*, Iphig. in Aul., 1379, sq.

(4) *Demosth.*, Philip., III, § 31, 32, p. 119.

(5) *Aristot.*, Polit., I, 1, 5 : ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον.

(6) *Herod.*, I, 60.

femmes plutôt qu'à des guerriers. »(1). Vainqueurs d'une innombrable armée de Barbares, les Grecs avaient quelque droit de mépriser leurs ennemis; mais est-il vrai que « la Grèce seule connaissait la justice et l'empire des lois, tandis que la force régnait chez les Barbares? » Ces paroles sont placées par *Euripide* dans la bouche d'un héros de la Grèce mythologique qui était peu digne de les prononcer : Jason accuse Médée des crimes que l'amour lui avait inspirés, et s'écrie qu'aucune femme grecque n'eût jamais osé commettre de tels forfaits(2). Il n'est point d'action criminelle qu'on n'imputât aux Barbares : « Peut-être parmi vous, dit Agamemnon à un roi de Thrace(3), le meurtre d'un hôte n'a rien d'étrange, mais chez nous autres Hellènes c'est une infamie. » Quelle idée les Grecs se faisaient-ils des mœurs des Perses? Au dire d'*Euripide*, « le père couchait avec la fille, le fils avec la mère, le frère avec la sœur; les plus chers amis s'entr'égorgeaient; la loi ne défendait aucun de ces crimes »(4).

Ces calomnies passèrent de la vie privée dans les relations politiques. A une époque où la Grèce recherchait l'alliance des Perses, *Démosthène* osa proclamer à la tribune d'Athènes que le parjure était un titre d'honneur pour les Barbares(5). Antigone, un des successeurs d'Alexandre, disait que les rois grecs connaissaient seuls la justice, que pour les rois barbares tout était juste(6) : et lui-même professait et pratiquait le droit du plus fort! L'opposition entre Grecs et Barbares n'était plus de la haine nationale, c'était de la présomption vaniteuse poussée jusqu'au mépris de la nature humaine. Un orateur athénien qui enseignait les plus beaux préceptes d'humanité et de morale, dit, non pas dans la chaleur du discours, mais dans le silence de la méditation, ces paroles outrageantes : *les Grecs sont supérieurs aux Barbares, comme les*

(1) *Aeschyl.*, Fragm., éd. Didot, p. 210.
(2) *Eurip.*, Med., 533, sq.; 1329, sq.
(3) *Eurip.*, Hecub., 1223, sq.
(4) *Eurip.*, Androm., 173, sq. Cf. Heraclid., 131; Iphig. in Taurid., 1141.
(5) *Demosth.*, De Classib., § 39, p. 189.
(6) *Plutarch.*, Apophtegm., Antig., VIII.

hommes le sont aux animaux (1). Alexandre fut le premier qui s'éleva au-dessus de cet insolent préjugé; conquérant cosmopolite, il mit les Perses vaincus sur la même ligne que les vainqueurs. Mais les Hellènes ne comprirent pas les hautes conceptions de leur héros. Ils conservèrent leur dédain pour les races étrangères jusque dans leur décadence : ils traitèrent le peuple roi de barbare (2). A la veille de la conquête romaine ils déclarèrent encore « qu'entre les Barbares et les Grecs, le langage, les mœurs et les lois avaient créé une barrière plus insurmontable que la mer et les terres qui les séparaient; que la nature qui était immuable, et non des causes qui pouvaient changer tous les jours, les avaient faits ennemis » (3).

§ II. *L'hospitalité, la philosophie, la religion, liens entre les Grecs et les Barbares.*

Si cette funeste doctrine avait été pratiquée rigoureusement, toute relation entre Grecs et étrangers eût été impossible : une barrière infranchissable aurait séparé les peuples, et ceux qui traitaient les autres nations de barbares auraient été réduits eux-mêmes à la barbarie. Mais la nature humaine est portée à la sociabilité par une force irrésistible; l'orgueil a beau l'égarer et lui présenter l'isolement comme la condition d'une race priviligiée, le sentiment l'emporte et établit des relations amicales entre ceux que le Créateur a unis par le lien de la fraternité. Miltiade offrit l'hospitalité à des Thraces, avec une simplicité qui rappelle le temps des patriarches (4). Des liaisons hospitalières existaient également entre des Perses et des Grecs. *Plutarque* raconte qu'après l'entrevue d'Agésilas avec Pharnabaze, le fils du satrape resta en arrière et courant vers le général spartiate, lui dit en souriant : Agésilas, je veux être

(1) *Isocrat.*, De Permutat.. § 293.

(2) *Polyb.*, IX, 38, 5, 7.

(3) *Liv.*, XXXI, 29. — Sous l'empire, le philosophe Demonax reprocha aux Athéniens d'exclure les Barbares des mystères (*Lucian.*, Demon., 34).

(4) *Herod.*, VI, 35, 36.

lié avec toi d'hospitalité; et il lui offrit un javelot qu'il tenait à la main. Agésilas donna au noble enfant un gage de l'amitié qu'il sollicitait avec tant de candeur. Lorsque dans la suite, le fils de Pharnabaze, banni de la maison paternelle par la jalousie de ses frères, fut forcé de se retirer dans le Péloponèse, il trouva un hôte et un ami dans Agésilas (1).

Par une singulière contradiction, quelques-uns de ces peuples étrangers, tant méprisés, avaient parmi les Grecs une réputation, peut-être exagérée, de sagesse. On vit les plus illustres philosophes, les législateurs les plus célèbres, quitter leur patrie pour converser avec les prêtres d'Égypte, et, dit-on, avec les solitaires indiens. Bien que la tradition ait étrangement altéré ces rapports entre la Grèce et l'Orient, elle n'aurait pas pu prendre racine dans les croyances de l'antiquité, s'il n'y avait pas eu quelques relations intellectuelles entre les deux races. De son côté, l'Orient envoya chez les Hellènes quelques-uns de ses enfants curieux de s'instruire de la philosophie grecque; mais ils ne sortirent pas de l'Inde, ni de la Perse, ni de l'Égypte : les castes sacerdotales étaient trop convaincues de leur supériorité pour s'enquérir de la sagesse étrangère. Des déserts de la Scythie, il vint à Athènes des hommes qui n'étaient pas indignes de converser avec les sages de la Grèce. *Plutarque* raconte la première entrevue de Solon et d'Anacharsis. Le Scythe se rendit chez l'Athénien et s'annonça comme un étranger qui venait contracter avec lui des liens d'amitié et d'hospitalité. « Il vaut mieux, répondit Solon, se faire des amis chez soi qu'ailleurs. » — « Eh bien donc, reprit Anacharsis, puisque tu es chez toi, fais de moi ton ami et ton hôte. » Le législateur, charmé de sa vive réponse, l'accueillit, et la plus étroite amitié, dit-on, se noua entre les deux philosophes. Anacharsis fut initié par Solon à la doctrine hellénique. Seul des Barbares, il fut admis à la cité et aux mystères (2). Avant lui, Toxaris, obscur habitant de la Scythie, était venu à Athènes; par sa science médicale, il se concilia l'admiration et la reconnaissance du peuple; la cité de Minerve le plaça

(1) *Plutarch.*, Agesil., 12.

(2) *Plutarch.*, Solon., 5. — *Diogen. Laert.*, I, 101. — *Lucian.*, Scytha, 8.

parmi ses héros et offrit des sacrifices au « médecin étranger » (1).

Il y avait un obstacle au rapprochement des Hellènes et des Barbares dans la religion. En Orient, la théocratie repoussait tout étranger comme impur; la Grèce conserva dans ses mœurs des traces de cet antagonisme primitif qui divisait le genre humain en races fondamentalement diverses. Les sacriléges dont les Perses se rendirent coupables dans leur invasion donnèrent un nouvel aliment à cette opposition. L'ardeur du patriotisme se joignant à l'hostilité des religions, les Grecs poussèrent le mépris de la nature humaine au point d'exclure les Barbares des mystères à titre d'homicides (2). Mais il y a dans les religions en apparence les plus exclusives un germe de fraternité et d'union. Cette tendance à l'universalité se révèle avec force dans les sentiments religieux des Hellènes. Ils méprisaient, ils haïssaient les Barbares et ils révéraient leurs dieux. Cédant à l'esprit d'individualisme et à la vanité qui les distinguent, ils cherchèrent à s'approprier les dieux étrangers, en leur accordant pour ainsi dire droit de cité (3). Les Athéniens, les plus cosmopolites des Grecs, étaient aussi portés à adopter des cultes étrangers (4); ils élevèrent des autels à des divinités thraces et phrygiennes. Tel fut l'engouement du peuple pour les dieux barbares que les poëtes comiques en firent l'objet de leurs satires ( ). La guerre elle-même devint l'occasion de communications religieuses. Le droit de conquête, d'après les usages des Grecs, s'étendait jusqu'aux choses sacrées; le vainqueur adoptait les dieux des vaincus (6). Nous verrons la conquête continuer cette œuvre d'assimilation sous les Romains; les dieux de tous les peuples seront transplantés successivement à Rome, et formeront un vaste Panthéon,

(1) *Lucian.*, Scytha, 1.

(2) *Isocrat.*, Paneg., 257. — *Lobeck*, Aglaopham., T. I, p. 15, sq.

(3) *Wachsmuth*, Hell. Alterth., § 123, 124, T. I, p. 446, 462, 464. — *Hermann*, Griech. Staatsalt., T. II, § 10, note 12.

(4) Ἀθηναῖοι δ' ὥσπερ περὶ τὰ ἄλλα φιλοξενοῦντες διατελοῦσιν, οὕτω καὶ περὶ τοὺς θεοὺς πολλά γε τῶν ξενικῶν ἱερῶν παρεδέξαντο. *Strab.*, X, p. 324.

(5) *Lobeck*, Aglaoph., I, 626-631. — *Wachsmuth*, T. II, p. 487.

(6) *Thucyd.*, IV, 89. — Les dieux des Troyens firent partie du butin; les vainqueurs se les partagèrent (*Pausan.*, VIII, 46, 2). — Voyez d'autres exemples dans *Pausan.*, II, 17, 5.

espèce de catholicisme païen. Une autre cause encore porta les Grecs vers les religions étrangères, la décadence du polythéisme; le besoin de croire que l'ancienne religion ne satisfaisait plus, poussa les âmes vers les superstitions orientales (1). Cette tendance se développa encore sous l'empire romain; si le syncrétisme ne parvint pas à ramener les hommes aux croyances déchues, il les prépara du moins à une religion meilleure.

Il y avait dans le paganisme une institution dont nous ne pouvons comprendre la vaste influence qu'en nous rappelant ce qui se passait au moyen-âge sur les tombeaux des saints. Les reliques et les prétendus miracles qu'ils opéraient furent un lien international d'une grande puissance. Il en fut de même des oracles de la Grèce. Nous les avons appréciés plus haut comme un des éléments qui servirent à fonder la nationalité hellénique. Leur action sur les relations internationales fut plus considérable; grâce aux oracles, la religion qui semblait consacrer la division des peuples devint un lien entre les Grecs et les Barbares. La colonie de Cyrène répandit en Grèce la connaissance d'un oracle de Jupiter Ammon; les Hellènes, bien que dédaigneux des usages barbares, allaient consulter avec piété la voix de l'oracle africain; par une singulière contradiction, les Lacédémoniens, si hostiles aux choses étrangères, y eurent recours plus que les autres peuples grecs (2); il finit par être mis sur la même ligne que les oracles nationaux de Delphes et de Dodone (3).

Les oracles de la Grèce acquirent une plus grande célébrité et une influence plus étendue. Ce furent les Phrygiens qui, les premiers des Barbares, rendirent hommage au dieu de Delphes: Midas fit présent au temple du siége sur lequel il avait coutume de rendre la justice (4). Les Lydiens s'en rapportèrent à l'oracle pour décider la question de la succession au trône après la mort de Candaule; la voix d'Apollon assura la royauté à Gygès. Des offrandes magnifiques furent le témoignage de sa reconnaissance, et ses succes-

(1) *Pausan.*, I, 18, 4.
(2) *Pausan.*, V, 11, 7. — *Diodor.*, XVII, 51. — *Pausan.*, III, 18. 3.
(3) *Maury*, Histoire des religions de la Grèce, T. III, p. 265-273.
(4) *Herod.*, I, 14, 13, 19.

seurs restèrent toujours en relation avec le dieu des Hellènes. Le culte d'Apollon exerça jusqu'en Asie l'influence civilisatrice que les malheureuses divisions des Grecs entravèrent trop souvent dans la Grèce. L'armée d'Alyattès mit le feu à un temple de Minerve; le roi étant tombé malade, consulta Apollon : la Pythie refusa de donner une réponse à ses envoyés, jusqu'à ce qu'il eût relevé le temple. En protégeant les sanctuaires des dieux contre les violences de la guerre, l'oracle introduisit la notion du droit et du devoir dans le domaine de la force brutale, et prépara les hommes à respecter au milieu de leurs sanglantes dissensions les règles de la modération et de la justice. Le règne de Crésus est un éclatant témoignage de l'autorité d'Apollon; si le roi lydien subit l'ascendant de la civilisation grecque, une grande part de cette influence revient à la religion. Lorsque l'invasion des Perses menaça d'engloutir sa monarchie, Crésus consulta tous les oracles. Les prêtres de Delphes, pressentant les dangers qui menaçaient non-seulement la Lydie, mais dans un prochain avenir la Grèce elle-même, donnèrent à Crésus un conseil qui aurait pu sauver les deux peuples, c'était de contracter une alliance avec les plus puissants des Grecs. Pour témoigner sa gratitude, Crésus fit des présents à chacun des habitants de Delphes; les Delphiens de leur côté accordèrent aux Lydiens le privilége de devenir citoyens de Delphes quand ils le désireraient [1]. Ce décret est un des actes les plus mémorables du polythéisme grec. La cité était fermée aux Barbares, nés pour servir et non pour partager les droits de la souveraineté avec les Hellènes; sous l'influence cosmopolite des oracles, la barrière tombe, les Barbares et les Grecs fraternisent. Si le paganisme, qui avait à peine l'instinct de l'unité humaine, rapprocha cependant les peuples, quelle devra être la puissance d'une religion qui enseigne l'unité des hommes en Dieu?

L'influence des oracles s'étendit aussi loin que le nom de la Grèce. Lorsque des relations commerciales s'établirent entre les Grecs et les Égyptiens, on vit les derniers successeurs des Pha-

(1) *Herod.*, I. 46 48. 53. sq.

raons envoyer des présents à Delphes [1]. Des peuplades barbares de la Sardaigne consultèrent le célèbre oracle [2]. L'Italie rendit hommage à la puissance d'Apollon. Les Tyrrhéniens ayant cruellement abusé de leur victoire sur les Phocéens, en assommant les prisonniers à coups de pierres, la vengeance céleste s'appesantit sur les coupables; pour l'expiation de leur crime, la Pythie leur ordonna de faire de magnifiques funérailles aux Phocéens, et d'instituer des jeux gymniques en leur honneur : les Agylléens célébraient encore ces solennités du temps d'Hérodote [3]. Rome entra de bonne heure en rapport avec l'oracle de Delphes; ce fut un roi d'origine hellénique qui noua ces relations. L'ambassade de Tarquin le Superbe devint célèbre, parce que la tradition y rattacha le nom de Brutus et le présage de la république. Pendant le long siége de Véies, des prodiges effrayèrent le peuple; on envoya des députés consulter l'oracle grec; la Pythie leur promit la victoire [4]. Dans la seconde guerre punique, les Romains, accablés par leurs défaites et troublés par le spectacle de crimes extraordinaires, demandèrent à Apollon par quelles prières, par quels sacrifices ils pourraient apaiser les dieux, et quel serait le terme de tant de calamités. La réponse du dieu fut encore favorable: il prédit au peuple romain qu'il l'emporterait dans la lutte terrible qu'il soutenait contre le génie d'un homme; mais, prévoyant qu'après la défaite d'Annibal, Rome ne rencontrerait plus d'ennemi qui fût capable d'arrêter sa marche vers la domination universelle, l'oracle conseilla aux futurs maîtres du monde de se tenir en garde contre l'orgueil [5].

Consulté par l'Orient et par l'Occident, par les peuples barbares et par les nations civilisées, l'oracle de Delphes mérita le titre d'*oracle du genre humain* [6]. Il embrassait les intérêts du monde entier dans

(1) *Herod.*, II, 159, 180.
(2) *Pausan.*, X, 17, 1.
(3) *Herod.*, I, 167.
(4) *Liv.*, I, 56; V, 15, 16.
(5) *Liv.*, XXII, 57; XXIII, 11.
(6) *Liv.*, XXXVIII, 46. — *Cicer.* pro Fonteio, § 13. — Oraculum orbis.

sa sollicitude [1] : à l'occasion d'une disette que dans leur isolement les peuples effrayés considéraient comme universelle, Apollon répondit qu'elle cesserait lorsque les Athéniens feraient des vœux pour tous les peuples [2]. C'était une chose inouïe dans les religions de l'antiquité, toutes empreintes d'un esprit d'individualisme, de voir les organes d'une divinité hellénique s'élever au-dessus des barrières qui séparaient les nations, pour les réunir au moins un instant dans leurs prières comme une grande famille. De pareilles réponses justifient le magnifique éloge qu'un historien grec fait de l'oracle : « Apollon, dit *Éphore*, civilise le genre humain en donnant à ceux qui viennent le consulter des leçons de sagesse et de prudence » [3]. Cette remarque, bien qu'elle concerne surtout les particuliers, n'est pas étrangère aux relations internationales. La Grèce fut un foyer de civilisation pour l'antiquité : sa langue, ses institutions, ses doctrines se répandirent surtout par l'intermédiaire des colonies; et quelles colonies, dit Cicéron, les Grecs envoyèrent-ils sans l'inspiration des oracles [4]?

A une époque où la lutte s'établit entre le paganisme et la religion du Christ, les derniers défenseurs des vieilles croyances, les Celse et les Julien, rappelèrent avec orgueil que les oracles de la Grèce avaient peuplé la terre entière de colonies et civilisé le monde [5]. C'était une conviction profondément enracinée dans la conscience nationale, que les colonies établies sans l'intervention des dieux ne réussissaient pas [6]. L'oracle ne jouait pas toujours

(1) L'oracle répondit à Mélée : πᾶσα γῆ πατρίς (*Zenobius*, V, 74).

(2) *Harpocrat.*, v° Abaris.

(3) *Strab.*, IX, 291.

(4) *Cicer.*, de Divin., I, 1 : « Quam vero Græcia coloniam misit in Aeoliam, Ioniam, Asiam, Siciliam, Italiam, sine Pythio aut Dodonæ, aut Hammonis oraculo? »

(5) *Cels.*, ap. *Orig.*, c. Cels., VII, 3. — *Julian.*, Orat., p. 152, D, éd. Spanhem.

(6) *Herod.*, V, 42-45.—Doriée de Sparte s'embarqua pour la Libye, sans s'être adressé au dieu de Delphes; il fut chassé par les indigènes. Revenu en Grèce, il consulta l'oracle sur un nouveau projet de colonisation; mais il n'obéit pas aux ordres d'Apollon : il périt avec les émigrants. Hérodote ajoute que s'il avait suivi les conseils de la Pythie, il se serait emparé du pays où l'oracle l'avait envoyé, et il aurait conservé la vie.

un rôle passif dans la colonisation ; souvent il prenait l'initiative. Plusieurs des colonies les plus importantes, Cyrène, Syracuse, Byzance, furent fondées sur les ordres émanés de Delphes ; cela prouve que le corps sacerdotal avait une connaissance étendue des contrées étrangères (1). Apollon mérita le titre glorieux de fondateur de villes, que les Grecs reconnaissants lui décernèrent (2). Le sacerdoce était intéressé à étendre l'influence du dieu national des Hellènes, car les colonies envoyées sous son autorité formaient autant de cités filiales qui reconnaissaient sa suprématie religieuse. En même temps que le culte d'Apollon se propageait dans toutes les parties du monde, les prêtres qui le servaient en faisaient leur profit : les colons envoyaient au sanctuaire la dîme de leurs produits, ou la valeur en argent, ce qu'on appelait l'*été d'or*. Il y avait même des colonies émanées directement de Delphes. Les prêtres d'Apollon avaient un peu de cet esprit de prosélytisme que l'on rencontre surtout chez les théocraties. Des donations, la dîme des vaincus vouée au dieu et même la servitude volontaire peuplèrent les vastes possessions des temples d'un grand nombre d'hiérodules(3). Quand la population devenait trop considérable, les prêtres envoyaient des colons à l'étranger (4). Les colonies religieuses avaient un caractère particulier ; elles étaient obligées d'accorder l'hospitalité aux Delphiens et même à tous les voyageurs (5). Ces pieux devoirs rappellent la bienfaisance des colonies de moines que le christianisme répandit dans l'Europe entière au moyen-âge.

(1) *Brouwer*, Histoire de la civilisation des Grecs, T. IV, p. 146-148. — *Curtius*, Griechische Geschichte, T. I, p. 414-417.

(2) *Brouwer*, ib., p. 146, note 77. — *Callimach.*, Hymn. in Apoll., 55, sq. — De là viennent les épithètes de : ἀρχηγέτης, οἰκιστής, δωματίτης.

(3) *Hermann*, Griech. Staatsalt., T. II, § 20.

(4) *Müller*, Die Dorier, T. I, p. 259-263.

(5) *Athen.*, IV, 74.

CHAPITRE II.

LES COLONIES.

---

§ I. *Des causes qui provoquèrent la colonisation.*

De tous les peuples de l'antiquité, ce sont les Grecs qui ont fondé le plus grand nombre de colonies; l'Europe, l'Afrique et l'Asie conservent encore aujourd'hui des traces de leurs établissements. A quelles causes faut-il attribuer cette brillante extension de la nationalité hellénique? *Isocrate* dit que les Athéniens, en envoyant des colonies sur les côtes étrangères, eurent pour but de répandre parmi les nations éloignées le nom et la gloire du peuple dont elles étaient issues (1). Ce que l'orateur disait à la louange de ses compatriotes, on peut l'appliquer à tous les Hellènes, en considérant la propagation de la civilisation grecque, non comme le but que se proposaient les colons, mais comme la mission que la Providence leur assignait. Si l'on recherche les causes immédiates qui provoquèrent la colonisation, on trouvera que ce mouvement bienfaisant pour l'humanité ne s'opéra qu'au prix des souffrances des générations qui l'accomplirent. La longue illusion qui a fait voir sous le plus beau jour la vie de la Grèce, a aussi influé sur l'idée qu'on se formait de ses établissements coloniaux. A entendre *Montesquieu*, si les Grecs firent sans cesse des colonies, c'est qu'avec un petit territoire et une grande félicité le nombre des citoyens augmentait et devenait à charge aux républiques (2). L'histoire est loin de confirmer ce tableau idéal; ce ne fut pas un excès de bonheur qui poussa les Grecs à chercher une nouvelle patrie sur une terre

(1) *Isocrat.*, Paneg., § 9, Panath., § 26.
(2) Esprit des lois, XXIII, 17.

étrangère, ce furent les malheurs de la conquête et les dissensions intestines des cités [1].

A en croire la tradition, l'origine de la colonisation remonterait jusque dans l'âge mythologique. Les expéditions de Bacchus et d'Hercule ne sont qu'un symbole du génie expansif de la race hellénique. Il y a un commencement de vérité historique dans les migrations placées à l'époque de la guerre de Troie; elles ont encore un plus haut degré de vérité morale. Thucydide et Platon disent que pendant la longue absence des héros, des intérêts nouveaux s'étaient formés dans leur patrie; qu'à leur retour, au lieu d'un accueil bienveillant, la plupart ne trouvèrent que haine et opposition; que, victimes des troubles domestiques, les uns périrent, et les autres allèrent fonder des établissements sur des côtes lointaines [2]. Ainsi la tradition nationale assignait elle-même comme cause des premières émigrations, les guerres, les révolutions et les malheurs qui en étaient la conséquence. Nous ne suivrons pas les courses aventureuses de ces colons qui, au dire de *Strabon*, se répandirent sur toute la terre [3] La plupart de leurs établissements sont du domaine de la fable. Cependant le long séjour des Grecs sur les côtes de l'Asie dut laisser une impression profonde dans les esprits; les récits des guerriers, embellis par la fiction, donnèrent aux pays d'outre-mer un attrait qui détermina la direction des émigrants, lorsque l'invasion dorienne força les anciens habitants à se chercher une nouvelle patrie [4]. Au douzième siècle avant notre ère, il y eut en Grèce un immense mouvement de populations. Quand les Doriens envahirent le Péloponèse, les vaincus préférèrent l'expatriation à la servitude; les vainqueurs eux-mêmes furent empor-

(1) Il y a aussi eu des colonies commerciales : tels furent les nombreux établissements fondés par Milet. Mais ce n'est pas le commerce qui donna la première impulsion à l'émigration. Sous ce rapport la colonisation ancienne diffère essentiellement de celle des peuples modernes; dans celle-ci l'élément commercial domine; dans la première il est secondaire. Voyez *Heine*, De veterum coloniarum jure (Opusc., academ., T. I, p. 299).

(2) *Thucyd.*, I, 12. — *Schoemann*, Antiquitates, p. 414.

(3) *Strab.*, I, p. 33.

(4) *Heeren*, Griechenland, Sect. V, p. 122.

tés par l'élan général. Cette dispersion des Grecs a été comparée à la grande migration des Barbares[1]. Sans doute les petites tribus helléniques disparaissent devant les masses des peuples germains; mais l'influence que l'émigration eut sur le développement de la civilisation fut tout aussi puissante que la régénération sociale qui suivit l'invasion des peuples du nord.

La migration ionienne laissa les conquérants doriens maîtres incontestés de la mère patrie. Pendant plusieurs siècles la Grèce fut occupée à se constituer; les divers états prirent une assiette régulière; la royauté fit place au régime de l'aristocratie. Mais l'esprit de division inné aux Grecs produisit vers le huitième siècle des commotions violentes dans l'intérieur des cités. Alors commença la longue lutte des partis, qui ne devait cesser qu'avec l'existence de la Grèce : les victoires alternatives des riches et des pauvres, l'oppression des vainqueurs ou leur prudente politique firent sortir des villes de nombreux essaims de colons qui, sous la direction de l'oracle de Delphes, allèrent fonder des cités sur les côtes de la Sicile, de l'Italie et jusque dans le lointain Occident. Le goût des aventures eut sa part dans ces émigrations; mais ce n'était pas une humeur chevaleresque se plaisant dans les faits d'armes et s'épuisant dans des combats stériles; la race hellénique emporta en s'éparpillant sur les côtes étrangères la tendance à se constituer en cités qui est un de ses traits caractéristiques. Ainsi par une compensation providentielle, l'esprit de cité, qui empêcha les Grecs de former une grande et forte nation, favorisa leur établissement dans les pays étrangers et l'extension de la civilisation hellénique parmi les Barbares.

§ II. *Histoire et extension de la colonisation* [2].

I.

Cette propagande de l'hellénisme commença par l'Orient. Les premiers émigrants partirent de la Béotie; c'étaient les descendants

(1) *Wachsmuth*, Hellenische Alterth., T. I, p. 96.

(2) *Raoul-Rochette*, Histoire critique de l'établissement des colonies grecques,

d'Oreste qui, après avoir perdu l'empire du Péloponèse, allèrent chercher des terres où ils pussent vivre libres. L'émigration reçut le nom d'éolienne, à cause de la variété des langues que parlaient les colons (1). Ils fondèrent en Asie douze cités, dont l'une eut, dit-on, la gloire de donner le jour à Homère : Smyrne compte encore aujourd'hui parmi les villes considérables de l'Orient. C'est encore au mouvement de peuples qui suivit l'invasion des Doriens que la colonisation ionienne dut son origine : les colonies partirent de l'Attique, mais il s'y mêlait beaucoup de tribus étrangères, des Thébains, des Myniens, des Phocéens (2). Les Ioniens peuplèrent plusieurs îles de la mer Égée; sur les côtes de l'Asie Mineure ils bâtirent douze cités qui ne tardèrent pas à s'élever à une grande puissance. Milet osa braver le Grand Roi; elle succomba, mais de ses cendres naquirent des vengeurs, Thémistocle, Cimon, Alexandre. L'émigration dorienne fut la moins importante; cependant parmi les six cités qu'elle fonda dans les îles et sur les côtes de l'Asie, Rhodes devint célèbre par son commerce.

Les divers éléments de la nationalité hellénique que les colonies de l'Asie Mineure renfermaient dans leur sein, s'y développèrent avec une admirable énergie. La conquête dorienne arrêta momentanément le mouvement de la civilisation dans la mère patrie, tandis que les colonies, libres et dans toute la force d'une nationalité qui prend son essor, purent se mouvoir et grandir en toute liberté sur les côtes de l'Asie. Dès son berceau, la poésie y atteignit une perfection que les générations suivantes ont désespéré d'égaler : le nom d'Homère efface par sa gloire les poëtes nombreux qui virent le jour sous l'heureux ciel de l'Ionie. Les premiers efforts de la pensée pour comprendre Dieu et la création, pour chercher la raison des choses, se déployèrent dans l'Asie Mineure : Thalès a été salué par l'antiquité comme l'initiateur de la philosophie : l'humanité compte parmi ses noms les plus illustres la grande

4 vol. — *Hermann*, Griech. Staatsalterth., §§ 73-90. — *Sainte-Croix*, De l'état et du sort des colonies, p. 206-293.

(1) *Raoul-Rochette*, T. II, p. 448.

(2) *Raoul-Rochette*, T. III, p. 76.

figure de Pythagore. L'histoire naquit également dans les colonies grecques; après les essais des logographes, Hérodote chanta la lutte héroïque des Hellènes contre l'Orient. La peinture et la sculpture, qui devaient immortaliser les Apelle et les Phidias, produisirent leurs premiers chefs-d'œuvre dans l'Asie Mineure ; les ordres d'architecture dorique et ionique rappellent encore aujourd'hui que les Grecs asiatiques prirent l'initiative dans le domaine des arts et léguèrent leurs inventions comme des modèles à l'avenir. Leurs progrès dans l'industrie ne furent pas moins remarquables; ils favorisèrent l'esprit commercial, et le commerce fut le moyen par lequel la Providence répandit dans la Grèce continentale et dans le monde entier les bienfaits de la culture née sur les côtes de l'Asie.

Les colonies devinrent des centres de nouvelles émigrations. Elles possédaient sur les bords de la mer un territoire peu étendu, que la guerre ou l'accord avec les indigènes leur avait procuré; leur faiblesse ne leur permettait pas de songer à la conquête, l'intérêt de leur commerce les sollicitait à élever des établissements sur les côtes étrangères. L'Asie, l'Afrique et le lointain Occident furent visités par les hardis insulaires et les Ioniens de l'Asie Mineure. La fécondité de ces petites républiques tient du prodige. *Strabon* n'a pas tort de citer les quatre-vingts colonies de Milet comme une chose merveilleuse. Il est possible qu'il faille y comprendre les villes bâties par les colons (1); cela n'empêche point que le mouvement imprimé aux relations internationales par les Grecs asiatiques ne soit un titre de gloire pour la Grèce. Les colonies milésiennes bordaient le Pont-Euxin et la Propontide. Les Phéniciens les y avaient devancées; mais ce fut sous l'influence du génie hellénique que des contrées sauvages, jadis redoutées des navigateurs, se changèrent en côtes hospitalières (2). La Scythie même (3) vit arriver ces infatigables pionniers de la civilisation;

(1) *Hullmann*, Handelsgeschichte der Griechen, p. 142.

(2) Le Pont portait le nom d'ἄξενος; depuis la colonisation des Grecs, il fut qualifié d'εὔξενος. *Strab.*, VII, p. 206.

(3) *Dion. Chrysost.*, Orat. 26.

une des cités que les Grecs y fondèrent fut illustrée par les tristes années d'exil qu'y passa le poëte des amours. Ovide, banni aux confins de l'Empire, s'étonna de trouver tant de villes helléniques au milieu des Barbares; toutes devinrent puissantes par le commerce, et elles restèrent des foyers de civilisation jusque dans les derniers temps de l'antiquité (1).

II.

Les Phéniciens envoyèrent sur les côtes d'Afrique des colonies qui par leur heureuse situation s'élevèrent à de hautes destinées. Mais un site admirable échappa aux navigateurs tyriens; les prêtres de Delphes furent-ils inspirés par une science plus étendue ou par la fortune lorsqu'ils ordonnèrent au roi de Théra, colonie lacédémonienne, de fonder Cyrène? Les Théréens n'eurent d'abord aucun égard à la réponse de l'oracle, parce qu'ils ne savaient pas où était la Libye. Une longue sécheresse leur rappela les ordres d'Apollon; ils le consultèrent de nouveau. La Pythie leur reprocha de n'avoir pas obéi à ses ordres; ne voyant pas d'autre remède à leurs maux, ils députèrent en Crète pour s'informer s'il n'y avait pas quelque Crétois ou quelqu'étranger qui eût voyagé en Afrique. Après bien des recherches, ils découvrirent un marchand que des vents contraires avaient poussé dans une île de la Libye; une récompense l'engagea à accompagner les Théréens. Ils s'établirent d'abord dans l'île de Platée; mais l'oracle n'était pas satisfait, rien ne prospérait aux colons; alors ils portèrent leurs plaintes à Delphes. La prêtresse répondit : « J'admire ton savoir; tu n'as jamais été en Libye, et tu crois la connaître mieux que moi qui y ai été. » Grâce à l'obstination des interprètes d'Apollon, Cyrène fut fondée(2). La situation de la colonie était magnifique, le sol fertile; le voisinage de la mer et de l'Égypte sollicitait les habitants à la navigation et au commerce; l'intérieur de l'Afrique s'ouvrait devant eux. Les

(1) *Ovid.*, Trist., III, 9, 1, sqq. — *Heeren*, Histoire ancienne, p. 188.
(2) *Herod.*, IV, 150-158.

colons bâtirent de nouvelles villes sur la côte [1]. L'une de ces colonies eut une destinée singulière; dès son origine, Barcé fut en lutte avec Cyrène; elle finit par succomber sous les attaques des Cyrénéens unis aux Perses qui dominaient alors en Égypte. Les Barcéens furent transplantés dans la Bactriane; leur bourgade, à laquelle ils donnèrent le nom de leur patrie, subsistait encore au temps d'Hérodote[2]. Ainsi les établissements pacifiques et la guerre concoururent à disperser les Grecs dans tous les continents et à répandre partout les germes de leur civilisation.

III.

Si nous en croyons la tradition, l'Occident aurait déjà reçu des colons après la prise de Troie. Le témoignage de *Strabon* qui révère l'Odyssée comme un livre sacré, ne nous paraît pas suffisant pour admettre le séjour d'Ulysse dans l'Ibérie [3]. Les colonies de Diomède et de Teucer nous paraissent tout aussi incertaines. Si des Grecs s'établirent en Espagne dans ces temps reculés, leurs colonies ne donnèrent pas à la Grèce la connaissance de cette partie de l'Occident; car au septième siècle nous la voyons découverte pour ainsi dire par un navigateur samien que des vents contraires jetèrent sur ses côtes. Les Phocéens, les plus aventureux des marins grecs, établirent des relations commerciales avec Tartesse, et les Rhodiens y fondèrent une ville à laquelle ils donnèrent le nom de leur patrie [4]. Marseille, la célèbre colonie phocéenne, profita de ces établissements pour étendre son influence jusqu'en Ibérie; c'est à elle qu'on doit rapporter les traces de civilisation grecque qui se trouvent en Espagne. Les Marseillais eurent à lutter contre la barbarie des habitants, dont la vie était encore lors de la conquête romaine une existence de brigandage. Le commerce ser-

(1) *Herod.*, IV, 159, sqq. — *Raoul-Rochette*, T. III, p. 268.

(2) *Herod.*, IV, 204.

(3) *Raoul-Rochette* admet la réalité de toutes les colonies, suites de la guerre de Troie (T. II, p. 412, ss.).

(4) *Herod.*, IV, 152. — *Raoul-Rochette*, T. III, p. 404-407.

vit de lien; la ville d'Emporium réunit les deux races dans son enceinte. Mais dans l'origine un mur séparait les Hellènes des Barbares; aucun Espagnol n'était reçu dans la colonie grecque, et les Grecs ne se hasardaient hors de leur cité qu'avec précaution et en grand nombre. Cependant les indigènes étaient heureux d'échanger les produits de leurs terres contre les marchandises importées par leurs industrieux voisins. Les deux peuples finirent par avoir des rapports plus intimes; les colons et les Espagnols formèrent un seul état, gouverné par un mélange d'institutions grecques et barbares. Emporium reçut encore de nouveaux habitants; après la défaite des fils de Pompée, César y envoya une colonie romaine (1). Ainsi s'accomplissait le mélange des races et des civilisations.

Dès le septième siècle, les Grecs fondèrent des établissements dans les Gaules. Les premières relations des Phocéens avec les Gaulois tiennent du roman. Un marchand nommé Euxène est accueilli avec amitié par le roi des Ségobriges. Le roi mariait sa fille; les Grecs prennent place au festin. D'après la coutume des Barbares, la jeune fille entre à la fin du repas portant à la main un vase; celui à qui elle le présentera sera l'époux de son choix : elle s'arrête en face d'Euxène et lui tend la coupe. Le chef gaulois croit reconnaître une inspiration divine dans la conduite de sa fille; il accepte le Phocéen comme gendre, et lui donne pour dot le golfe où il a abordé (2). De nouveaux colons se joignirent à Euxène et jetèrent les fondements de Marseille. Une émigration en masse, provoquée par la conquête persane, augmenta la puissance de la colonie. Marseille s'éleva au premier rang des villes commerçantes de l'antiquité. Inspirée par le génie hellénique, elle ne se livra pas exclusivement au commerce; elle cultiva les lettres et les arts avec tant de succès qu'elle mérita d'être comparée à Athènes (3). La cité phocéenne exerça une influence puis-

(1) *Liv.*, XXXIV, 9. — *Strab.*, III, p. 110.
(2) *Aristot.*, ap. *Athen.*, XIII, 36. — *Justin.*, XLIII, 3.
(3) *Herod.*, I, 164, sqq. — *Strab.*, III, p. 125.

sante sur les Gaulois [1] : « Leurs mœurs barbares, dit un écrivain indigène [2], s'adoucirent au contact des Grecs; ils renoncèrent à leurs usages pour prendre ceux des nations civilisées; ils apprirent à cultiver la terre, à tailler la vigne, à planter l'olivier, à entourer leurs villes de murs : ils quittèrent les armes pour vivre sous la garantie des lois. Tel fut alors le changement qui s'opéra dans les hommes et dans les choses qu'il semblait non pas que la Grèce eût passé dans la Gaule, mais que la Gaule se fût transportée dans la Grèce. » Les Druides adoptèrent l'écriture grecque dans les transactions publiques et privées [3]; or, les signes d'une langue ne se communiquent pas sans communiquer les sentiments qu'ils expriment. Nous ne voulons pas faire des Grecs les missionnaires de l'humanité; les Phocéens n'avaient d'autre but que l'intérêt de leur trafic, mais dans les desseins de la Providence les idées s'échangent en même temps que les marchandises. Les colonies que Marseille fonda dans l'intérieur et sur les côtes de la Gaule, de l'Espagne et de la Ligurie, devinrent autant de foyers d'hellénisme et de civilisation [4].

La première colonisation de la Sicile ressembla à une découverte. Pendant longtemps les pirateries des Étrusques et la férocité des indigènes empêchèrent les Grecs de fréquenter cette île. Un naufrage y jeta l'Athénien Théoclès au commencement du huitième siècle; à son retour, il proposa à ses concitoyens d'y envoyer des colons. Mais Athènes, à cette époque, était encore concentrée sur elle-même; le temps où elle devait déployer sa puissance n'était pas arrivé. Sur le refus de sa patrie, Théoclès s'adressa aux habitants de Chalcis, dans l'Eubée. Cette république fut presqu'aussi fertile en établissements coloniaux que Milet. L'aristocratie, qui y avait de profondes racines, favorisait les émigrations de la plèbe : les

(1) *Wachsmuth*, Hell. Alterth., T. II, p. 42. — *J. von Müller*, Geschichte der Schweiz, I Buch, 2tes Kap.

(2) Trogue Pompée (*Justin.*, XLIII, 4).

(3) *Caes.*, B. G., VI, 14. César trouva des registres écrits en lettres grecques chez les Helvétiens (*Caes.*, B. G., I, 29). — Cf. *Strab.*, III, p. 125.

(4) *Raoul-Rochette*, T. III, p. 416, ss. — *Thierry*, Histoire des Gaulois, IIe partie, chap. 2.

colons donnèrent le nom de Chalcidique à une confédération de trente-deux cités élevées dans la Thrace (1). Ce furent aussi les Chalcidiens qui eurent la gloire de fonder la première ville grecque en Sicile (2). Des colonies doriennes plus considérables les suivirent. Syracuse brilla au premier rang par ses richesses (3). Mais le funeste esprit de division, inné aux Grecs, se développa dans les cités siciliennes, plus que partout ailleurs; la rivalité des Carthaginois se joignant aux dissensions intestines, la Sicile devint un champ de bataille permanent : lors de la conquête romaine, une grande partie de cette île, aussi malheureuse que fertile, était en ruines.

Les poëtes et les historiens ont à l'envi peuplé l'Italie de colonies fabuleuses. Lorsque Rome devint la maîtresse du monde, la vanité hellénique s'ingénia à représenter la Grèce comme la source de la civilisation latine (4). Des colons grecs, dit-on, enseignèrent l'agriculture aux indigènes; les Pélages apportèrent les lettres en Italie; des personnages mythiques, les fils de Minos (5), les héros de l'âge primitif de la Grèce s'y donnèrent rendez-vous avec les grandes figures qu'Homère a immortalisées, Nestor, Phyloctète, Ulysse. Qui n'aimerait, dans ce déluge de fables, de sauver du naufrage la colonie d'Idoménée, Salente, illustrée par le doux génie de Fénelon? La gloire des Hellènes peut se passer de ces traditions fabuleuses. Toutes les tribus de la race grecque concoururent à coloniser l'Italie, les Doriens, les Achéens, les Ioniens(6). Ces colonies surpassèrent en puissance les autres établissements formés par les Grecs; elles reçurent le nom significatif de *Grande Grèce*. On aurait de la peine à croire qu'une seule cité, Sybaris, mit sur pied une armée de 300,000 hommes, si l'histoire

(1) *Raoul-Rochette*, T. III, p. 198 et suiv.

(2) *Strab.*, VI, p. 185. — *Diodor.*, XIV, 14. — *Thucyd.*, VI, 3.

(3) Un proverbe disait de ceux qui étaient très-riches, qu'ils ne possédaient pas la dixième partie des richesses des Syracusains (*Strab.*, VI, p. 186).

(4) Voyez *Raoul-Rochette*, T. I et II.

(5) *Heeren*, Hist. Anc., p. 191.

(6) *Diodor.*, XII, 9. — *Strab.*, VI, p. 182.

n'apprenait qu'elle avait sous sa puissance quatre peuples voisins et vingt-cinq villes, dont la plupart furent fondées ou du moins renouvelées par des colons sortis de son sein (1). L'excès des richesses corrompit les mœurs des Sybarites; leur nom devint une flétrissure, et à juste titre, si, comme on le rapporte, les lois elles-mêmes favorisèrent le luxe et la corruption (2). D'autres républiques acquirent un renom plus glorieux. Locres et Thurium durent leur prospérité à la sagesse de leurs législateurs. Zaleucus mit ses commandements sous la garantie de la religion : le préambule de ses lois serait digne d'un père de l'Église (3). Charondas mérite une belle place parmi les politiques de la Grèce; seul peut-être il songea à relever les classes inférieures (4). Crotone eut pour législateur Pythagore. Bien que les doctrines aristocratiques du philosophe n'aient pas la sympathie de la démocratie moderne, l'histoire doit dire à sa louange que les cités grecques, florissantes sous la direction de la société pythagoricienne, tombèrent dans une anarchie sauvage lorsque les passions populaires restèrent sans frein (4). La civilisation hellénique jeta de profondes racines dans la Grande Grèce. Incapables de résister à la domination envahissante de Rome, les colons conservèrent cependant les mœurs et le langage de leur mère patrie; ce ne fut qu'au quatorzième siècle que la langue d'Homère commença à se perdre dans l'Italie méridionale; jusqu'à nos jours, une population parlant le grec s'est maintenue aux environs de Locres (5).

(1) *Athen.*, XII, 20.

(2) *Diodor.*, XII, 29 : « Les citoyens, dit *Zaleucus*, doivent avant tout être convaincus qu'il existe des dieux. L'inspection du ciel, la magnificence, l'ordre et l'harmonie de l'univers attestent qu'il n'est pas l'œuvre du hasard ni des hommes; il faut donc vénérer les dieux, avoir l'âme pure de tout vice, car les dieux ne se réjouissent pas des sacrifices somptueux des méchants, mais des actions justes et honnêtes des hommes vertueux. »

(3) Il voulut que tous les enfants apprissent à lire et à écrire; les maîtres devaient être rétribués par l'État, pour que les enfants des pauvres reçussent la même éducation que les riches (*Diodor.*, XII, 12).

(4) *Dion. Chrysost.*, Orat. XLIX, p. 538, B (éd. Morell.).

(5) *Raoul-Rochette*, T. III, p. 123. — *Niebuhr*, Histoire romaine. Introduction, p. 58.

Les côtes de la mer Ionienne jusque dans l'Illyrie furent peuplées par Corinthe (1). Corcyre, la plus importante de ces colonies, rivalisa de puissance avec sa métropole ; ce furent leurs dissensions qui commencèrent la funeste guerre du Péloponèse. La Thrace et la Bythinie reçurent des colons de Mégare et de Chalcis. Deux cités élevées sur le Bosphore éclipsèrent par une célébrité diverse tous les autres établissements. Chalcédoine (2) doit sa renommée à l'aveuglement de ses fondateurs. L'oracle, consulté par de nouveaux émigrants de Mégare, leur répondit qu'ils devaient bâtir leur ville vis-à-vis des aveugles, qualifiant ainsi les premiers colons qui avaient négligé la position la plus magnifique du globe (3). On dirait que le dieu de Delphes prévoyait les hautes destinées de Byzance ; rivale de Rome, elle prolongea l'existence de l'Empire jusqu'à ce qu'elle devint le siége d'une domination qui menaça à son tour d'envahir le monde et qui fit longtemps trembler l'Europe. Occupée aujourd'hui par une race déchue, sa mission, si nous en croyons certains utopistes (4), ne serait pas finie : la nature l'aurait formée pour devenir la capitale de l'univers.

IV.

Quand la Grèce se fut répandue sur les côtes des trois continents, l'émigration s'arrêta. Les populations helléniques, obligées de concentrer leurs forces pour résister à l'invasion des Perses, firent un essai d'unité. Aspirant à l'hégémonie, les Spartiates et les Athéniens ne songèrent plus qu'à fortifier leur puissance dans les limites de la Grèce, au lieu de l'éparpiller au-dehors. Alors les colonies changèrent de nature et devinrent des instruments de conquête. Tels furent les établissements formés par Athènes après ses victoires sur les Mèdes. D'après le droit de guerre de l'antiquité, les terres

(1) *Hermann*, Griech. Staatsalt., § 86.

(2) *Raoul-Rochette*, III, 273.

(3) *Strab.*, VII, p. 221. — *Tacit.*, Annal., XII, 63. — *Hérodote* attribue ce mot à Mégabyze, général de Darius (IV, 144).

(4) *Fourier*.

des vaincus étaient la propriété du vainqueur. Les Athéniens appliquèrent cette dure loi aux Grecs ; ils les expulsèrent et distribuèrent leurs domaines à des colons. Ces colonies prirent le nom de *cléruchies*. Elles avaient l'avantage, dit *Plutarque*, de débarrasser la ville d'une population oisive et pleine, par conséquent, d'une malfaisante activité ; elles subvenaient aux besoins urgents des pauvres, et formaient au sein des alliés d'Athènes, comme des garnisons qui les tenaient en respect et prévenaient toute révolution (1). Il y a quelque chose d'odieux dans cette dépossession violente de Grecs par des Grecs. Nous nous hâtons d'arriver aux colonies militaires de la Grèce.

Plutarque dit qu'Alexandre fonda soixante-dix villes dans l'Asie(2). Le nombre a paru exagéré (3) ; cependant l'on ne peut révoquer cette colonisation presque miraculeuse en doute, car les témoignages des auteurs anciens concordent avec celui de Plutarque (4). D'ailleurs l'établissement de colonies grecques en Orient était en quelque sorte une conséquence logique de la conquête, telle que le héros macédonien la concevait : y avait-il un meilleur moyen de fondre les vainqueurs et les vaincus? Alexandre trouva des imitateurs dans les Romains ; les colonies fondées par la Ville Éternelle furent un puissant instrument de domination et elles devinrent un moyen d'assimiler le peuple conquérant et les nations conquises. Nous pouvons, sans idéaliser le jeune vainqueur de l'Asie, lui attribuer des pensées civilisatrices que n'avait pas l'aristocratie romaine. Les intérêts du commerce et l'extension de la culture hellénique le préocupaient autant que la conservation de ses conquêtes, et eurent une large part dans la fondation des cités qu'il sema sur le chemin de ses victoires, depuis l'Égypte jusqu'à l'Inde (5). Après la mort d'Alexandre, les vétérans de la grande

(1) *Plutarch.*, Pericl., 11. — *Boeckh*, Économie politique des Athéniens, T. II, p. 203-205. — *Wachsmuth*, Hell. Alterth., § 28, 68.

(2) *Plutarch.*, De Alex. Fort., I, 5.

(3) *Sainte-Croix*, Examen critique des historiens d'Alexandre, p. 97.

(4) *Raoul-Rochette*, T. IV, p. 106. Voyez p. 133, ss., le détail de ces établissements. — *Droysen*, Geschichte des Hellenismus, T. II, p. 591-651.

(5) *Droysen*, ib., T. II, p. 29, 647.

armée, au nombre de dix mille, furent heureux de se créer de nouveaux foyers dans l'Asie (1). Le premier des Séleucides marcha sur les traces d'Alexandre ; il ne tint pas à lui que l'Orient ne fût hellénisé (2). Un historien moderne dit que les établissements formés à la suite de la conquête macédonienne ne furent point de véritables colonies (3). Sans doute, ce ne fut plus à la voix de l'oracle et avec des sentiments de piété filiale, que les vétérans grecs s'établirent en Asie ; les colonies militaires étaient des enfants sans mère, mais bien qu'ayant pour but la conquête, elles contribuèrent puissamment à répandre la civilisation hellénique et elles devinrent un lien entre l'Orient et l'Occident.

Ces derniers établissements de la Grèce sont même à certains égards plus remarquables que les premières émigrations. Une grande partie des colonies asiatiques furent séparées de la Grèce par les révolutions qui bouleversèrent l'Orient, ce qui ne les empêcha pas de rester un foyer ardent d'hellénisme. Cependant la Grèce était dès lors en décadence. Cette admirable race est vraiment privilégiée entre toutes : elle a encore plus de vitalité au moment où elle quitte la scène du monde que d'autres quand elles sont dans la force de la virilité. Comment quelques milliers d'Hellènes purent-ils résister à l'action absorbante des Barbares au sein desquels ils étaient comme perdus? L'esprit de cité qui les caractérise, explique ce phénomène : la même cause qui empêcha les Grecs d'arriver à l'unité, leur donna une force étonnante de cohésion dans l'enceinte de leurs murs et favorisa la propagation de leur civilisation (4).

(1) *Raoul-Rochette*, T. IV, p. 208, ss.

(2) *Ibid.*, p. 228, ss. — *Droysen* (Geschichte des Hellenismus, T. II, p. 651-720) donne le détail de toutes les villes fondées en Asie par les successeurs d'Alexandre.

(3) *Raoul-Rochette*, T. I, p. 6.

(4) *Droysen*, ib., T. II, p. 754, ss.

§ III. *Rapports des colonies avec les métropoles et avec les indigènes.*

La colonisation grecque est un spectacle unique dans l'histoire. Des républiques dont la petitesse est à peine perceptible en regard de l'immensité des empires qui se sont élevés dans l'antiquité, étendent leur influence sur toutes les parties du monde. Quand on recherche les causes de cette expansion de la nationalité hellénique, on doit admirer les voies par lesquelles la Providence accomplit ses desseins. Ce sont les guerres et les troubles civils qui firent sortir de leur patrie ces essaims d'émigrants, destinés à être les missionnaires de la civilisation; l'esprit de division, si fatal aux Grecs quand on les considère isolément, devint la source d'immenses progrès pour le genre humain, en propageant l'hellénisme parmi les Barbares. Les colonies forment l'élément progressif de la Grèce; en se plaçant au point de vue providentiel, on peut même y voir l'idéal du développement de l'humanité.

La colonisation grecque, profondément distincte par sa nature des établissements coloniaux des peuples modernes, en diffère tout autant pour ce qui regarde les rapports entre les métropoles et les émigrants. Fondées dans un but de commerce ou de politique, les colonies européennes sont une dépendance de la mère-patrie et un élément de sa grandeur. Les causes qui provoquèrent l'émigration hellénique ne permettaient pas de pareilles prétentions. Quelles relations pouvaient exister entre les Ioniens expulsés par la conquête et la Grèce dorienne? A peine un souvenir ou un regret du sol natal. Lorsque des dissensions civiles forçaient les vaincus à abandonner leurs foyers, les rapports entre les colons et le parti vainqueur n'étaient certainement pas très-intimes. Restent les colonies libres fondées par suite de circonstances accidentelles, sans vue systématique : elles étaient indépendantes par le fait seul de l'émigration; il n'y avait qu'un lien entre elles et les cités qui leur avaient donné naissance, le sentiment de piété qui rattache les

enfants à leurs parents (1). Des usages généralement observés attestaient ces relations des colons avec la métropole, et en perpétuaient le souvenir. Les émigrants empruntaient le feu sacré au prytanée de leur patrie (2). Ils emportaient avec eux les dieux de leurs ancêtres (3); pour maintenir cette communion religieuse, ils envoyaient régulièrement des députations offrir des sacrifices aux divinités nationales (4). Mais ces pieux usages n'empêchaient pas les colonies de jouir d'une entière indépendance. La filiation n'emportait aucune obligation positive; les colons étaient des enfants émancipés, les égaux, non les inférieurs de leurs pères. Des devoirs généraux de bienveillance étaient les seuls auxquels ils fussent soumis. Le lien du sang les portait naturellement à prendre dans les les guerres le parti de leurs métropoles. Celles-ci de leur côté venaient au secours des colonies (5). La guerre était presque l'état permanent de la Grèce; entre les colons et les cités mères elle eût été une espèce de parricide (6).

En comparant les relations des colonies grecques et de leurs métropoles avec celles qui existent entre l'Europe et ses établissements coloniaux, on serait tenté d'y voir un idéal. D'un côté il y a assujettissement, exploitation, haine; de l'autre côté indépendance, libre développement et les pieux sentiments de la famille. En apparence, l'antiquité l'emporte infiniment sur l'humanité moderne, et nous comprenons que l'illusion ait gagné des esprits éminents (7). L'idée de la filiation liant les colons et la mère-patrie est une noble conception; elle a frappé par sa justesse le plus grand philosophe de l'antiquité : Platon en fait la base des rapports qui doivent exis-

(1) *Dion. Hal.*, III, 7. — Cf. *Polyb.*, XII, 10, 3. — Cette assimilation des colons à des enfants existant déjà chez les Phéniciens. Voyez le Tome I de mes *Études*.

(2) *Etymol. Magn.*, v° πρυτανεῖα. — Cf. *Herod.*, I, 146.

(3) *Raoul-Rochette*, T. I, p. 38, ss. — *Diodor.*, XII, 30.

(4) *Thucyd.*, I, 34. — *Hermann*, Griech. Staatsalt., § 74.

(5) *Thucyd.*, V, 106.

(6) *Herod.*, VIII, 22; VII, 150; III, 19. — *Thucyd.*, I, 38.

(7) *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, au mot *Colonies*, T. III, p. 682. — *Rotteck*, Allgemeine Gesch., T. I, p. 191.

ter entre les colonies et leur métrople (1). Mais les faits sont loin de répondre à la théorie. Quand l'enfant est émancipé, le lien du sang subsiste ; jamais il ne devient un étranger pour sa famille. Les colons grecs avaient à peine quitté le sol natal qu'ils étaient considérés comme étrangers ; il fallait un traité pour leur accorder dans leur ancienne patrie la jouissance des droits civils et politiques (2). Ainsi le dur nom d'étranger servait à marquer les relations des colons et de leurs ancêtres. Dès lors les devoirs de piété que le sang impose ne pouvaient être que de faibles liens; aussi étaient-ils rarement observés. Si jamais les dangers de la patrie eussent dû rallier les colons autour de l'étendard commun, ce fut lorsque l'invasion des Perses menaça de servitude la Grèce et l'Europe entière; cependant les Italiotes ne répondirent pas à l'appel de leurs frères; de tant de cités puissantes de la Grande-Grèce, une seule, Crotone envoya des secours contre les Barbares (3). Le premier combat naval livré entre Grecs, le fut par les Corinthiens et les Corcyréens, leurs colons; la métrople et la colonie ne se rencontrèrent jamais sur les champs de bataille que comme ennemies (4). Camarine fut détruite à plusieurs reprises par sa mère-patrie Syracuse (5).

Pour expliquer comment le souvenir de la parenté put se perdre à ce point, l'on dit que les colonies renfermaient une population mélangée de races diverses, que la plupart atteignirent rapidement un haut degré de prospérité et surpassèrent leur métropole en puissance, qu'ainsi l'oubli, l'orgueil et la vanité prirent la place du respect filial (6). Il y a une cause plus profonde qui rendit les colonies étrangères à leurs métropoles, c'est l'esprit de division que nous retrouvons à chaque phase de la vie hellénique. Les

(1) *Plat.*, Legg., VI, 754, B.

(2) *Polyb.*, XII, 9, 3. 4. — *Boeckh*, Économie politique des Athéniens, T. II, p. 207-211.

(3) *Herod.*, VIII, 47.

(4) *Thucyd.*, I, 13. — *Herod.*, III, 49.

(5) *Thucyd.*, VI, 5. — Voyez d'autres exemples de guerres entre colonies et métropoles dans *Wachsmuth*, Hell. Alterth.. T. I, p. 148, ss.

(6) *Wachsmuth*, § 19, T. I, p. 147.

colons, dès qu'ils s'étaient constitués en cité, entraient dans le droit commun de la Grèce, l'indépendance et l'isolement. Telle est la raison, et de la liberté dont ils jouissaient, et de la faiblesse des liens qui les attachaient à la mère-patrie. L'indépendance des colonies grecques n'était donc pas le résultat d'un système bien entendu sur les rapports des émigrants et des métropoles; c'était une conséquence du génie hellénique, qui séparait toujours au lieu d'unir. Le désir de dominer les établissements coloniaux ne manquait pas aux républiques grecques, mais la puissance leur faisait défaut. Quand elles en avaient la force, elles traitaient leurs colons en sujets; elles s'arrogeaient non-seulement le pouvoir législatif, mais même la juridiction et l'administration; elles allaient jusqu'à leur imposer des tributs (1).

Nous voilà loin de la théorie de Platon; les douces relations de famille sont devenues des rapports de vainqueur à vaincu. L'établissement des émigrants sur les côtes étrangères ne répond pas davantage à l'idée que nous aimons à nous en former. La colonisation était une conquête; le souvenir de ces luttes s'est perdu au milieu du bruit de guerres plus considérables; mais il en reste quelques témoignages et ils suffisent pour prouver, ce que les analogies historiques confirment du reste, que les colons appliquaient aux indigènes la dure loi du vainqueur : les populations vaincues étaient réduites en servitude (2). Toutefois la conquête, malgré les maux qu'elle entraîna, fut un germe de progrès pour l'avenir. Par leur faiblesse même les émigrants étaient intéressés à se concilier la bienveillance des peuples au milieu desquels ils se fixaient; le commerce créait des rapports pacifiques et la civilisation en profitait. Les Grecs exercèrent sur les Barbares l'influence que les nations civilisées ont toujours sur les populations incultes. Peu de races furent plus heureusement douées que les Hellènes pour cette grande œuvre. Les vices mêmes du caractère national vinrent en aide à la tâche qu'ils avaient à remplir. La vanité garantissait les Grecs contre tout mélange de coutumes étran-

(1) *Wachsmuth*, T. I, p. 183. — *Raoul-Rochette*, I. 44-49.

(2) *Hermann*, Griech. Staatsalt., § 75. — *Muller*, Die Dorier. II 55.

gères. Leur attachement à la langue et aux mœurs de la patrie était excessif : après trois cents ans d'exil, les Messéniens parlaient encore le dialecte dorien dans toute sa pureté [1]. Comme les Grecs ne se changeaient pas en Barbares, les Barbares devaient finir par se transformer en Grecs. Les Hellènes réunissaient des qualités qui d'ordinaire s'excluent. Tout en étant vains de leur patrie, tout en dédaignant les Barbares du haut de leur hellénisme, ils se mêlaient à eux. Les colons se faisaient aimer des indigènes; ils unirent leur sang à celui des filles du pays. De là une population qui tenait tout ensemble des Grecs et des Barbares, et qui servit de lien entre les deux races. Les *Helléno-Scythes* furent les intermédiaires de la culture hellénique et de la barbarie; le nom d'Anacharsis atteste qu'ils n'étaient pas indignes de leurs pères. Les *Sicéliotes* passaient pour aussi déliés que les habitants de la Grèce. C'est ainsi que la culture grecque envahissait le monde barbare [2].

Les colonies ne furent pas seulement un instrument dans les mains de la Providence pour l'éducation des peuples barbares; elles furent encore un élément de progrès dans le développement de la vie hellénique. Si les émigrants conservaient généralement les institutions de leur patrie, ils n'emportaient cependant pas avec eux les circonstances physiques et sociales qui les avaient produites : placés sous un autre ciel, dans un autre milieu, jouissant d'une indépendance absolue, ils développèrent des idées et des sentiments nouveaux que favorisait le mouvement même de l'émigration. Tandis que la mère patrie restait enchaînée au passé, des principes d'avenir se faisaient jour chez les colons [3] : la philosophie est née parmi les Grecs de l'Asie Mineure. Ces progrès ne restèrent pas concentrés dans les établissements coloniaux; ils se communiquèrent à la Grèce et au monde entier par les relations commerciales auxquelles les colonies imprimèrent un puissant essor.

(1) *Pausan.*, IV, 27, 11.

(2) *Curtius*, Griechische Geschichte, T. I, p. 377, ss.

(3) *Heeren*, Ideen, T. II, p. 26, ss. (traduct. franç.). — *Luden*, Allgemeine Geschichte, T. I, p. 229. — *Leo*, Universalgeschichte, T. I, p. 181, ss.

CHAPITRE III.

COMMERCE [1].

§ I. *Les peuples commerçants de la Grèce.*

Les Grecs n'étaient pas une race commerçante. Exerçant directement la souveraineté, les citoyens de Sparte et d'Athènes avaient quelque chose de l'orgueil qui distingue les aristocraties; il leur semblait que l'homme libre avait une destinée plus noble que celle du travail corporel; ils croyaient que ceux qui usaient leurs facultés dans de petites choses, n'étaient guère capables de grands desseins [2]. De là le préjugé général qui considérait les professions industrielles comme indignes d'un homme libre. Platon et Aristote, le philosophe de l'idéal et le philosophe de la réalité, qui d'habitude ne se rencontrent que pour se combattre, sont d'accord dans la réprobation dont ils frappent les occupations manuelles et le commerce. Aristote met les artisans sur la même ligne que les esclaves [3]. Platon abandonne les profits du commerce aux étrangers; le citoyen qui s'en mêlerait, déroge et est puni [4]. L'esclavage favorisa ces idées; les métiers étant abandonnés à des mains serviles, le mépris pour les travaux corporels s'en accrut. Pour l'homme libre le loisir était pour ainsi dire un titre de noblesse [5]. A Sparte,

(1) *Hüllmann*, Handelsgeschichte der Griechen, 1839.

(2) *Demosth.*, Olynth., III, § 32, p. 37.

(3) *Aristot.*, Polit., III, 3, 3 : οὐ γὰρ οἷόν τ' ἐπιτηδεῦσαι τὰ τῆς ἀρετῆς ζῶντα βίον βάναυσον ἢ θητικόν. Il leur ferme la cité (ib., § 2).

(4) *Plat.*, Legg., VIII, 847, A.

(5) *Herod.*, I, 167. — *Socrate* disait que le loisir était le frère de la liberté (*Aelian.*, V. H., X, 14). — Comparez plus haut, p. 61, note 3.

la cité modèle des Doriens, toute espèce d'occupation matérielle était proscrite; les citoyens ne vivaient que dans la cité et pour la cité; c'était aux périoeques et aux ilotes à labourer la terre, à exercer l'industrie et à trafiquer (1). Les Athéniens, bien qu'ils dussent leur gloire à leur puisssance maritime, montrèrent toujours de la prédilection pour la vie des champs (2). Il y avait telle petite république où l'agriculture même était flétrie comme déshonorante (3). A Thèbes une loi écartait de toute fonction ceux qui n'avaient pas quitté le commerce depuis plus de dix ans (4).

Les Grecs avaient reçu une plus haute mission que celle d'échanger des marchandises; ils étaient destinés à élaborer des idées. Mais la riche variété du génie hellénique se déploya même dans le domaine où il n'était pas appelé à tenir le premier rang. Il y avait des cités et des peuples presque exclusivement voués au commerce. L'esprit d'aventure et de cupidité poussa les insulaires à la piraterie et la piraterie les initia à la navigation. Plusieurs peuplades acquirent une grande célébrité dans cette carrière: *Eusèbe* a conservé un document dans lequel dix-sept états sont décorés du titre de maîtres de la mer (5). La vanité grecque, aidée de l'ignorance, se faisait une singulière illusion sur la puissance de ces petites républiques commerçantes; les Hellènes n'avaient aucune connaissance des hardis navigateurs qui, partant de Tyr ou de Carthage, parcouraient toutes les mers et pouvaient à plus juste titre passer pour en avoir le domaine. Le prétendu empire maritime des Grecs ne s'étendait pas au-delà des limites étroites de la mer Égée (6).

L'Asie Mineure devança la Grèce continentale dans la voie du

(1) *Wachsmuth*, Hell. Alterth., T. II, p. 20.

(2) *Thucyd.*, II, 14. — *Isocrat.*, Areop., 234.

(3) A Thespies. *Heraclid. Pont.*, 42.

(4) *Aristot.*, III, 3, 4.

(5) *Castor.*, ap. *Euseb.*, Chron., 36.

(6) *Huet*, Histoire du commerce et de la navigation, p. 87. — *Pardessus*, Collection des lois maritimes. Introduction, p. XXVII.

commerce et de la navigation. Au temps de sa splendeur, Milet fut, après Tyr et Carthage, la ville la plus commerçante de l'antiquité; elle avait des flottes de cent vaisseaux de guerre; ses relations embrassaient une grande partie de l'Asie. Les Samiens et les Phocéens se disputaient la gloire d'être les premiers navigateurs de la Grèce. Les Samiens découvrirent l'Ibérie. L'Espagne était encore inconnue des Hellènes. *Hérodote* dit que Colaeus de Samos fut jeté sur ses côtes par une main divine (1). Il fallait en effet l'action de la Providence pour faire dépasser aux anciens les fameuses colonnes d'Hercule, bornes qu'un dieu, aventureux par excellence, avait posées aux entreprises des hommes. La voie une fois ouverte, les peuples se sentirent attirés vers l'immensité de l'Océan par un irrésistible attrait; ils ne se reposèrent que lorsqu'ils eurent touché au vaste continent que son importance fit appeler le nouveau monde (2). Les Phocéens profitèrent de la découverte de Colaeus; *Hérodote* leur attribue même l'honneur d'avoir été les premiers Grecs qui aient entrepris de longs voyages sur mer et qui aient fait connaître l'Adriatique et la Tyrrhénie (3). Marseille, leur colonie, répandit au loin la gloire du nom phocéen.

Pendant longtemps la Grèce continentale resta étrangère au commerce. L'invasion dorienne donna aux esprits une direction hostile au trafic. Les fiers conquérants méprisaient toute occupation autre que celle des armes; leur idéal consistait à vivre dans de petites cités, libres et isolés. Ce furent les insulaires qui, forcés pour ainsi dire à la navigation par leur position, se livrèrent les premiers au commerce maritime. Les Crétois étaient les plus renommés des navigateurs grecs; *Strabon* les compare aux Phéniciens. L'on disait de ceux qui feignaient d'ignorer les choses qu'ils savaient : *les Cré-*

(1) *Herod.*, IV, 152 : θείῃ πομπῇ χρεώμενοι.

(2) *Al. Humboldt*, Cosmos, T. II, p. 176, 177. — *Grote*, History of Greece, T. III, p. 373.

(3) *Herod.*, I, 163. — *Hérodote* ajoute « et l'Ibérie »; mais l'expédition des Phocéens fut postérieure de 70 ans à celle de Colaeus de Samos (*Ukert*. Geographie der Griechen und Römer, T. I, Sect. I, p. 40).

lois ne connaissent pas la mer. C'est à eux qu'on s'adressait pour obtenir des renseignements sur les contrées lointaines, inconnues des autres Grecs (1). Un héros à demi fabuleux procura l'empire de la mer aux Crétois (2) : Minos, dit *Thucydide,* était maître de la plus grande partie de la mer hellénique, et il dominait sur les Cyclades (3). La tradition a exagéré la puissance maritime de la Crète; après Minos il n'est plus parlé de sa marine; elle ne figure dans l'histoire que comme un repaire de pirates.

Les Éginètes comptent aussi parmi les peuples qui ont tenu l'empire de la mer (4); mais voisins d'Athènes, ils succombèrent sous leurs puissants rivaux. De toutes les cités grecques, Corinthe jouissait de la situation la plus admirable pour le commerce et la navigation. Un orateur grec représente l'isthme comme le séjour favori de Neptune (5). « Corinthe, dit *Montesquieu,* séparait deux mers, elle ouvrait et fermait le Péloponèse, elle ouvrait et fermait la Grèce. Elle avait un port pour recevoir les marchandises d'Asie, elle en avait un autre pour recevoir celles d'Italie » (6). Corinthe devint le marché commun et comme la foire, non-seulement de toute la Grèce, mais encore de l'Europe et de l'Orient. La meilleure preuve de son importance commerciale sont l'invention des poids et mesures et la construction des premières trirèmes qu'on lui attribue (7). Les Corinthiens firent leur vocation du commerce; ils méritent d'être appelés les Phéniciens de la Grèce.

Les Athéniens restèrent cinq siècles sans profiter du voisinage de la mer; la tradition nationale et la politique des anciens rois les tenaient éloignés de la navigation. Minerve et Neptune, dit-on, se disputèrent le patronage de l'Attique; la déesse montra aux

(1) *Strab.*, lib. X, p. 331. — *Herod.*, IV, 151.
(2) *Herod.*, I, 171. — *Apollodor.*, Bibl., III, 1, 3. — *Diodor.*, V, 78.
(3) *Thucyd.*, I, 4.
(4) *Herod.*, V, 83. — *Hüllmann*, p. 40.
(5) *Aristid.*, Isthmic. in Neptun., Orat., T. I, p. 22.
(6) *Montesquieu,* Esprit des lois, XXI, 7. — *Hüllmann,* p. 47.
(7) *Huet,* Histoire du commerce, p. 177. — *Thucyd.*, I, 13.

juges l'olivier sacré et gagna sa cause (1). Thémistocle inaugura une politique nouvelle; voulant placer sa patrie à la tête de la Grèce et sentant que sur terre il était difficile de lutter avec Sparte, il ouvrit à l'ambition des Athéniens l'immensité des mers. Athènes, dans le magnifique essor qu'elle prit pendant les guerres médiques, atteignit d'un élan le premier rang en toutes choses. Elle devint également la première puissance maritime; elle dompta les Éginètes, se plaça à la tête des Ioniens et surpassa même Corinthe (2). Cependant *Montesquieu* remarque avec raison que « les Athéniens ne firent pas ce grand commerce que leur promettaient le travail de leurs mines, le nombre de leurs gens de mer, leur autorité sur les villes grecques, et plus que tout cela les belles institutions de Solon. » C'est qu'Athènes ne songea jamais à employer sa puissance maritime pour étendre son commerce; elle recherchait la gloire et non les richesses (3).

§ II. *Étendue des relations commerciales de la Grèce.*

On peut appliquer à la Grèce entière ce que *Montesquieu* dit des Athéniens: ses relations commerciales ne furent pas aussi étendues qu'on serait disposé à le croire en voyant les côtes d'Asie, d'Europe et d'Afrique occupées par des colons grecs. Les établissements coloniaux auraient pu devenir les points d'appui d'un commerce universel, si un pouvoir unique avait dirigé les destinées de la Grèce. Cette direction manquant, les cités restèrent abandonnées à leur faiblesse; leur action se borna à une sphère étroite; à peine y avait-il des rapports entre la mère-patrie et les colonies lointaines. Marseille devint un foyer de civilisation pour les Gaules, mais on ne voit pas que les Grecs en aient profité pour étendre leurs relations avec l'Occident. Les républiques de la Grande-Grèce durent leurs richesses à un commerce limité; leur navigation ne

(1) *Plutarch.*, Themist., 19.
(2) *Wachsmuth*, Hell. Alterth., § 91, T. II, p. 32.
(3) *Barthélemy*, Voyage du jeune Anacharsis, ch. 55.

dépassa guère la partie de la mer qui les avoisinait [1]. Cyrène, qui semblait ouvrir un nouveau monde à l'activité d'un peuple commerçant, resta isolée comme une oasis dans les déserts d'Afrique.

Les relations avec l'Égypte furent plus actives; cependant la politique y joua longtemps un rôle plus important que le commerce. Sous le règne de Psammétique la piraterie mit la Grèce en rapport avec l'Égypte; mais ce fut seulement au septième siècle avant notre ère que les Grecs des îles et de l'Asie se fixèrent dans l'empire des Pharaons [2]. Les liens d'hospitalité qui existaient entre Polycrate, tyran de Samos, et Amasis, roi d'Égypte, sont devenus célèbres; ils supposent des communications suivies entre les deux peuples. Amasis témoigna beaucoup d'amitié aux Grecs; il permit aux marchands de bâtir des villes et d'élever des temples aux dieux de la Grèce [3]. Les Grecs rendirent alors aux Égyptiens les bienfaits qu'ils en avaient reçus jadis, d'après leur tradition. Jamais l'influence de la liberté sur les relations commerciales et sur la richesse publique ne se manifesta avec plus d'éclat. La race active des Hellènes imprima une vie nouvelle à un vieux peuple qui déjà approchait de sa décadence : vingt mille cités fleurirent dans la riche vallée du Nil. Ce fut une colonie grecque qui imprima cet immense mouvement. Le commerce égyptien ne faisait qu'une petite partie des immenses relations des Milésiens : ils formèrent des établissements sur les bords de la Mer Noire en même temps que dans le royaume des Pharaons; ils trafiquaient à la fois avec les Scythes et les Sarmates et avec les Éthiopiens et les Libyens [4]. L'union entre la Grèce et l'Égypte devint de plus en plus intime, jusqu'à ce que l'héritage de Sésostris passât aux généraux d'Alexandre.

C'est vers l'Hellespont et le Pont-Euxin que se porta principalement le commerce maritime des Grecs [5]. Une partie de la Grèce ne

(1) *Pardessus*, Collection des lois maritimes. Introduction, p. XXXI.
(2) *Herod.*, II. 152, 154. — *Hullmann*, p. 126 et suiv.
(3) *Raoul-Rochette*, Histoire des colonies, III, 310.
(4) *Curtius*, Griechische Geschichte, T. I, p. 343-347.
(5) *Pardessus*, ib., p. XXX.

produisait pas le blé nécessaire à la subsistance de ses habitants; les marchands allaient s'approvisionner dans l'Ukraine qui déjà chez les anciens était renommée par ses céréales. Le commerce des fourrures attirait aussi les Hellènes dans le pays des Scythes; mais l'objet le plus considérable de leur trafic étaient les esclaves; les pays situés au nord et à l'est de la mer Noire avaient le triste privilége de fournir la Grèce de chair humaine (1). Les colonies fondées à l'embouchure du Tanaïs et de l'Ister ouvrirent aux Grecs les vastes pays arrosés par ces fleuves. Ce fut par ce commerce que Byzance s'enrichit; Polybe dit qu'elle fut la bienfaitrice de la Grèce, en servant tout ensemble de lien avec les Barbares et de barrière contre leurs attaques (2). Le commerce imprima un mouvement incroyable aux populations du nord : un historien parle d'un concours de trois cents nations parlant des langues différentes et l'on ne peut l'accuser d'exagération, puisque les Romains se servaient de cent trente interprètes pour y négocier (3). Le Pont-Euxin n'était pas le dernier terme des voyages des marchands grecs; nous savons par *Hérodote* qu'ils pénétrèrent jusque dans la Grande-Mongolie (4). Cependant avant l'expédition d'Alexandre, la Grèce ne prenait pas une part directe au commerce de l'Inde (5); les conquêtes du héros macédonien amenèrent une révolution dans les relations commerciales, comme dans les rapports politiques.

Plutarque nous a transmis l'histoire un peu romanesque de la fondation d'Alexandrie : Homère, dit-il, inspira Alexandre dans le choix du lieu où s'éleva la capitale de l'Égypte (6). C'était mieux

(1) *Heeren*, Idées, T. II, p. 331-333.

(2) *Strab.*, lib. XI, p. 340. — *Polyb.*, IV, 38, 6. 10.

(3) *Plin.*, H. N., VI, 5. — *Strab.*, lib. XI, p. 343.

(4) *Herod.*, IV, 24. — On ne peut pas déterminer avec certitude jusqu'où s'étendait le commerce direct des Grecs. Voyez *Ukert*, Geographie der Griechen und Römer, T. III, 2e Section, p. 258-261.

(5) *Heeren*, De mercaturæ Indicæ ratione et viis (*Comment. Societ. Goetting.*, T. XI, p. 64-70). — Comparez *Ukert*, T. III, 2e Section, p. 263.

(6) *Plutarch.*, Alex., 26. — Après avoir conquis l'Égypte, Alexandre forma le dessein d'y bâtir une ville grande et populeuse qui portât son nom. Déjà, sur l'avis des architectes, il en avait tracé l'enceinte, lorsque la nuit il eut une vision merveilleuse. Il crut voir un vieillard à cheveux blancs, s'arrêter auprès de lui

qu'une inspiration du poëte; la main de Dieu se montre dans cette grande œuvre. *Montesquieu* remarque avec raison qu'Alexandre ne songea point à un commerce avec l'Orient; la découverte de la mer des Indes pouvait seule faire naître cette pensée; or la route maritime de l'Inde ne fut pratiquée par les marchands d'Alexandrie que sous la domination romaine(1). Ce fut donc l'instinct divin du génie qui guida le conquérant civilisateur. L'Égypte était destinée à devenir le lien des deux mondes. Elle a d'un côté une communication avec l'Asie par la mer Rouge; la même mer et le Nil lui ouvrent l'Éthiopie et l'Afrique; la mer Méditerranée la met en rapport avec l'Occident et le Nord. L'Égypte, dit l'auteur de l'*Esprit des Lois*, est la route de l'univers.

Les Ptolémées marchèrent sur les traces du grand conquérant. Des travaux gigantesques témoignent de leur sollicitude pour le commerce et la navigation. Le *phare*, « élevé aux dieux sauveurs, » mérita d'être placé parmi les merveilles du monde (2). Déjà les Pharaons avaient conçu et exécuté le projet d'unir le golfe Arabique avec la Méditerranée (3); abandonné à l'époque de la décadence de l'Égypte, le canal fut réparé par Philadelphe. Des routes relièrent le Nil et la Haute-Égypte (4). Les Égyptiens dominaient dans le golfe d'Arabie et sur les côtes orientales de l'Afrique; les Ptolémées y fondèrent un grand nombre de colonies (5). Ils furent

et prononcer ces vers de l'Odyssée : « Puis il est une île, dans la mer aux vagues tumultueuses, sur la côte d'Égypte : on la nomme Pharos. » (*Odyss.*, IV, 354). Aussitôt il se lève et va voir Pharos; il est frappé de l'admirable situation. Homère, dit-il, ce poëte divin, est aussi le plus habile des architectes; et il ordonna qu'on dressât un plan de la nouvelle ville conforme à la position du lieu.

(1) *Montesquieu*, Esprit des lois, XXI, 8, 9.

(2) *Strab.*, XVII, p. 544. — *Plin.*, H. N., XXXVI, 12. — La marine militaire, portée à un degré de force dont on n'avait pas encore vu d'exemple, protégeait le commerce contre les ennemis et les pirates (*Huet*, Histoire du commerce, p. 107). — Comparez *Schmidt*, De Commerciis et Navigationibus Ptolemæorum (Dissertation couronnée en 1762 par l'Académie des Inscriptions).

(3) *Herod.*, II, 158.

(4) *Saint-Martin*, Biographie Universelle, au mot *Ptolémée Philadelphe*.

(5) *Droysen*, Geschichte des Hellenismus, T. II, p. 731-745.

étonnés d'y trouver des ruines d'établissements formés pas les anciens rois; ils les relevèrent et leur donnèrent des noms grecs. En rétablissant les communications avec la Mer Rouge, le but des Ptolémées était d'assurer à l'Égypte le commerce lucratif de l'Inde (1). Les navigateurs ne pratiquaient pas encore la route que la nature elle-même a créée entre l'Orient et l'Occident par les moussons; les relations directes de l'Inde et de l'Égypte, dont il y a quelques traces, étaient rares et sans influence sur le commerce général. Mais depuis la plus haute antiquité, l'Égypte était en rapport avec l'Inde par l'intermédiaire de l'Arabie Heureuse; les Arabes, hardis navigateurs, allaient chercher les produits indiens et les transportaient sur les côtes africaines. Ce trafic prit une nouvelle activité sous les Ptolémées; après la découverte des moussons l'Égypte devint, sous la domination de Rome et au moyen-âge, l'entrepôt du commerce des deux mondes. La colonisation et le commerce exercèrent en Afrique comme partout une influence civilisatrice; la langue, les usages, la religion des Grecs s'y répandirent. C'est grâce à cette extension de la langue de l'Évangile, que le christianisme se propagea de bonne heure dans l'Abyssinie; il y subsiste encore : peut-être deviendra-t-il un jour un principe de progrès pour cette partie du monde que la civilisation a tant de peine à entamer (2). L'humanité doit ces bienfaits au génie d'Alexandre qui implanta la culture hellénique dans l'Égypte; après lui la postérité reconnaissante ne doit pas oublier les premiers Ptolémées qui continuèrent l'œuvre du héros macédonien dans les voies pacifiques.

Les Séleucides rivalisèrent avec les Égyptiens : jaloux de la puissance d'Alexandrie, ils voulurent assurer à leurs sujets les bénéfices des relations avec l'Orient qui enrichissaient les Ptolé-

(1) *Flathe*, Geschichte Macedoniens, T. II, p. 466-479. — *Heeren*, De mercaturæ indicæ ratione et viis (*Comment. Soc. Goett.*, T. XI, p. 80-90).

(2) Sur l'extension de la langue grecque en Abyssinie, voyez *Letronne*, dans le *Journal des Savants*, 1825; et sur l'établissement du christianisme, *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. III, p. 343.

mées[1]. Ils ne parvinrent pas à déposséder l'Égypte d'un commerce que sa position géographique lui donnait; mais les communications avec l'Inde continuèrent par la voie de terre [2] : Séleucie devint le centre d'un trafic considérable avec le nord de l'Asie : c'était l'Alexandrie de l'Orient [3].

Sous les successeurs d'Alexandre, le commerce du monde fut presque exclusivement entre les mains de la race hellénique. Tyr ne se releva pas du coup que lui porta la fondation d'Alexandrie, Carthage fut aussi malheureuse que sa métropole : c'est à peine si l'on connaît les lieux que la reine des mers a habités. Marseille profita de sa destruction. Les ruines s'accumulaient. Corinthe fut victime de la barbarie romaine. Sous l'empire macédonien il s'était formé une nouvelle puissance commerciale; Rhodes, grâce à son heureuse situation et à la prudence de sa politique, s'éleva rapidement à une grande prospérité. La chute de Corinthe et l'affaiblissement de Tyr, la laissèrent sans rivale dans les mers de la Grèce. Rhodes déclina à son tour, mais son nom resta immortel; les règles du droit commercial, formulées par ses marchands, furent adoptées par les jurisconsultes de Rome et passèrent à la postérité comme raison écrite [4].

Le commerce fut entre les mains des Grecs, plus qu'à Tyr et à Carthage, un élément de progrès : race artiste, les Hellènes communiquaient avec leurs marchandises les bienfaits de leur civilisation. Ce n'est pas à dire que les commerçants de la Grèce fussent supérieurs en moralité aux Phéniciens; *Démosthène* ne craignit pas de les flétrir du haut de la tribune, en déclarant qu'un homme

(1) *Pardessus*, Collection des lois maritimes. Introduction, p. XLIII. — *Saint-Martin*, dans la *Biographie Universelle*, au mot *Séleucus*.

(2) *Heeren*, De mercaturæ indicæ, ratione et viis (*Comment. Societ. Goetting.*, T. XI, 73-80).

(3) *Hüllmann*, p. 237. — *Droysen*, Geschichte des Hellenismus, T. II, p. 63.

(4) *Hüllmann*, p 253. — *Pardessus* croit que Rhodes emprunta sa législation commerciale aux Phéniciens (Collection des lois maritimes. Introduction. p. XXIX).

probe dans les transactions commerciales était un prodige (1). La Grèce avait si peu le sentiment de la justice qui doit présider aux relations humaines, qu'elle fit du dieu du commerce le dieu de la fourberie (2). Mais à côté de cette indigne conception, les Grecs eurent une vue instinctive de la glorieuse mission du commerce. Mercure est l'ami du genre humain, c'est de tous les dieux celui qui témoigne le plus de bienveillance aux hommes; c'est lui qui les accompagne dans leurs voyages, il leur fraie les chemins; ses statues élevées sur les routes garantissent les voyageurs contre tout péril; il est le protecteur des étrangers, leur proxène céleste (3). Enfin Mercure est un dieu essentiellement pacifique (4); rarement il se mêle aux combats, et quand il y paraît, ses armes sont inoffensives (5). Poétique symbole du rôle providentiel du commerce! Le temps viendra où Mercure dépouillera son enveloppe grossière, et alors le dieu apparaîtra dans toute sa splendeur: ami des hommes, il les unira par les doux liens de la paix et de la concorde.

(1) *Demosth.*, pro Phorm., 44, p. 957.

(2) Mercure enseigne aux hommes l'art de se tromper les uns les autres. Les poëtes le représentent voyageant dans un char rempli de mensonges et de ruses; ils vont jusqu'à l'appeler le roi des voleurs (*Brouwer*, Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs, T. V, p. 316).

(3) *Preller*, dans la *Real-Encyclopädie der Alterthumswissenschaft*, au mot *Mercurius*.

(4) Bacchus « aime la joie des festins, il est ami de la paix, divinité bienfaisante qui dispense la richesse et peuple la terre. » *Euripid.*, Bacchus, v. 418, sqq.

(5) D'après une tradition rapportée par *Pausanias* (IX, 22, 2), il aida les Tanagriens à chasser les Érétriens qui les avaient attaqués, mais pour toute arme il portait le peigne dont les jeunes gens se servaient dans les bains (στλεγγίς).

CHAPITRE IV.

GÉOGRAPHIE.

§ I. *Connaissances géographiques des Grecs.*

La race hellénique se dispersa sur tout le globe. Elle s'établit de bonne heure dans l'Orient; les rapports formés par les colonies reçurent une puissante extension par les guerres médiques d'abord et ensuite par les conquêtes d'Alexandre. L'Asie devint grecque jusqu'à la Bactriane; sur les bords sacrés du Gange et du Nil, s'élevèrent des cités et des royaumes grecs. Cyrène semblait ouvrir l'Afrique aux voyageurs. Dans l'Occident et au Nord de nombreux établissements étaient en communication avec les Barbares. Les connaissances géographiques des Grecs répondirent-elles à l'étendue de ces relations?

Sortis de l'Asie, les Hellènes conservèrent comme une empreinte du génie oriental, génie porté au merveilleux et peuplant le monde d'êtres et de pays imaginaires; leur plus grand bonheur était d'écouter des contes et des fables, et ils croyaient à la vérité de tous les récits qui charmaient leur imagination (1). Une autre cause contribua à répandre une couleur fabuleuse sur la connaissance du globe. L'homme éprouve un besoin irrésistible de perfection. N'ayant pas la conscience de la perfectibilité humaine, les anciens embellirent le passé par les plus riantes fictions. L'âge d'or ne satisfaisait pas encore la soif de bonheur qui les tourmentait; il leur semblait que la félicité à laquelle ils aspiraient devait exister quelque

(1) *Dion. Chrys.*, Or. XI : τούτου δὲ αἴτιον ἔφη εἶναι, ὅτι φιλήδονοί εἰσιν οἱ Ἕλληνες. ἃ δ' ἂν ἀκούσωσιν ἡδέως τινὸς λέγοντος, ταῦτα καὶ ἀληθῆ νομίζουσι. — Cf. *Aristot.*, ap. *Athen.*, Deipnos., I, 10.

part dans des contrées plus favorisées des dieux; ils peuplèrent donc les pays inconnus de nations jouissant d'un bonheur parfait (1). Les colonies auraient pu devenir un admirable moyen de découvertes géographiques; mais il manquait aux colons un lien commun et le goût des entreprises lointaines. Plusieurs républiques ont tenu l'empire de la mer, et cependant aucune d'elles n'entreprit une de ces expéditions maritimes qui illustrèrent la race phénicienne. Avant l'impulsion qu'Alexandre donna aux relations internationales, un seul voyage est mentionné par l'histoire, celui du Marseillais Pythéas. Il n'y avait que les historiens qui voyageaient, parce qu'ils étaient forcés de recueillir sur les lieux les faits que l'isolement des peuples ne leur permettait pas de puiser à des sources plus rapprochées.

Ainsi s'explique l'ignorance extrême des Grecs, en ce qui concerne les peuples éloignés. L'Espagne resta toujours pour eux un Eldorado, un pays de chimères (2). Rome était déjà une cité puissante que les Hellènes en savaient à peine le nom. Avant Hérodote ils n'avaient qu'une vague idée de l'Italie, bien qu'ils y eussent des colonies nombreuses (3). Les Athéniens entreprirent la conquête de la Sicile, sans connaître l'étendue de cette île, ni les nations qui l'habitaient (4). Les guerres d'Alexandre furent un véritable voyage de découverte. Cependant malgré les rares communications des peuples et la crédulité des Grecs, la science avança. Le monde poétique d'Homère et d'Hésiode fit place aux admirables recherches d'Hérodote. Pythéas inaugura les voyages qui furent continués par Alexandre et ses successeurs. Le trésor de connaissances géographiques que la Grèce légua à Rome est immense, quand on tient compte du point de départ. Elle poursuivit son œuvre sous la domination romaine; c'est à des écrivains grecs que la géographie ancienne est redevable de ses progrès : la science, telle qu'elle fut formulée par Ptolémée, resta pendant des siècles celle de l'humanité moderne.

(1) *O. Müller*, Goetting. Gelehrte Anzeigen, 1838, nos 38, 39, p. 372.
(2) *Strab.*, lib. III, p. 184. — *Plin.*, H. N., XXXVII, 2.
(3) *Barthélemy*, Voyage du jeune Anacharsis, ch. 65.
(4) *Thucyd.*, VI, 1.

§ II. *Les poëtes.*

N° 1. Homère (1).

Strabon appelle Homère le plus ancien des géographes (2). L'Iliade et l'Odyssée étaient révérées par les Grecs comme la source sacrée de toutes les sciences. On ajoutait foi aux détails les plus fabuleux du voyage d'Ulysse. Pour concilier le divin poëte avec les connaissances nouvelles, les savants avaient recours à mille interprétations arbitraires et forcées (3). Les poëmes d'Homère ne sont plus pour nous le livre de la loi; mais ses erreurs mêmes ont l'intérêt de la vérité, car elles sont une peinture fidèle des opinions du genre humain dans son enfance.

La Terre est figurée sur le bouclier d'Achille comme un disque environné de tous les côtés par le fleuve Océan (4). Cette singulière transformation de l'immensité des mers en un fleuve se trouve chez tous les anciens poëtes; encore du temps d'Hérodote, les géographes dessinaient leur mappemonde d'après la conception homérique. Le milieu du disque est occupé par le continent et les îles de la Grèce; le centre de la Grèce passait donc pour être celui du monde entier. Le même préjugé existait chez les Indiens, les Hébreux et les Scandinaves : chaque peuple, isolé, et ne connaissant que le pays qu'il habitait, se croyait placé au milieu de la Terre. Homère donne une description assez fidèle de la Grèce; les

(1) *Malte-Brun*, Histoire de la géographie, livre 2. — *Real Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft*, au mot *Geographie.*

(2) *Strab.*, lib. I, p. 5 : ἀρχηγέτης τῆς γεωγραφικῆς ἐμπειρίας.

(3) *Ukert*, Geographie der Griechen und Römer, T. I, 2e Section, p. 310-319. — Les hallucinations des savants modernes sont bien plus ridicules que les pieuses hypothèses des anciens. *Juste-Lipse* croyait avoir retrouvé le séjour d'Ulysse à Flessingue (*Vliessingen-Ulyssingen*); *Zirkzee* lui rappelait l'île de *Circé* (*J. Lips.*, ad Tacit. Germ., c. 3). *Ramus* écrivit une dissertation pour prouver l'identité d'Ulysse et d'Odin (*Ulysses et Odinus, unus et idem*, 1702); d'après lui, *Hypereia* est l'*Ibérie*, l'île d'*Éole* devient l'Angleterre (*Albion*); il n'y a pas jusqu'au nom de *Grande-Bretagne* qui n'ait son origine dans l'Odyssée.

(4) *Iliad.*, XVIII, 606.

détails dans lesquels il entre ont fait présumer qu'il parcourut les lieux qu'il décrit.

Dès que nous quittons la Grèce, les connaissances du poëte deviennent vagues et touchent à la fable. Il ne connaît pas les Scythes; il les désigne, d'après *Strabon*, sous le nom d'Hippomolgues, « peuple illustre, qui se nourrit de lait, les plus justes des hommes »(1). L'île de Corcyre forme la limite de la terre homérique du côté de l'Occident; c'est à peine si les côtes méridionales de l'Italie y apparaissent, comme dans un lointain obscur. Au détroit de Sicile, nous entrons dans un monde imaginaire. Les terreurs des premiers navigateurs peuplèrent ces mers de prodiges épouvantables. L'on y trouvait « des *roches errantes* qu'aucun oiseau ne peut franchir, pas même les colombes qui portent l'ambroisie à Jupiter. » Pas un nautonnier ne se glorifiait d'avoir échappé aux fureurs de l'horrible *Scylla*. Neptune lui-même ne pourrait arracher à la mort le téméraire qui s'approcherait de la formidable *Charybde*(2). La Sicile est connue sous le nom de Thrinacrie. Homère la peuple de merveilles : ici paissent les troupeaux consacrés au dieu du jour, les mortels qui osent y toucher sont voués à une mort certaine : là vivent les orgueilleux Cyclopes, sur le sommet des montagnes ou dans des grottes profondes, isolés, sans lois. Plus loin sont les Lestrygons, hommes grands comme de hautes montagnes qui avec d'énormes pierres percèrent les compagnons d'Ulysse comme de faibles poissons et les emportèrent pour leurs barbares festins(3). A l'occident de la Sicile, le merveilleux domine entièrement : on chercherait en vain les terres qui inspirèrent le poëte dans la description des demeures enchantées de Calypso, de Circé et de l'île flottante d'Éole. Nous ne suivrons pas Ulysse dans les voyages qu'il fait sous les auspices de Circé : les fées ont le privilége d'abréger les distances et de créer des prodiges. La mappemonde homérique se termine à l'ouest par deux contrées fabuleuses dont le nom retentit dans les traditions de toute l'antiquité,

(1) *Iliad.*, XIII, 5, 6.
(2) *Odyss.*, XII, 59, sqq.
(3) *Odyss.*, XII, 127, sqq., IX, 105, sqq., X, 80, sqq.

et qui sont encore aujourd'hui un sujet de discussions. Aux limites du profond Océan, le poëte place la ville et le peuple des Cimmériens, toujours enveloppés par les ténèbres et les brouillards (1). Dans les Champs Élyséens au contraire il n'y a jamais ni neige, ni pluie, ni longs hivers (2). On a cru découvrir des rapports entre les Cimmériens et les Cimbres. L'Élysée d'Homère exerça une séduction puissante sur l'esprit des hommes : lorsque les découvertes géographiques démontrèrent qu'il était une création du poëte, l'imagination populaire le remplaça par les Iles Fortunées et l'Atlantide.

Homère était né sous le doux ciel de l'Ionie ; ce sont les côtes occidentales de l'Asie qu'il connaît le mieux. Hors de l'Asie Mineure, la géographie homérique retombe dans le vague. Cependant les Grecs avaient déjà à cette époque des relations avec les Phéniciens. Homère parle avec admiration de l'industrie des Sidoniens; nautonniers célèbres, ils passaient également pour des fourbes habiles (3). En approchant de la Mer Noire, nous entrons de nouveau dans le domaine des fables. Les Amazones appartiennent encore à moitié à l'histoire (4) ; mais le royaume du sage Aétès est hors du monde réel (5). La Colchide est un pays d'enchantements ; le poëte y place le palais du soleil et le théâtre des amours de ce dieu avec les nombreuses filles de l'Océan.

L'Afrique qui s'ouvre enfin de nos jours aux infatigables voyageurs inspirés par la passion de la science, a été l'une des parties du monde le plus anciennement connues, grâce à la réputation de sagesse des riverains du Nil. Homère vante leur science médicale; les Égyptiens possédaient même un secret pour calmer les douleurs de l'âme, « préparation merveilleuse qui chasse la tristesse, le cour-

(1) *Odyss.*, XI, 13, sqq. — *Ukert*, Geographie, T. III, 2e Section, p. 360-379.

(2) *Odyss.*, IV, 563, sqq.

(3) *Odyss.*, XV, 415, sq.; XIV, 288, sq. — Comparez le Tome I de mes *Études*.

(4) *Fréret*, Observations sur l'histoire des Amazones (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, T. XXI, p. 106). — *Ukert*, Geographie der Griechen und Römer, T. III, 2e Section, p. 379-393.

(5) *Odyss.*, XII, 70.

roux et amène l'oubli de tous les maux : celui qui dans sa coupe le mêle à son breuvage, ne verse point de larmes durant tout le jour, lors même qu'il perdrait son père ou sa mère, et qu'il verrait de ses propres yeux son frère ou son fils chéri périr par l'airain » (1). Il n'y avait pas dans l'antiquité une ville plus renommée que Thèbes « aux cent portes, dont chacune s'ouvrait à deux cents guerriers avec leurs chevaux et leurs chars » (2). Le reste de l'Afrique est connu du poëte sous le nom de Libye ; mais il n'en sait rien, sinon que « dans ce pays les béliers jeunes encore ont déjà des cornes, et que les brebis enfantent trois fois dans l'année » (3). L'imagination des Grecs suppléait à leur ignorance; ils remplirent le midi de leur mappemonde comme l'occident et le nord par des peuples fabuleux : tels étaient les Éthiopiens, « les plus sages des hommes, chez lesquels les dieux aiment à se rendre pour assister à leurs sacrifices et à leurs festins » (4).

N° 2. Hésiode (5).

Deux ou trois siècles séparent Hésiode d'Homère. Bien que les notions générales sur la terre n'aient pas changé, le cercle des connaissances positives s'est étendu. L'Italie paraît dans la *Théogonie*, mais elle ne porte pas encore le nom sous lequel elle est devenue immortelle (6). De vagues relations avaient appris aux Grecs que vis-à-vis du fabuleux Atlas il existait un pays où des bois d'orangers et de citronniers donnaient aux demeures des hommes un aspect poétique : l'imagination populaire les transforma en jardins des Hespérides (7). De plus grandes merveilles rem-

(1) *Odyss.*, IV, 231, sq.; 220, sqq.

(2) *Iliad.*, IX, 381, sq. — Cf. *Odyss.*, IV, 126.

(3) *Odyss.*, IV, 85, sq.

(4) *Odyss.*, I, 22, sqq. — *Iliad.*, I, 423, sqq.

(5) *Forbiger*, Handbuch der alten Geographie, T. I, p. 21-23. — *Ukert*, Geographie der Griechen und Römer, T. I, 1re Section, p, 36 et suiv.

(6) *Theog.*, 1012, 1014.

(7) *Theog.*, 215, 275, 518.

plissent les poëmes d'Hésiode; d'après *Hérodote*, le poëte aurait introduit dans la géographie le plus célèbre des peuples imaginaires, les Hyperboréens (1). Leur nom même atteste l'ignorance des siècles où ils prirent racine dans les croyances; ils habitaient au nord des monts Riphéens, demeure du vent Borée, si redouté des Grecs : on croyait que cette position les mettait à l'abri de ses souffles glacés. C'est de cette contrée bénie du ciel que la Grèce reçut, dit-on, le plant d'olivier (2). Le bonheur des habitants était en harmonie avec leur séjour. Nous n'avons plus les récits d'Hésiode, mais Pindare est sans doute l'écho des vieilles traditions, quand il représente les Hyperboréens « célébrant les fêtes d'Apollon, couronnés de lauriers, au bruit des harpes, aux chants des vierges. Ni la maladie, dit-il, ni la vieillesse, n'approchent de ces hommes sacrés; ils ne connaissent ni les travaux, ni les combats » (3). L'histoire de cette race fabuleuse présente autant d'intérêt que les annales des nations moins heureuses dont l'existence tout entière se passe au milieu des combats. Les relations des Phocéens avec l'Espagne ne permirent plus de croire aux jardins des Hespérides, ni aux peuples qui habitaient au-delà des monts Riphéens; mais un nouvel espace s'ouvrit à l'imagination, l'immensité des mers; on assigna aux Hyperboréens une île singulièrement fertile, dont la situation, vis-à-vis la Celtique, répond à peu près à la Grande Bretagne (4). Ils furent chassés de cette demeure merveilleuse par les armes de César; mais la foi dans l'existence de ces hommes fortunés avait jeté de si profondes racines, que les géographes de l'empire n'hésitèrent pas à les transporter aux extrémités septentrionales de la terre. Bien que placé sous le pôle, le pays qu'ils habitaient, disait-on, était chaud et fertile; religieux observateurs de la justice, ils coulaient leurs jours au sein des plaisirs; ils mouraient volontairement, rassasiés de bonheur (5).

(1) *Herod.*, IV, 32. — *Ukert*, Geographie, T. III, 2e Section, p. 395-406.
(2) *Pausan.*, V, 7, 7. 8.
(3) *Pindar.*, Pyth., X, 46, sqq. — *Olymp.*, III, 28, 55, sqq.
(4) *Hecat.*, ap. *Diodor.*, II, 47.
(5) *Pompon. Mela*, III, 5. — *Plin.*, IV, 26, 13. On ne peut guère douter de

Telle est l'histoire des Hyperboréens; les savants se sont longtemps obstinés à chercher un peuple réel dans ces êtres imaginaires [1]. La science moderne s'est élevée à des vues plus justes, tout en se partageant en systèmes divers. Les géographes, et parmi eux les plus illustres, Voss, Mannert et Humboldt, croient que les traditions sur les Hyperboréens étaient le résultat de découvertes faites par les navigateurs, auxquelles le goût du merveilleux et la crédulité donnèrent une forme poétique [2]. Nous préférons y voir avec les mythologues une localisation des croyances sur l'âge d'or et le paradis terrestre. Les Hyperboréens appartiennent à la philosophie de l'histoire plus qu'à la science géographique. Jamais le genre humain ne trouvera le bonheur inaltérable que les anciens, par un juste instinct de la réalité, placèrent dans des lieux inaccessibles. Les doctrines qui promettent la félicité dans une vie future bercent l'homme d'illusions aussi bien que les poëtes anciens qui la plaçaient à l'origine du genre humain ou chez des peuples fabuleux, car la perfection est incompatible avec l'état de créature dont l'essence est d'être imparfaite. Tout serait-il donc imaginaire dans les rêves de l'antiquité? Non, il y a l'aspiration à une destinée meilleure que celle qu'ils avaient sous les yeux. Ce désir est si profond, si universel, si indestructible, qu'il doit être une inspiration de Dieu. Seulement au lieu de croire à une perfection relative dans le passé, il faut l'attendre des progrès futurs de l'humanité. C'est un idéal que nous avons devant nous et qui nous donne la volonté et la force d'améliorer la condition humaine. Mais quoique l'homme soit perfectible, il restera toujours loin de la perfection qu'il conçoit. C'est en tenant compte de ces limites nécessaires que nous pouvons espérer avec les anciens que la nature sera domptée, que la terre entière sera un jardin des Hespérides; que les hommes, inspirés par un vif sentiment de la fraternité,

l'existence de cette nation, dit *Pline*, car trop d'écrivains rapportent qu'ils étaient dans l'usage d'envoyer les premices des fruits dans l'île de Delos à Apollon.

(1) D'après un savant suédois, les Hyperboréens seraient les seigneurs et les barons de la Suède (*Malte-Brun*, Histoire de la Géographie, livre XII).

(2) *Humboldt*, Examen critique de l'histoire de la géographie, T. I, p. 112-171.

vivront dans la concorde; que s'ils ne mourront pas rassasiés de bonheur, du moins la mort cessera d'être un mal, qu'elle ne sera plus qu'un changement de formes dans une vie sans fin. Considérée sous ce point de vue, la géographie mythique de la Grèce est un magnifique symbole des destinées futures de l'humanité.

§ III. *Les Historiens.*

Les premiers essais de l'histoire se confondent pour ainsi dire avec la géographie; il faut envisager les *logographes* sous ce point de vue pour apprécier leur vrai mérite. Ces modestes conteurs ont leur importance dans les relations internationales; ce n'est pas l'exagérer que de prétendre qu'ils contribuèrent à fonder l'unité humaine. Les *logographes* firent tous des voyages; dans l'état d'isolement où vivaient les peuples à cette époque reculée, il n'était guère possible d'écrire la plus simple chronique sans recueillir les traditions populaires sur les lieux; ces historiens voyageurs apprirent aux habitants des petites cités grecques qu'il y avait un monde au-delà de leur étroit horizon. On attribue à *Denys de Milet* (1) la première description de toute la terre. La même ville donna naissance à *Hécatée*, qui peut être considéré comme le père de la géographie; il visita l'Égypte et même le lointain Occident, qui était alors pour les Grecs un monde inconnu. Nommons encore *Charon de Lampsaque* qui recueillit des notions géographiques sur l'Éthiopie, la Libye et la Perse; lui-même voyagea au-delà des colonnes d'Hercule. *Hellanicus*, contemporain d'Hérodote, forme la transition entre les *logographes* et l'histoire proprement dite (2).

La gloire d'*Hérodote* surpassa celle de tous ses prédécesseurs. Les guerres médiques se liant aux destinées de l'Orient et de l'Égypte, son histoire devint comme une révélation de la terre connue de son temps. Pour ses contemporains les récits du père de l'histoire avaient tout l'intérêt de découvertes; la postérité, trompée

(1) 510 avant Jésus-Christ (*Forbiger*, Handbuch der alten Geographie, T. I, p. 48).

(2) *Forbiger*, T. I, p. 59, s.

par la naïveté du conteur, rejeta longtemps ses relations dans le domaine des fables : mais à mesure que les voyageurs pénétrèrent dans les contrées décrites par l'historien grec, les faits incroyables se changèrent en vérités. Son autorité comme géographe mérite d'autant plus de considération qu'il visita lui-même les pays qu'il décrit. S'embarquant tantôt avec les marchands de l'Ionie et des îles voisines, tantôt se joignant à des caravanes, il parcourut une grande partie de l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique (1).

Les détails exacts qu'Hérodote donne sur la Grèce continentale, tels que la description du célèbre défilé des Thermopyles, attestent qu'il vit le théâtre de la lutte mémorable des Perses et des Hellènes. Né dans l'Ionie, son esprit curieux l'excita sans doute de bonne heure à visiter les colonies des Grecs dans les îles et sur le continent. Un vaisseau cypriote le porta sur les côtes de la Phénicie. De grandes routes commerciales reliaient l'Asie Mineure et les cités phéniciennes à l'intérieur de l'Asie : Hérodote se mêla aux marchands ioniens que l'amour des richesses conduisait à Babylone et à Suse; notre voyageur en rapporta un trésor plus précieux, la science. Le terme de ses excursions dans l'Orient n'est pas connu; mais on peut hardiment supposer avec le savant *Creuzer* qu'il pénétra jusque dans la Bactriane et la Médie, et qu'il poursuivit jusque dans sa source le cours du torrent qui après avoir inondé l'Asie, fut arrêté par quelques hommes libres. Les colonies grecques du Pont-Euxin lui ouvrirent l'accès des pays septentrionaux; il parcourut la Russie Méridionale. Il put voir à loisir le midi de l'Italie et la Sicile, puisqu'il s'établit dans la Grande-Grèce, où il finit ses jours. De tous les pays du monde ancien, l'Égypte avait le plus d'attrait pour les Grecs. Le tableau qu'Hérodote trace de cette terre de merveilles prouve qu'il y fit un long séjour; ses courses s'étendirent probablement jusqu'à l'extrémité de la vallée du Nil. Il visita également les colons grecs de Cyrène, mais il ne vit pas Carthage. Admirons le hardi voyageur qui conversa avec les prêtres égyptiens, que l'amour de la science conduisit jusque

(1) *Real Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft*, T. III, p. 1243 et suiv. (*Creuzer*).

dans le lointain Orient, et qui se hasarda au milieu des Barbares pour surprendre leurs usages. Mais les travaux d'un homme isolé ne pouvaient pas suppléer à la rareté ou à l'absence de communications entre les peuples : une grande partie des trois continents resta inconnue à Hérodote.

L'Orient finit pour lui à l'Inde : c'est, dit-il, la dernière contrée habitée à l'est [1]. Il donna le premier des notions exactes sur les Scythes. Ces Nomades habitaient depuis l'Ister jusqu'au Tanaïs ; invincibles chez eux, ils portèrent plus d'une fois la terreur dans les riches vallées de l'Euphrate et du Tigre. Chose singulière, le père de l'histoire, dont on a longtemps suspecté la véracité, est le moins crédule des géographes anciens. Il raconte sur la foi d'une tribu scythique que dans le Nord habitent les Aegipodes, hommes aux pieds de chèvre, mais, dit-il, cela ne me paraît pas croyable. Il rapporte la fable des Arimaspes enlevant l'or aux gryphons, en ajoutant cette sage réserve : « qu'il y ait des hommes qui naissent avec un œil seulement, et qui, dans tout le reste, ressemblent parfaitement aux autres hommes, c'est une de ces choses que je ne puis me persuader » [2]. Le nom d'Italie se trouve pour la première fois dans Hérodote, mais il désigne seulement la Grande-Grèce ; le nord est le domaine des Étrusques ; la future maîtresse du monde est encore inconnue.

L'Occident est la partie du globe sur laquelle Hérodote a le moins de connaissances ; le peu qu'il en dit prouve que l'Espagne, les Gaules et les îles du nord étaient toujours couvertes de ténèbres. Cependant les colonnes d'Hercule ne limitaient plus l'Europe ; les Samiens les avaient dépassées. Le nom des Pyrénées pénétra chez les Grecs, mais par une étrange confusion, la tradition les transforma en ville [3]. Hérodote avoue qu'on ignorait si l'Europe était environnée de la mer à l'est et au nord. Il ne sait rien de certain sur ses extrémités occidentales. On lui avait dit que l'ambre venait d'un fleuve nommé Éridan qui se jetait dans la mer du Nord ; mais

(1) *Herod.*, III, 106, 98 ; IV, 40.
(2) *Herod.*, IV, 25 ; III, 116.
(3) *Herod.*, II, 33.

il ne comprend pas comment les Barbares auraient donné un nom grec à une rivière. Il déclare qu'après s'être beaucoup enquis, il n'a trouvé personne qui ait vu la mer qu'on place dans cette région de l'Europe (1).

L'Afrique est encore aujourd'hui une terre inconnue. Les notions qu'Hérodote en donne, quoiqu'incomplètes, étonnent par leur étendue et leur exactitude. L'Égypte est décrite avec clarté. En comparant le récit de l'historien grec sur la marche des caravanes avec celui des voyageurs modernes, le savant *Heeren* a pu rétablir les communications qui existaient il y a des milliers d'années entre les populations africaines. A l'occasion des sources du Nil, le père de l'histoire raconte un voyage qui mérite d'être mentionné dans des recherches sur les relations internationales. Les Nasamons habitaient au bord du grand désert. L'esprit d'aventure poussa des jeunes gens appartenant aux familles les plus puissantes à reconnaître l'intérieur de la Libye; ils se faisaient une gloire d'y pénétrer plus avant qu'on ne l'avait osé jusqu'alors. Après avoir traversé de vastes solitudes, ils aperçurent enfin des arbres dans une plaine; pendant qu'ils mangeaient de leurs fruits, ils furent surpris par de petits hommes qui les emmenèrent par force. Les Nasamons n'entendaient pas leur langue et ces petits hommes ne comprenaient rien à celle des Nasamons. On les conduisit par des lieux marécageux; ils arrivèrent ensuite à une ville dont tous les habitants étaient noirs. Une grande rivière, dans laquelle il y avait des crocodiles, coulait le long de la ville de l'ouest à l'est (2). Hérodote croyait que ce fleuve était le Nil; les savants modernes l'ont pris pour le Niger. Ainsi dès la plus haute antiquité la passion des découvertes agita les hommes; la Providence excitait les Barbares comme les peuples civilisés à abandonner leurs foyers pour s'enquérir de la terre habitable; divine curiosité qui, en complétant la connaissance du globe, ajoute tous les jours un nouvel anneau à la chaîne qui relie les hommes et prépare de loin leur future association.

(1) *Herod.*, IV, 45, III, 115.
(2) *Herod.*, II, 32.

N° 2. Ctésias.

Les grands maîtres de l'art historique qui suivent Hérodote n'ont qu'un intérêt secondaire pour l'histoire de la géographie; leur sujet, borné à un espace assez restreint, ne les sollicitait pas à embrasser la terre entière dans leurs récits. Cependant les ténèbres qui couvraient l'Occident disparaissaient insensiblement. *Scylax*, contemporain de Philippe de Macédoine, connait un grand nombre de villes sur les côtes de la Méditerranée. Marseille brillait déjà dans les Gaules. Le premier parmi les Grecs, Scylax prononça le nom encore obscur de Rome (1).

L'Orient allait être éclairé d'une lumière nouvelle par les conquêtes d'un héros civilisateur. Avant l'expédition d'Alexandre, l'Inde était pour la Grèce un pays de fables. Hérodote en avait parlé d'après les relations persanes. Un autre historien semblait réunir toutes les qualités pour faire connaître l'Orient aux Grecs. Né en Asie, *Ctésias* fut appelé comme médecin à la cour des rois de Perse et y passa dix-sept années : il composa un grand ouvrage historique puisé aux sources officielles qu'il était en position de consulter. Mais on sait dans quel esprit les Orientaux écrivent l'histoire; les faits les plus simples prennent des proportions gigantesques et la réalité disparaît dans la fiction. Telle est aussi la couleur de la description que Ctésias fit de l'Inde. Il ne nous en reste que quelques fragments, et au premier aspect ils justifient la réprobation qui a longtemps frappé leur auteur. C'est un tableau imaginaire d'un pays de merveilles(2).

Nous passons sous silence les êtres fabuleux du monde physique; la population de l'Inde, qui d'après Ctésias surpasse celle du reste de la terre, offre assez de détails miraculeux. La nation des pygmées est une des plus intéressantes créations de l'imagination orientale. Ils sont Indiens de race; les plus grands n'ont que deux coudées, la plupart n'en ont qu'une et demie; leur chevelure

(1) *Malte-Brun*, Histoire de la Géographie, livre IV. — *Forbiger*, Handbuch der alten Geographie, T. I, p. 113, ss., 123, ss.

(2) *Lassen*, Indische Alterthumskunde, T. II, 2, p. 636-660.

et leur barbe sont plus longues que celles des autres hommes et leur tiennent lieu de vêtement; les animaux dont ils se servent répondent à leur taille; les chevaux et toutes les bêtes de charge ont la grandeur de nos moutons. N'allez pas douter de la vérité de cette description; l'historien grec vous assurera que le roi des Indiens a trois mille pygmées à son service. Les montagnes de l'Inde renferment des merveilles d'un autre genre : il s'y trouve une nation de 30,000 âmes chez laquelle les hommes naissent avec de très-belles dents; ils ont huit doigts aux mains et aux pieds; leurs oreilles sont si longues qu'elles se touchent l'une l'autre et qu'ils s'en enveloppent le dos et le bras jusqu'au coude. Puis il y a les Monocoles, qui, quoique n'ayant qu'une jambe, sautent avec une agilité extrême; on les nomme aussi Sciapodes, parce que dans les fortes chaleurs, couchés par terre sur le dos, ils se défendent du soleil par l'ombre de leur pied (1).

Pour juger l'ouvrage de Ctésias, il ne faut pas perdre de vue qu'il ne fit que recueillir les traditions des Perses sur l'Inde : l'imagination orientale, exaltant et dépassant la richesse de la nature, donna naissance à des récits tels que Ctésias en rapporte. Ces êtres fabuleux avaient une existence véritable dans les croyances populaires; ils figurent dans les livres sacrés des Indiens et dans leurs poëmes (2). Les anciens se faisaient une fausse idée de la puissance de la nature dont ils n'avaient pas pénétré les secrets; ils ne doutaient pas de la réalité de ces créatures monstrueuses; nous les retrouverons dans les récits des compagnons d'Alexandre et jusque dans les ouvrages des derniers géographes de l'antiquité.

L'Inde était réellement la terre des merveilles; mais ce qu'elle avait de plus merveilleux, c'était le caractère singulier du peuple, la conception qu'il se faisait de la vie, sa littérature, sa philosophie,

(1) *Ctesias*, Ind., 11, 31. — *Plin.*, H. N., VII, 2, 16.

(2) Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, T. II, p. 40-63. — *Von Bohlen*, Das alte Indien, T. I, p. 264. — Quelques-unes de ces traditions fabuleuses ont un fond historique : telle est la fable des fourmis qui cherchent l'or (*Ritter*, Asien, T. II, p. 658-660. — *Lassen*, Ind. Alterth., T. I, p. 849).

sa religion. Ctésias n'apprit-il rien à ses compatriotes sur un sujet qui aurait eu tant d'intérêt pour eux? Nous savons qu'il parlait des usages et des lois des Indiens, il louait leur justice et leur mépris de la mort. Ce dernier point touchait à l'essence de la sagesse indienne. Malheureusement l'ouvrage de Ctésias ne nous est pas parvenu; nous n'en avons que des extraits faits par le patriarche Photius au neuvième siècle de notre ère, et le compilateur trouva bon de laisser de côté tout ce qui pouvait intéresser la postérité.

§ IV. *Les Voyageurs.*

N° 1. Pythéas.

Pythéas est le premier navigateur grec dont le nom soit parvenu à la postérité. Ses voyages étaient déjà dans l'antiquité l'objet de jugements contradictoires. *Polybe* dit que si Mercure affirmait avoir parcouru le Nord jusqu'aux confins du monde, il n'ajouterait pas foi à ses paroles; comment croire qu'un mortel ait exécuté un pareil voyage (1)? *Strabon* l'accuse ouvertement de mensonge (2), tandis qu'*Eratosthène* (3) et *Hipparque* (4) lui accordent une grande confiance. Ce dissentiment continue parmi les géographes. Les uns traitent Pythéas de charlatan et disent qu'il abusa étrangement de la maxime : *a beau mentir qui vient de loin* (5). D'autres le placent au rang des Gama, des Colomb, des Magellans, « espèce de conquérants plus dignes de vivre dans la mémoire des hommes que les Sésostris et les Alexandre » (6). La science moderne s'est prononcée pour Pythéas; elle a su distinguer

(1) *Polyb.*, XXXIV, 5, 7. 9.

(2) *Strab.*, lib. I, in fine : ἀνὴρ ψευδέστατος.

(3) *Polyb.*, XXXIV, 5, 8.

(4) *Hipparch.*, Astron. Inst., p. 232.

(5) *Gosselin*, Recherches sur la géographie des anciens, T. IV, p. 180. — *Bayle*, au mot *Pythéas*.

(6) *Bougainville*, Mémoire sur la vie et les ouvrages de Pythéas, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, T. XIX, p. 146-165.

ce qu'il y a de réel dans ses découvertes, des traditions fabuleuses qui s'y trouvent mêlées [1].

L'époque à laquelle Pythéas fit ses voyages n'est pas connue ; on sait seulement, d'après les recherches de *Bougainville*, qu'il vécut peu de temps avant Aristote [2]. Sa navigation paraît avoir eu un but commercial ; peut-être la république de Marseille l'avait-elle chargé d'une expédition dans les mers du nord où les marchands phéniciens faisaient un commerce si lucratif avec les Barbares. Pythéas longea les côtes de l'Espagne et des Gaules ; puis se dirigeant vers l'est, il aborda sur les côtes orientales de l'Angleterre ; si nous en croyons son détracteur *Strabon*, le navigateur marseillais aurait prétendu avoir fait le tour de l'île ; il est certain qu'on lui doit les premières notions sur la Bretagne. Naviguant toujours vers le nord, il parvint jusqu'à la Mer Glaciale. C'est dans ces parages lointains qu'il découvrit l'île de Thulé, dernière limite des connaissances des anciens dans le nord-ouest de l'Europe, et célèbre par les interprétations diverses auxquelles sa position incertaine a donné lieu ; les uns l'ont prise pour l'Islande [3], d'autres pour la Norwège méridionale ou la côte occidentale du Jutland [4]. Le hardi marin revint par la mer du nord, mais cette seconde partie de son expédition présente autant de difficultés que la première [5].

La relation que Pythéas écrivit de ses voyages ne nous est pas parvenue. *Polybe* y trouva des choses fabuleuses qui lui inspirèrent

(1) *Malte-Brun*, Histoire de la géographie, livre VI. — *Pardessus*, Collection des lois maritimes, Introduction, p. XXXV, ss. — *Lelewel*, Pythéas de Marseille. — *Bessell*, Pytheas von Massilien (1858).

(2) *Bougainville*, Mémoire, p. 448.

(3) *D'Anville* dit que l'Islande est restée inconnue des anciens, que les premières traces de son existence se trouvent dans un diplôme de Louis le Débonnaire de l'an 883 (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, T. XXXVII, p. 436-442). — *Bessell*, dans sa monographie sur Pythéas, chap. II, cherche à établir que Thulé ne peut être que l'île d'Islande.

(4) *Malte-Brun*, Histoire de la géographie, livre VI. — *Lelewel* prend Thulé pour les îles Shetland (p. 34).

(5) *Forbiger*, T. I, p. 149. — *Bougainville* croit que Pythéas fit deux voyages différents, l'un au nord, l'autre au nord-est de l'Europe (Mémoire, p. 451).

une prévention mal fondée contre l'auteur. Telle est la fameuse description des régions glaciales : « Il n'y existe ni terre, ni mer, ni air; on n'y trouve qu'une espèce de concrétion de ces éléments, semblable au poumon marin, matière qui enveloppant de tous côtés la terre, la mer, toutes les parties de l'univers, en est comme le lien commun et au travers de laquelle on ne saurait naviguer, ni marcher » (1). Il est difficile de croire que ce récit émane du même homme qui le premier des anciens devina la véritable théorie des marées, et dont les observations astronomiques ont été reconnues exactes par Cassini (2). Après tout, Pythéas était Grec et voyageur; à ce double titre il est excusable d'avoir mêlé quelques fables à beaucoup de vérités; il n'en mérite pas moins une place éminente dans l'histoire des découvertes géographiques et des relations internationales : celui qui, seul de l'antiquité, s'avança jusque dans les mérs du nord, doit être placé à côté de Colomb et de Gama, plutôt que parmi les imposteurs.

N° 2. Les voyages de découverte d'Alexandre.

Quinte-Curce dit qu'Alexandre ne voulait conquérir le monde que pour le livrer à la connaissance du genre humain. Le héros grec ne contribua pas seulement aux progrès de la science géographique par ses conquêtes (3); son génie universel embrassait les sciences aussi bien que la guerre, la politique et le commerce; de même que le grand conquérant du dix-neuvième siècle, il se fit suivre dans son expédition par les hommes les plus savants de la Grèce (4). Désirant établir des rapports entre l'Inde et son vaste

(1) *Polyb.*, XXXIV, 5, 3, sqq.

(2) *Ukert* (Geographie, T, I, 2e Section, p. 309) dit avec raison qu'on ne peut condamner Pythéas sur le témoignage d'auteurs qui lui paraissent hostiles.

(3) *Humboldt* dit que les guerres d'Alexandre doublèrent les connaissances géographiques des Grecs (Cosmos, T. II, p. 184, traduct. fr.).

(4) *Forbiger*, T. I, p. 159. — *Humboldt* (Cosmos, p. 190, 191) dit que l'expédition macédonienne peut être à bon droit considérée comme une expédition scientifique. Alexandre est le premier conquérant qui se soit fait accompagner de naturalistes, de géomètres, d'historiens, de philosophes et d'artistes.

empire, il résolut d'explorer les mers depuis l'embouchure de l'Indus jusqu'au fond du golfe persique. C'était une entreprise gigantesque pour son époque. Alexandre lui-même hésita, lui qui ne reculait devant aucun obstacle; il craignait la perte de la flotte et la tache ineffaçable qui en rejaillirait sur son nom; cependant l'ambition de faire des choses grandes et inouïes l'emporta [1].

La navigation jusqu'aux bouches de l'Indus ressembla déjà à un voyage de long cours. Aspirant à toutes les gloires, Alexandre voulut lui-même descendre le fleuve [2]. Comme les guides lui manquaient, dit son historien, il s'exposa, avec tant de braves gens, à la merci d'un élément inconnu. Les marins allaient à l'aventure, sans savoir quelle route ils tenaient, ni combien la mer était loin de là, ni quels peuples habitaient les côtes, si l'embouchure était navigable et quels vaisseaux elle portait; leur seule consolation dans une entreprise si téméraire était le continuel bonheur du roi. Ils avaient déjà fait quatre cents stades, quand les pilotes dirent à Alexandre qu'ils commençaient à sentir l'air de la mer. A cette nouvelle, tressaillant de joie, il encouragea les matelots à ramer de toutes leurs forces, et représenta à ses soldats qu'ils étaient à la fin de leurs travaux, et au comble de leur gloire, que maîtres de l'univers ils verraient bientôt des choses qui n'étaient connues qu'aux dieux immortels. Mais le plus périlleux de l'entreprise restait à tenter, la navigation sur l'Océan indien. Alexandre ne savait à qui confier le commandement de la flotte, pour rassurer l'équipage qui se croyait voué à une mort certaine. *Néarque* offrit ses services; le roi commença par les refuser, n'osant pas exposer un de ses amis à tant de dangers; il finit par céder aux instances du marin. Matelots et soldats se réjouirent de ce choix; des sacrifices et des dons magnifiques faits à tous le dieux de la mer, mais surtout l'étoile d'Alexandre leur rendirent le courage. Après un voyage de sept mois le long des côtes, Néarque conduisit heureusement la flotte dans l'Euphrate. Déjà Alexandre avait désespéré de son retour; il ne reçut qu'avec défiance les premiers bruits de son débarquement;

(1) *Arrian.*, Indic., 20.
(2) *Id.*, 18, 19. — *Quint. Curt.*, IX, 9.

quand la nouvelle se confirma, il jura par les grands dieux qu'elle lui causait plus de joie que la conquête de l'Asie tout entière. Des jeux furent célébrés pour fêter cet heureux événement; Néarque en fut le héros; toute l'armée lui prodigua des témoignages d'admiration; le vainqueur de l'Orient l'honora d'une couronne d'or(1). L'entreprise qui parut téméraire à Alexandre est aujourd'hui un voyage facile, mais il faut nous rappeler que la navigation était dans l'enfance. Les Grecs n'avaient pas encore franchi les bornes de la Méditerranée; ils observèrent pour la première fois le phénomène du flux et du reflux à l'embouchure de l'Indus. *Quinte-Curce* nous apprend quelles terreurs l'armée éprouva à cette occasion; en voyant la mer enfler tout-à-coup et inonder les campagnes, les soldats s'imaginaient qu'ils allaient être engloutis, parce que les dieux irrités voulaient les punir de leur témérité (2).

L'expédition de Néarque ne remplit pas le but que le vainqueur de l'Asie s'était proposé, celui d'établir une communication maritime entre l'Orient et l'Occident. Sous les successeurs d'Alexandre, la route que l'amiral avait parcourue fut abandonnée, à ce qu'il paraît, ou peu pratiquée. Les conquêtes des Grecs dans l'Inde n'eurent rien de définitif; elles ne donnèrent qu'une connaissance vague de ces contrées lointaines. Tel est le sort de toutes les découvertes. L'Amérique resta pendant des siècles le séjour de peuples imaginaires; il en fut de même de l'Inde. *Strabon* se plaint amèrement des fables que les compagnons d'Alexandre mêlèrent à leurs récits; il les accuse de mensonge, et l'on doit avouer que le reproche est parfois mérité (3). Un des généraux macédoniens, Cratès, écrivit à sa mère que le roi avait pénétré jusqu'au Gange; il déclare avoir vu le fleuve sacré, il en fait une description détaillée, et cependant l'armée ne dépassa point l'Indus! Les hommes les plus éminents, l'amiral Onésicrite, Néarque lui-même, cédèrent au penchant irrésistible de raconter des choses extraordinaires de cet Orient dans lequel la Grèce aimait à voir un pays de merveilles (4).

(1) *Arrian.*, Indic., 20, 21, 34, 35, 36, 42.
(2) *Q. Curt.*, IX, 9. — *Arrian.*, Exped. Alex., VI, 19.
(3) *Strab.*, lib. XV, p. 471; lib. II, p. 48.
(4) *Strab.*, lib. XV, p. 483, 480.

Toutefois il ne faut pas trop déprécier ces premières relations sur l'Inde. Un juge très-compétent, le savant orientaliste *Lassen* dit que les récits de Néarque se distinguent par leur exactitude [1]. *Strabon* n'a pas considéré que les compagnons d'Alexandre, dont il nous reste des écrits, étaient la plupart des soldats, auxquels il restait peu de loisir pour observer les hommes et les choses, au milieu de la guerre difficile qu'ils avaient à soutenir contre les Indiens. On doit admirer ce qu'ils ont appris comme en courant plutôt que de les critiquer avec aigreur. Leurs observations ne portent pas seulement sur l'état physique du pays, mais aussi sur les usages des habitants. Ce qui les frappa surtout, ce furent les solitaires brâhmanes, et leurs rudes mortifications. Ils trouvèrent les uns se tenant sur un pied, et portant dans les mains une espèce de poutre, d'autres couchés par terre, le dos couvert de pierres et exposés tout nus au soleil et à la pluie [2]. Quel abîme entre les deux branches de la race âryenne, les Indiens et les Hellènes! A en juger par leurs rapports, les Grecs ne se scandalisèrent pas trop de ces extravagances, mais aussi ils ne furent guère tentés de les imiter. Il fallut qu'une religion nouvelle, spiritualiste à l'excès, vînt prêcher le mépris du corps, pour que les anachorètes chrétiens se soumissent à des tortures volontaires, ainsi que les vânaprasthas de l'Inde. Heureusement que les populations européennes n'étaient pas disposés à pratiquer ces saintes folies, sans cela l'Europe serait devenue la copie de l'Inde brâhmanique.

N° 3. Voyages sous les successeurs d'Alexandre.

I. *Les Seleucides. Mégasthène.*

Bien que les successeurs d'Alexandre n'eussent pas les grandes vues de leur maître, l'intérêt de leur ambition les poussa à continuer la politique commerciale dont le héros grec avait pris l'initiative. L'exploration de l'Orient fut poursuivie, tantôt par des navigateurs, tantôt par des ambassades. *Erhémère*, amiral de Cas-

(1) *Lassen*, Ind. Alterth., T. II, 2, p. 687.

(2) *Nearch.*, fragm. 11, p. 61, B. — *Onesicriti* fragm. 10, p. 51, A.

sandre, découvrit plusieurs îles dans l'Océan méridional; mais ses rapports trouvèrent peu de foi; *Strabon* le range parmi les imposteurs (1). Nous avons dit que des relations intimes s'établirent entre les premiers Séleucides et les rois de l'Inde; pour entretenir ce commerce d'amitié, Séleucus envoya un ambassadeur auprès de Sandrocottus. *Mégasthène* séjourna pendant plusieurs années à Palibothra, la célèbre capitale des Prasiens, située sur les bords du Gange; il fut peut-être le premier Européen qui vit le fleuve sacré. Mégasthène publia une relation fort étendue de l'Inde; c'est dans ses écrits que les auteurs anciens ont puisé ce qu'ils rapportent de cette contrée célèbre et de ses habitants, mais l'amour du merveilleux, inné à l'Orient, semble gagner même les diplomates. Mégasthène ne sut pas échapper à cet écueil : aux contes débités par Ctésias il en ajoute de plus incroyables encore, et cependant il écrit comme témoin oculaire. Ici sont des peuples qui n'ont qu'un œil, sans bouche, sans nez, avec de longs pieds et des orteils tournés en dedans; là sont des hommes sauvages avec des têtes en forme de coin. L'imagination orientale enfantait aussi des êtres plus gracieux. La nation des Astomes s'habille avec le duvet des feuilles; elle ne vit que du parfum des racines et des fleurs: une odeur un peu forte tue ces créatures aériennes (2).

Nous donnerions une très-fausse idée de Mégasthène, si nous nous en tenions aux récits fabuleux qu'il s'est plù à rapporter : il n'a eu qu'un tort, c'est de prêter une oreille trop complaisante aux brâhmanes sur l'autorité desquels il écrit. Mais il y a autre chose dans son ouvrage que des fables : il traite de la géographie et de l'histoire de l'Inde, de ses habitants, de leurs lois et de leurs mœurs, de l'institution des castes et spécialement des brâhmanes et de leur doctrine, enfin de l'organisation politique du pays. *Lassen* a soumis les relations de l'ambassadeur grec à une critique sévère, et il les a presque toujours trouvées en harmonie avec les sources sanscrites (3). Mégasthène explique les devoirs des

(1) *Forbiger*, T. I, p. 156. — *Strab.*, lib. I, p. 32, 71.
(2) *Strab.*, XV, p. 485. — *Plin.*, VII, 2, 18.
(3) *Lassen*, Ind. Alterth., T. II, 2, p. 663-727.

brâhmanes jusque dans les moindres détails, comme s'il avait lu leurs livres sacrés. Il expose le principe de leur sagesse trop vantée : de même que les vrais disciples du Christ, ils considéraient la vie actuelle comme une charge, dont il leur tardait de se débarrasser: ils croyaient, comme les chrétiens que la vie véritable commençait à la mort, mais plus logiques qu'eux, ils professaient un profond mépris pour toute espèce d'activité : autant valait, disaient-ils, prendre au sérieux les vaines agitations de nos rêves. Les Grecs au contraire, doués d'un admirable sens de la réalité, crurent que c'était le monde futur tel que les Indiens le concevaient qui était un monde imaginaire et que la vie véritable était celle que les conditions matérielles de notre existence nous font sur cette terre ; ce qui ne les empêcha pas de cultiver le bon et le beau. Grâce à ces larges dispositions de leur génie, ils devinrent le peuple civilisateur par excellence, tandis que les Indiens restèrent courbés sous le despotisme intellectuel et moral de la caste sacerdotale.

Après la mort de Sandrocottus, Séleucus envoya une nouvelle ambassade à son successeur. *Déimaque* résida également à Palibothra; il publia une description de l'Inde qui, d'après *Strabon*, renchérit sur les traditions fabuleuses rapportées par les autres écrivains (1). L'illustre géographe est sévère jusqu'à l'injustice dans ses jugements sur les voyageurs grecs. Leurs rapports sont en général exacts. Il ne s'y trouve qu'une lacune que *Strabon* ne soupçonnait pas, bien qu'elle soit aussi considérable que singulière. Comprend-on que des ambassadeurs grecs aient séjourné pendant plusieurs années dans l'Inde brâhmanique et qu'ils aient néanmoins ignoré l'existence de la littérature sanscrite qui était dès lors la plus riche de l'antiquité? L'on ne peut s'expliquer ce fait que par la circonstance que la littérature indienne est essentiellement sacerdotale ; elle est comme le privilége d'une caste. Or, les brâhmanes nourrissaient un superbe dédain pour les *mlétchas*, ils auraient considéré comme une souillure, d'initier un étranger à leur science sacrée. Telle est la funeste influence de l'esprit théocratique.

(1) *Strab.*, lib. II, p. 48

La littérature de la Grèce est devenue le domaine commun de l'humanité, tandis que les trésors d'imagination et de philosophie des Indiens sont restés cachés au monde jusqu'à nos jours.

II. *Les Ptolémées. Eudoxe.*

Les Ptolémées avaient le génie commercial à un plus haut degré que les Séleucides; la situation de l'Égypte leur inspira l'ambition d'étendre leurs relations avec l'Afrique et avec l'Asie. Ptolémée Philadelphe chargea son amiral *Timosthène* de remonter le Nil et d'explorer ou de soumettre la Nubie et les terres qui bordent ce fleuve. Ses officiers pénétrèrent les uns au midi, les autres à l'ouest, dans des contrées restées inconnues aux voyageurs modernes : ses flottes côtoyèrent l'Afrique occidentale, et y fondèrent un grand nombre d'établissements. Philadelphe s'occupa aussi du commerce maritime de l'Égypte avec l'Inde et avec les autres pays situés dans les mers orientales. C'est aux expéditions dirigées par les Ptolémées que les anciens durent leurs connaissances sur le golfe arabique et l'Océan indien; de là datent aussi les noms grecs que l'on est étonné de trouver sur ces plages. De même que les navigateurs modernes, les amiraux des rois égyptiens se plaisaient à transporter les souvenirs de la patrie dans les terres étrangères; ils donnaient aux pays qu'ils découvraient les noms de leurs souverains ou de leurs compagnons. Les îles de *Dioscoride*, d'*Agathoclès*, de *Timagène*, nous ont peut-être conservé les noms de hardis navigateurs, depuis longtemps oubliés, mais qui furent aussi célèbres dans le siècle où ils vécurent que nos Cook, nos Bougainville, nos La Pérouse (1).

Les historiens ne nous fournissent aucun renseignement sur ces voyages; un seul nom a échappé à l'oubli, encore sa mémoire est-elle obscurcie par des traditions évidemment fausses. *Eudoxe* a été le plus intrépide des voyageurs anciens. C'était un de ces hommes enthousiastes de découvertes, qui poursuivent leur but à travers tous les obstacles; il ne lui manqua que la boussole pour devenir le Colomb de l'antiquité. La réputation des Ptolémées l'attira en

(1) *Saint-Martin*, dans la *Biographie Univers.*, au mot *Ptolémée*, p. 203-205.

Égypte. Vers le même temps, les garde-côtes du golfe arabique amenèrent au roi un Indien qu'ils avaient trouvé, disaient-ils, seul et à demi mort dans un navire; ils n'avaient pu savoir d'où il venait, parce qu'ils n'entendaient pas son langage. Quand on eut appris un peu de grec au naufragé, il raconta qu'ayant mis à la voile de la côte de l'Inde, il s'était égaré, et avait abordé en Afrique, après avoir perdu tous ses compagnons; il promit que si l'on voulait le renvoyer, il montrerait le chemin des Indes aux pilotes. Eudoxe, heureux de cette bonne fortune, fit plusieurs voyages. Dans l'une de ses expéditions il vit les restes d'un vaisseau qui, au dire des habitants, avait appartenu à des gens venus de l'Occident. De retour en Égypte, il fut dépouillé de tout ce qu'il avait de choses rares et précieuses; mais ce qui intéressait le plus le passionné navigateur, c'était le *bec d'une proue de navire* qu'il avait emporté. A force de recherches, il acquit la certitude que ce débris venait d'un vaisseau de Gadès qui s'était aventuré sur les côtes occidentales de l'Afrique; bâtiment et passagers avaient péri. Eudoxe ne douta plus qu'il ne fût possible de faire par mer le tour de l'Afrique : dès lors il n'eut qu'une pensée, celle d'entreprendre cette périlleuse navigation. Ayant réalisé tout son avoir, il parcourut les côtes de la Méditerranée jusqu'à Gadès, annonçant partout son projet, recueillant des fonds, au moyen desquels il arma des navires et fit voile pour l'Inde. Les vents le favorisèrent d'abord; puis les obstacles et peut-être la résistance de son équipage l'obligèrent à revenir sur ses pas. Arrivé en Mauritanie, l'infatigable voyageur engagea le roi à envoyer une flotte vers les lieux d'où il venait; mais les conseillers du prince africain, craignant d'ouvrir leur pays aux étrangers, voulaient, sous prétexte de charger le navigateur grec de l'exécution de ses plans, l'abandonner dans quelque île déserte. Obligé de fuir, Eudoxe regagna l'Espagne; il parvint à armer de nouveaux bâtiments et prit toutes les mesures pour mener son entreprise à bonne fin. Le résultat de cette dernière expédition ne nous est pas connu; l'intrépide marin aura trouvé la mort dans une navigation qui dépassait les forces de l'antiquité (1).

(1) *Strab.*, lib. II. p. 67, sqq.

Strabon ne voit dans ce récit qu'un conte inventé par *Posidonius*, ou répété par lui sur la foi de ceux qui l'avaient forgé. *Gosselin*, renchérissant sur l'écrivain grec, représente Eudoxe comme un imposteur, parce qu'un historien latin donne sur ses courses des détails qui diffèrent de ceux de *Posidonius* (1). Aujourd'hui les voyages d'Eudoxe ne sont plus contestés. Il serait injuste de rendre les navigateurs responsables des traditions fabuleuses qui se forment et se propagent d'autant plus facilement que leurs entreprises sont plus extraordinaires (2). Mais le génie et l'audace d'un homme ne pouvaient lutter avec les difficultés qui naissaient de l'imperfection de la navigation. Les relations de l'Égypte avec l'Orient devaient encore être bien rares, puisqu'un voyage direct vers l'Inde parut une expédition hasardeuse. Eudoxe échoua, et sa mémoire devint, comme celle de Pythéas, la proie des fables. C'est un devoir pour la science de les réhabiliter : ces premiers marins méritent notre admiration à un plus haut degré que leurs heureux successeurs, parce qu'ils ont eu de plus grands obstacles à vaincre. Leurs efforts héroïques mais inutiles attestent tout ensemble la puissance de l'esprit humain et la lenteur de ses progrès. L'antiquité n'était pas destinée à faire de grandes découvertes maritimes; cette mission est réservée à un âge où l'esprit commercial, s'unissant au goût des aventures et aidé de la boussole, aura assez de force pour permettre aux hommes de braver l'immensité des mers.

(1) *Gosselin*, Recherches sur la géographie des anciens, T. I, p. 217.

(2) *Heeren*, De India Græcis cognita (*Comment. Soc. Goetting.*, T. X, p. 149). — *Saint-Martin*, dans la *Biographie Universelle*, au mot *Ptolémée*, p. 234. — *Malte-Brun*, Histoire de la géographie, livre IX. — *Huot*, Notes sur Pomponius Mela (107).

LIVRE SEPTIÈME.

LITTÉRATURE.

CHAPITRE I.

INFLUENCE DE LA LITTÉRATURE GRECQUE SUR L'HUMANITÉ.

La littérature grecque a joui d'une fortune singulière : les plus magnifiques éloges lui ont été prodigués par les partis les plus opposés, les plus hostiles. Qui croirait que les Pères de l'Église sont d'accord avec le dix-huitième siècle pour célébrer la philosophie de la Grèce? Les disciples du Christ étaient peu portés à louer la sagesse humaine qui à leurs yeux n'est que folie. Toutefois un des plus illustres penseurs du christianisme naissant proclame que la philosophie grecque est un don de la Providence [1]; saint *Clément d'Alexandrie* la met sur la même ligne que la révélation faite aux Hébreux : « Dans les desseins de Dieu, dit-il, la philosophie prépara les Gentils à l'Évangile, comme la loi de Moïse y prépara les Juifs » [2]. Plus larges dans leurs aspirations que les chrétiens, les libres penseurs glorifient toutes les manifestations du génie hellénique. *Montesquieu* dit qu'elle porta les arts à un point que de

(1) *Clem. Alex.*, Stromat., I, 1, p. 526, éd. Potter.
(2) *Clem. Alex.*, ib., V, 6 p. 762; I, 5, p. 331.

croire les surpasser sera toujours ne les pas connaître[1]. Un autre philosophe, bien que nourrissant l'espérance d'une perfection infinie, envie presque à l'antiquité le peuple qui exerça sur les progrès de l'espèce humaine une influence si puissante et si heureuse : « La nature, dit *Condorcet*, l'avait préparé pour être le bienfaiteur et le guide de toutes les nations, de tous les âges »[2].

Nous partageons les sentiments des Pères de l'Église et nous applaudissons au saint enthousiasme inspiré par les bienfaits qu'une race privilégiée a versés sur le monde. Mais approuver tout ensemble saint *Clément* et *Condorcet*, n'est-ce pas une confusion monstrueuse des appréciations les plus contradictoires? Il est certain que les motifs qui arrachèrent aux philosophes du dernier siècle leur cri d'enthousiasme auraient fait reculer d'horreur les disciples du Christ, et il est tout aussi évident que si les philosophes incrédules avaient aperçu le rapport entre les lettres, les arts de la Grèce et le christianisme, ils auraient maudit ce développement de l'intelligence et du sentiment, parce que dans leurs préjugés ils n'y eussent vu qu'erreur et mensonge. Cependant les Pères de l'Église et les philosophes ont également raison. Ceux-là seuls qui ignorent les lois qui président au perfectionnement de l'humanité, s'étonneront de cette apparente contradiction. Oui, les sages de la Grèce ont été les prophètes du christianisme, et il est vrai aussi que l'hellénisme est l'ennemi le plus dangereux de la religion chrétienne. Croyants et incrédules peuvent donc se rencontrer dans leur prédilection pour la littérature hellénique, bien que les uns exaltent ce que les autres réprouvent. Le dix-neuvième siècle dans sa haute impartialité sait rendre justice aux uns et aux autres; et, chose étrange, la gloire de la Grèce, loin d'en souffrir, en reçoit un nouvel éclat.

Nous ne ressentons plus la haine du dernier siècle pour le christianisme, nous y voyons au contraire l'un des éléments les plus essentiels de notre civilisation. Si donc la Grèce a préparé l'avénement de Jésus-Christ, nous devons lui en savoir gré comme d'un

(1) *Montesquieu*, Esprit des lois, XXI, 7.

(2) *Condorcet*, Tableau historique des progrès de l'esprit humain, p. 72.

bienfait inestimable. Nous avons dit ailleurs en quel sens nous admettons que l'antiquité fut une préparation à la *bonne nouvelle*. Nous croyons avec les écrivains chrétiens que la culture hellénique fut un instrument dans la main de Dieu pour la propagation de l'Évangile. Qu'on suppose le genre humain divisé en peuples isolés et parlant des langues diverses, tels qu'ils l'étaient à l'avénement de la Grèce, la prédication du christianisme eût été impossible. Émanée d'un peuple méprisé, conçue dans un idiome inconnu hors des limites de la Judée, la parole de vie n'aurait éclairé qu'un petit coin de l'Asie, au lieu d'être une lumière universelle. Mais grâce aux conquêtes d'Alexandre et de Rome, la langue grecque était devenue celle du monde ancien ; le livre de la *bonne nouvelle* pouvait s'adresser à tous les peuples. C'est à la langue des Hellènes que le christianisme doit son extension rapide sur une grande partie de la terre (1). L'élément hellénique qui de bonne heure pénétra la doctrine chrétienne, lui imprima aussi ce caractère de généralité qui l'élève au-dessus de toutes les religions du passé. Nés et élevés au sein du mosaïsme, les premiers disciples du Christ avaient de la peine à se dégager de l'esprit exclusif de la nationalité hébraïque; ils consentaient à ouvrir leur église aux païens, mais à condition qu'ils embrasseraient le judaïsme. Une pareille conception de la fraternité aurait abouti à la constitution d'une secte juive. Un des premiers martyrs de la foi nouvelle, saint Étienne, Juif né parmi les Grecs, reconnut que l'Évangile avait une destinée plus glorieuse : il ne devait pas être la loi d'un peuple, mais celle de l'humanité (2). Saint Étienne fut le précurseur de saint Paul. Le grand apôtre des Gentils brisa les barrières qu'un esprit étroit élevait entre le peuple élu et le reste du genre humain, et en adressant plus spécialement sa parole puissante aux Hellènes, il sembla reconnaître que c'était à ceux qui avaient préparé et facilité l'établissement du christianisme, à travailler aussi à son développement.

Jusqu'ici nous sommes d'accord avec les écrivains chrétiens. Mais nous allons plus loin qu'eux et nous disons que la philosophie

(1) *Planck*, Geschichte des Christenthums, T. I[1], p. 260, ss.

(2) Voyez le Tome IV de mes *Études*.

grecque conduisit l'humanité au seuil du christianisme, que la religion chrétienne est le dernier résultat des sentiments et des idées qui s'étaient développés dans le monde ancien, et en même temps l'inauguration d'une civilisation nouvelle dont il forme un des éléments les plus considérables. Nous n'entendons pas traiter cet immense sujet dans tous ses détails. Circonscrit, par l'objet même de nos *Études*, dans des limites précises, nous ne pouvons considérer la littérature grecque et le christianisme que sous une de ses faces, comme un lien international, mais cela suffira pour donner à tous ceux que n'aveugle pas la foi dans un dogme prétendûment révélé, la conviction que la civilisation chrétienne est une évolution du passé tout ensemble et une préparation de l'avenir. Qu'il nous suffise ici de remarquer que Jésus-Christ ne prêcha aucun dogme. Les croyances qui distinguent la dogmatique chrétienne, furent formulées par les conciles; or qui siégeait dans ces assemblées? d'où venaient les hommes que la chrétienté appelle ses Pères? Ils sortirent des écoles de la Grèce. Platon inspira les deux grands représentants de l'Église, Origène et saint Augustin; le premier est presque dominé par la philosophie; chez le second l'élément chrétien prévaut, mais c'est la philosophie platonicienne qui mit le feu à son génie (1).

Voilà une face de la culture hellénique; il y en a une autre qui est toute contraire. Le christianisme subordonne la raison à la foi; si les Pères de l'Église acceptent la philosophie, c'est à titre de servante de la religion; mais les philosophes ne peuvent subir ce rôle humiliant sans abdiquer, car c'est la liberté de penser qui constitue la philosophie. C'est aussi la libre pensée qui fait l'essence de l'hellénisme. Après l'invasion des Barbares et par suite de cette invasion, la foi l'emporta. Les peuples germains que les Romains qualifiaient de Barbares, étaient réellement dans cet état de barbarie qui demandait une éducation providentielle pour développer leurs nobles facultés. La religion fut l'instrument divin de

(1) « Etiam mihi ipsi de me ipso incredibile incendium concitarunt »(*August.*, C. Acad., II, 5). — *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. IV, p. 670, 674.

leur initiation. Pendant longtemps les peuples modernes se contentèrent de croire. Toutefois l'humanité ne peut pas vivre sans penser. A peine les races barbares commencent-elles à s'asseoir, que la pensée s'éveille. Au neuvième siècle, il y a déjà un libre penseur dans le monde germanique. Qui inspira ce précurseur de Spinoza et de Hegel? La Grèce. Le moyen-âge plie sous les formules de la théologie, mais il éprouve du moins le besoin de les comprendre et de les expliquer : de là la scolastique. C'est encore la Grèce qui domine dans ce mouvement des esprits, c'est Aristote sous un habit arabe. Il introduit dans la philosophie chrétienne un élément peu sympathique au christianisme : aussi l'aristotélisme conduit-il à une école d'incrédulité, c'est-à-dire de libre pensée. Mais à mesure que les dangers d'une doctrine affranchie du joug des formules théologiques se manifeste, la scolastique se resserre dans un cercle de plus en plus étroit, et dégénère en une pure logomachie. Alors la Providence ressuscite la littérature grecque. Chassés de Constantinople par des conquérants barbares, les Hellènes répandent en Italie leur langue harmonieuse et les chefs-d'œuvre qui lui assurent l'immortalité. La renaissance est plus que la résurrection d'une langue et de quelques écrivains, c'est réellement une vie nouvelle, la vie de la pensée dans toute son indépendance. L'hellénisme qui renaissait était essentiellement hostile à la religion du Christ. Cette hostilité éclata dans de singuliers excès. Un Grec crut sérieusement que le paganisme hellénique était destiné à remplacer l'Évangile. Ne crions pas trop à l'extravagance; *Pléthon* nous dirait qu'il avait des complices dans le collége des cardinaux. Bien qu'excessive, cette réaction marque bien la tendance du mouvement anti-chrétien qui se faisait dans les esprits. Le mouvement se poursuivit à travers la réforme et la réaction catholique jusque dans les temps modernes. C'est à ce titre que la philosophie du dix-huitième siècle s'éprit d'enthousiasme pour la Grèce : ce furent moins ses arts qu'elle admira que la liberté de penser qui respire dans toutes les œuvres du génie grec.

Nous assistons au dix-neuvième siècle à une nouvelle réaction. Les révolutions, en bouleversant la société jusque dans ses fondements, ont rendu quelque autorité à la foi du passé. Singulier appui

pour une religion spiritualiste que celui des intérêts alarmés! Cependant l'Église en tira profit : les plus zélés se croyaient déjà sûrs de la victoire. Afin de s'assurer pour toujours l'empire des âmes, et par suite la domination de la société, ils cherchèrent à s'emparer de l'enseignement et à en bannir la liberté d'esprit, en proscrivant l'hellénisme. Ces nouveaux Barbares avaient un instinct très-juste du péril dont le génie hellénique menace le christianisme : la foi aveugle et l'esprit libre de la Grèce sont incompatibles. Mais dans un âge positif qui, malgré les apparences de religiosité, est bien plus préoccupé de questions politiques et économiques que de religion, il fallait aussi rendre l'hellénisme suspect aux hommes qui redoutent avant tout les révolutions et qui veulent les prévenir à tout prix. Les partisans de l'orthodoxie se mirent donc à prouver que c'était l'esprit républicain de la Grèce, dont on nourrissait les jeunes intelligences dans les colléges, qui avait enfanté l'insurrection de 89 et la terreur. S'emparant de la prédilection que la philosophie du dix-huitième siècle montre pour les institutions grecques et surtout pour les choses lacédémoniennes, ces écrivains dénoncèrent le philhellénisme comme le *Ver Rongeur* de la société moderne (1). Le langage et les excès de la révolution leur vinrent en aide pour soutenir leur thèse. Il est vrai que les républicains de 93 se trompèrent, de même que les philosophes, en croyant que Lycurgue avait réalisé l'idéal d'une république ; ils se trompèrent en allant chercher chez les Grecs et les Romains le type de la liberté dont ils voulaient doter la France. L'antiquité ne connaissait point la liberté telle que nous l'aimons, telle que nous voudrions la pratiquer; elle a eu des aspirations vers l'égalité plus que vers la liberté. Est-ce à dire que les erreurs de la Révolution doivent être imputées à l'hellénisme? Et si la France n'est pas parvenue à concilier la liberté avec l'égalité, est-ce la faute de Sparte et de Platon?

Si les écrivains catholiques connaissaient l'histoire, ils sauraient que la nation française a cela de commun avec la race hellénique,

(1) Mgr *Gaume*, le Ver Rongeur; *Id.*, la Révolution. — On trouve les mêmes récriminations dans un écrivain qui en 1830 avait été démocrate (*Lerminier*, les Législateurs de la Grèce, T. I, Préface, p. 28, 34-38).

qu'elle tient à l'égalité plus qu'à la liberté; n'ayant pas pu les harmoniser jusqu'ici, il lui est arrivé plus d'une fois de sacrifier ses droits pour qu'on lui assurât l'égalité qui lui est si chère. Les hommes qui croient que sans la garantie d'institutions libres, l'égalité n'est qu'un vain mot, n'ont pas tort de déplorer cette tendance. Mais est-ce à la république de Sparte et à l'éducation classique de la jeunesse qu'il faut s'en prendre de ces égarements? L'Angleterre cultive les lettres anciennes aussi bien que la France, pour mieux dire, elle y met plus de sérieux, car l'éducation de son aristocratie est presque exclusivement classique. Cependant nous ne sachions pas que la Chambre des Lords se soit engouée des institutions de Lycurgue, ni qu'elle ait demandé le partage des terres et la liberté comme chez les Grecs. Faut-il demander la raison de cette différence entre les deux nations voisines? Les Anglais ont au plus haut degré le sentiment de la liberté qui manque aux Français; ils y tiennent, sans que d'autre part ils souffrent beaucoup de voir subsister des débris de l'inégalité du moyen-âge. C'est dire qu'il faut chercher dans le caractère national les causes du développement différent que prennent les peuples modernes et non dans l'influence de la Grèce. L'étude de l'histoire, de la littérature, de la philosophie des Grecs, si elle était faite avec quelque profondeur, serait au contraire un contrepoison de la tendance qui porte les Français à réaliser l'égalité, tantôt par le communisme, tantôt par le despotisme. En effet, elle nous apprend que la lutte pour l'égalité des conditions aboutit à la dissolution de la société, à l'anarchie et à la tyrannie. A Rome, cette même passion pour l'égalité inspira la longue lutte des patriciens et des plébéiens, des nobles et du peuple. Mais les Romains avaient l'esprit d'unité autant que les Grecs avaient l'esprit de division. Voilà pourquoi les combats des partis conduisirent à l'unité la plus absolue, à la souveraineté concentrée dans les mains des Césars. L'égalité régnait sous l'empire, mais où étaient les droits dont jouissaient les citoyens égaux? La France a le même génie de l'unité, et le même danger la menace : l'éviterait-elle en bannissant de ses colléges l'étude de Cicéron et de Tacite?

CHAPITRE II.

LES PHILOSOPHES.

§ I. *La philosophie ionienne.*

I.

La philosophie ionienne a pour objet le monde extérieur plus que l'homme et la société. Telle est la marche naturelle de l'esprit humain. Quand la pensée s'éveille, elle veut pénétrer le milieu dans lequel elle vit, expliquer l'existence de la matière pour se distinguer d'elle. Lorsqu'elle est arrivée à reconnaître une cause première, alors elle applique au monde moral les lois d'ordre et d'harmonie qu'elle a découvertes dans le monde physique. Cependant tout se tient dans le domaine de l'intelligence. Le philosophe ne peut pas s'abstraire entièrement de la société; tout en se portant principalement sur la nature, ses spéculations touchent nécessairement à l'homme et à l'humanité. Placés au milieu d'un mouvement politique aussi agité que l'était l'existence des populations grecques, les philosophes ioniens furent entraînés par le courant: ils prirent part aux affaires publiques, et par suite leurs méditations embrassèrent l'organisation et les rapports des cités.

L'un des sept sages, celui que l'antiquité a célébré comme l'initiateur de la philosophie [1], *Thalès*, fut aussi le premier des politiques grecs. Quand l'invasion des Perses menaça l'indépendance des cités ioniennes, les philosophes s'émurent des malheurs de leur patrie. Bias n'y trouva d'autre remède qu'une émigration en masse. Thalès avait étudié plus profondément le génie de la race

(1) *Aristot.*, Metaph., I, 3. — *Cicer.*, De Nat. Deor., I, 10. — *Plutarch.*, De Placit. Philos., I, 3.

hellénique : pour être invincible, il ne lui fallait que l'union. Mais comment unir des populations nées divisées? Le philosophe conseilla d'établir au centre de l'Ionie un conseil général pour toute la nation; cette autorité aurait réuni en ses mains les forces éparses des diverses républiques, tout en laissant à celles-ci leurs usages particuliers(1). C'est la première manifestation du système d'association. Les Grecs sentaient instinctivement le besoin d'unité; ils formèrent des ligues, mais comme ils ne voulaient point faire le sacrifice de leur indépendance et de leur individualité, ils ne songèrent pas à organiser un pouvoir central; autant valait rester isolés; car ce n'est que par la concentration des forces individuelles que les ligues pouvaient devenir puissantes. Thalès conçut l'idée d'une véritable confédération, mais les Hellènes n'en devaient pas profiter; lorsqu'Aratus organisa la ligue achéenne, la nationalité grecque était épuisée. La proposition faite par le philosophe aux Ioniens était une inspiration de génie. Montesquieu a fait ressortir les avantages de cette forme politique et de nos jours elle est entrée dans le domaine de la réalité; bien que défectueuse encore et mal assurée, l'avenir lui appartient.

II.

Diogène d'Apollonie, développant la philosophie de Thalès et d'Anaximène, aperçoit dans l'organisation physique un principe intellectuel qui a tout disposé dans un ordre parfait (2). *Héraclite* applique la même conception aux relations morales; il touche à la politique. L'ouvrage qui porte son nom avait à la vérité la nature pour objet, mais il y traitait aussi de la morale; quelques interprètes soutenaient même que le philosophe avait principalement la politique en vue (3). Une idée paraît l'avoir préoccupé, celle de l'opposition, de la contrariété, de la guerre, qui se produit dans

(1) *Herod.*, I, 170.
(2) *Ritter*, Geschichte der Philosophie, I, 226. 239.
(3) *Diog. Laert.*, IX, 1, 5. 7. 11.

toutes les manifestations de la nature. Comment concilier le bien et le mal, la vie et la mort? Partant du principe qu'un ordre parfait doit régner dans la création, Héraclite n'aperçoit que des contradictions apparentes là où l'on serait tenté d'admettre des antinomies profondes; les choses opposées concourent à l'harmonie générale (1). En traçant le tableau des dissensions funestes qui divisaient les peuples et les dieux eux-mêmes, Homère forme le vœu que la discorde disparaisse de la terre et de l'Olympe. Héraclite réprouve ce désir comme contraire à la nature : « La guerre, dit-il, est la source de toutes choses » (2). Le poëte voulait la paix comme la condition du bonheur des mortels; le philosophe considère la lutte comme essentielle à l'harmonie (3). Il applique cette doctrine non-seulement à la nature physique, mais aussi au monde moral; loin de maudire la discorde, il la célèbre comme la source du droit et de la justice : ce n'est pas seulement la condition de l'union, c'est l'union elle-même (4). Le mal lui paraît tellement nécessaire qu'il le confond avec le bien; de là cette proposition paradoxale, que la même chose est tout ensemble un bien et un mal(5). En vain la conscience humaine lui oppose-t-elle les souffrances et les malheurs individuels; le philosophe répond que l'homme doit accepter les maux de la vie comme un bien, parce qu'ils sont dans l'ordre, qu'il n'a pas à s'en plaindre, que le mal est un élément de ce qu'il regarde comme son bonheur (6). Héraclite a-t-il songé à appliquer sa théorie aux relations internationales, à la politique? La critique qu'il fait d'Homère prouve que la guerre n'effrayait pas l'intrépide penseur (7). Si dans le monde physique et moral la lutte

(1) *Ritter*, I, 257.

(2) Πόλεμος πατὴρ πάντων. *Plutarch.*, de Isid. et Osirid., c. 48. — *Arist.*, Eth. Eudem., VII, 1.

(3) *Aristot.*, Eth. Nicom., VIII, 2 : καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίγνεσθαι.

(4) *Origen.*, adv. Cels., VI, 2.

(5) *Aristot.*, Top., VIII, 5. — Cf. *Phys.*, I, 2.

(6) *Stob.*, Floril., III, 84. — *Brandis*, Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, T. I, p. 482.

(7) *Lucien* l'appelle : οὐκ εἰρηνικὸς ἀνήρ (Icaromenip., 8).

est un principe d'harmonie, pourquoi les combats et les champs de bataille ne seraient-ils pas une nécessité? Il nous reste un vers de son poëme philosophique dans lequel il célèbre ceux qui périssent par le fer de l'ennemi : « Les dieux, dit-il, et les hommes les honorent » (1).

Est-ce Homère ou Héraclite qui a révélé les destinées de l'humanité? Nous croyons que le poëte et le philosophe ont chacun raison à leur point de vue. Homère exprime l'idéal, mais un idéal irréalisable, car la paix permanente est une utopie. La lutte est fatale, éternelle, parce que les passions sont dans la nature de l'homme. En faut-il conclure que la guerre ne se modifiera pas? qu'elle sera dans l'avenir ce qu'elle a été au berceau de l'humanité? Ce serait élever les faits à la hauteur du droit. Heureusement les faits mêmes viennent démentir cette fausse théorie. Chez les Grecs, la guerre était l'état naturel des hommes, la paix n'existait qu'en vertu d'une convention. Cet état de choses avait sa raison d'être : on peut dire avec le philosophe ionien que la guerre était une loi d'harmonie puisqu'elle associait les peuples. Aujourd'hui la violence n'est plus nécessaire pour unir les hommes; le développement pacifique des facultés humaines a créé mille liens plus puissants que la force. Aussi la paix est-elle devenue l'état normal du genre humain. Si Homère revivait, il pourrait croire que son vœu se réalisera. Mais Héraclite protesterait, et avec raison, contre une paix perpétuelle. La force, dans l'intérieur des états, est évidemment une condition essentielle d'ordre et d'harmonie. Il en est de même dans les relations des nations. Seulement la force ne doit être que l'instrument du droit. A ce titre elle intervient journellement pour le maintien de la justice entre individus. Tout ce que l'on peut espérer, c'est qu'il en sera un jour de même dans la grande cité du genre humain. Encore cette espérance n'est-elle qu'un idéal.

(1) *Brandis*, T. I, p. 181.

III.

Tant que les philosophes ne furent préoccupés que de la nature physique, ils ne conçurent l'ordre que comme une loi fatale; quand ils s'élevèrent à l'idée de l'harmonie dans le monde moral, la force des choses les sollicita à admettre l'existence d'un principe supérieur aux combinaisons de la matière, d'un être répartissant le bien et le mal d'après les lois de la justice. Cette conception a immortalisé le nom d'*Anaxagore;* elle fut comme la révélation d'une philosophie nouvelle. Quelqu'un lisait en présence de Socrate dans un livre d'Anaxagore que l'intelligence est l'ordonnatrice et le principe de toutes choses; le sage fut ravi : il se dit que, s'il en était ainsi, l'intelligence avait tout ordonné et disposé dans le meilleur ordre possible (1). Ce n'est pas que la notion d'une cause intellectuelle ait été étrangère aux philosophes avant Anaxagore ; il est impossible à l'esprit de spéculer sur l'ordre, même dans le domaine matériel, sans reconnaître un principe indépendant de la matière. Héraclite, Xénophane et déjà le premier initiateur de la philosophie, Thalès avaient cherché une cause première de l'existence et du mouvement des corps (2) ; mais les témoignages unanimes de l'antiquité attestent qu'Anaxagore fit un pas nouveau dans cette voie. Ses contemporains le surnommèrent l'*Esprit*, pour marquer que lui le premier attribua la formation et l'ordre du monde, non plus au hasard, ni à la nécessité, mais à l'intelligence (3) Il rejeta la fatalité comme un vain mot qui cache notre ignorance(4). Ce n'est pas sans raison que les anciens ont célébré Anaxagore pour la découverte de cette vérité, car elle change la face du monde et de l'humanité ; en reconnaissant l'existence d'une loi universelle qui régit les rapports de Dieu avec la création, les relations des hommes et celles des peuples. Il faudra des siècles de travaux et de méditations pour

(1) *Plat.*, Phæd., 97, C.
(2) *Ritter*, I, p. 309.
(3) *Plutarch.*, Pericl., c. 4. — *Brandis*, T. I, p. 248, note 4.
(4) *Plutarch.*, De Placit. Philos., I, 29. — *Ritter*, I, 308.

rechercher ces lois; mais le principe une fois admis, l'application n'est plus qu'une question de temps. Anaxagore est-il sorti du domaine de la spéculation pure? a-t-il embrassé dans sa pensée les cités et les nations? C'est à peine si nous savons qu'il s'occupa de politique. *Plutarque* nous apprend qu'il compta parmi ses disciples le plus grand homme d'état de la Grèce : Périclès, au dire de son biographe, devait au philosophe toutes les qualités qui faisaient de lui l'objet de l'admiration universelle (1). Ces liaisons prouvent, comme le dit *Bayle*, qu'Anaxagore ne se livra pas exclusivement à la philosophie spéculative; mais quels furent ses sentiments politiques? Celui qui avait marqué la main de Dieu dans l'organisation de l'univers, médita-t-il sur la constitution qui pouvait assurer à sa patrie l'unité et la force? Nous l'ignorons. Les conjectures que nous pourrions fonder sur l'intimité qui régnait entre le philosophe et l'homme d'état, ne sont confirmées par aucun fait historique. Anaxagore ne paraît pas sur la scène; Périclès seul l'occupe.

La philosophie ionienne atteignit son plus grand développement avec Anaxagore; partie de la contemplation de la nature, elle finit par reconnaître dans l'organisation du monde matériel et du monde moral l'œuvre d'un ordonnateur suprême. Dès lors les hommes échappent au joug de la fatalité pour se soumettre volontairement aux lois émanées du Créateur; si le spectacle du mal attriste leurs regards, la philosophie leur enseigne que le mal même fait partie de l'harmonie universelle qui règne dans la création. Les principes reconnus par les philosophes ioniens étaient vrais, mais ils avaient négligé un élément essentiel de la nature humaine, le sentiment : un philosophe, né dans l'Ionie, mais nourri d'autres idées, développa cette face de la vie.

§ II. *Pythagore.*

Pythagore est une des grandes figures de l'antiquité. La tradition a placé son nom plus haut que ceux de Socrate et de Platon; elle en a fait un révélateur. Fils d'Apollon, il est en commerce

(1) *Plutarch.*, Pericl., c. 5.

intime avec la Divinité; il a pris la forme humaine pour corriger la vie des mortels, en leur faisant don de la lumière vivifiante de la philosophie. Toute son existence est miraculeuse : il entend l'harmonie des sphères : ses paroles sont des oracles : il exerce sur les hommes un empire irrésistible. Imputerons-nous ces fables à Pythagore et dirons-nous, avec un savant historien (1), qu'il fut un charlatan? Plus intelligente et plus équitable, la science moderne s'est refusée à voir un imposteur dans l'homme qui le premier prit le nom de *philosophe*, le titre de *sage* lui paraissant trop superbe (2). Les récits fabuleux que l'admiration et la crédulité ont accumulés sur la tête de Pythagore sont l'expression exagérée de son génie et du caractère de sa doctrine. Ces contes n'ont pu prendre cours que sur un homme profondément religieux, tel que les témoignages unanimes de l'antiquité représentent Pythagore. La philosophie grecque fut d'abord une science de la nature; avec Pythagore elle change de caractère, elle s'occupe de l'homme et de la société(3); si elle traite de l'harmonie universelle du monde, c'est du point de vue moral. Cette nouvelle tendance de la spéculation prépara l'avénement de Socrate qui fit descendre la philosophie des cieux sur la terre (4). Mais ce qui distingue les dogmes pythagoriciens des enseignements du sage d'Athènes, c'est leur empreinte religieuse : Pythagore est le fondateur d'une secte plutôt que d'une école. Les sociétés qui portent son nom ressemblaient à des communautés religieuses; elles célébraient un culte particulier qu'elles tenaient de leur maître (5). Cependant ces associations ne se livrèrent pas exclusivement à la contemplation; elles

(1) *Brucker*, Hist. crit. philos., Pars II, lib. II, cap. 10, § 10 : « Et Pythagoram quidem ipsum impostorem fuisse, nulli dubitamus asserere. »

(2) *Cicer.*, Tuscul., V, 3.

(3) *Ritter*, I, 355, ss., 191, 651.

(4) *Cicer.*, Tuscul., V, 4 : « Socrates primus philosophiam devocavit e cœlo, et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit, et coegit de vita, et moribus, rebusque bonis, et malis quærere. »

(5) *Herod.*, II, 81. — Comparez *Jakobs*, Vermischte Schriften, T. III, p. 64, 336. — *Grote*, History of Greece, T. IV, p. 534.

avaient un but politique et social : elles voulaient agir sur les hommes pour les réformer et les élever.

Nous savons peu de chose de la doctrine de Pythagore : les sentiments qu'on lui attribue sont ceux de l'école plutôt que ceux du maître, mais qu'importe? Il imprima la direction, il fut l'initiateur; ses disciples ne firent que suivre la voie qu'il ouvrit. Nous pouvons donc rapporter à Pythagore les belles maximes que *Stobée* nous a conservées : « Quel est le but de l'activité humaine? Les richesses sont une faible ancre, la gloire est une chose plus vaine encore; les magistratures et les honneurs n'ont aucune valeur réelle. Quelles sont les ancres solides? Les vertus de l'âme; aucune tempête ne les ébranle. Tout le reste n'est que vanité. Telle est la loi de Dieu. L'homme doit éviter de faire le mal, même quand il est seul; ce n'est pas la crainte, ni le déshonneur qui doit le retenir, mais le respect de lui-même. Que sa manière d'agir ne prête pas même au soupçon » (1). Pythagore admettait, dit-on, comme principe de la justice le talion, conception barbare, mais qu'on retrouve chez les plus grands législateurs de l'antiquité. Cependant dans les relations individuelles il proscrivait cette sanglante doctrine : il voulait qu'on fît du bien à ses ennemis, pour changer leur haine en amitié (2). Ces sentiments approchent de la charité chrétienne.

Si l'on en croit les adversaires de Pythagore, sa politique n'aurait pas été inspirée par des principes aussi purs : ils l'accusaient de vouloir concentrer le gouvernement entre les mains de quelques oligarques et de traiter le reste des hommes comme un vil troupeau (3). Ces imputations ont trouvé de l'écho chez les philosophes et les historiens modernes (4). Il est certain que Pythagore favorisa

(1) *Stob.*, Floril., I, 29, 15, 19.

(2) *Jamblich.*, Vita Pyth., p. 40 (c. 8).

(3) *Jamblich.*, p. 260 (c. 35).

(4) « La réputation de la politique pythagoricienne, dit *Cousin*, est d'avoir penché fortement vers l'aristocratie; cette aristocratie était toute morale, je le crois, mais enfin c'était une aristocratie, et d'autant plus redoutable qu'elle pesait sur les créatures humaines de tout le poids de l'idée sacrée de la vertu. » (*Cours de l'histoire de la philosophie*, VIIe leçon). — Comparez *Hermann*, Griechische Staatsalterthumer, § 90.

le régime aristocratique, mais le reproche doit s'adresser à toute l'antiquité. Les anciens ne connaissaient pas la véritable égalité, ils ne la pratiquèrent que dans le sein d'une classe privilégiée. Obéissant à cette tendance universelle, les philosophes organisèrent leur état idéal d'après les mêmes principes. Pythagore, dit-on, s'inpira de la constitution dorienne qui réalisait l'égalité, l'unité et la solidarité, au moins dans la cité dominante (1). Cependant l'aristocratie conçue par le philosophe était bien au-dessus de celle que le législateur lacédémonien trouva établie et qu'il dut respecter. Sparte, fondée sur la violence, ne se maintint que par l'abus le plus révoltant de la force. La société pythagoricienne ne procédait pas de la conquête; c'était une association qui avait pour âme la fraternité et la charité.

On connaît les sentiments de Pythagore sur l'amitié (2). L'amitié des Pythagoriciens devint proverbiale (3). Leur attachement ne se démentait pas dans les dangers extrêmes; il allait jusqu'au sacrifice de la vie : la touchante histoire de Damon et de Phintias est un des beaux traits qui honorent le genre humain (4). Aux yeux de Pythagore, l'amitié était le lien de l'humanité et de la création tout entière (5) : « La piété et la science rapprochent les hommes de la divinité; les spéculations de la philosophie établissent la liaison

(1) D'après *O. Müller*, la philosophie de Pythagore serait l'expression de la vie dorienne (Die Dorier, II, 384-386). Telle est aussi l'opinion de *Krische* (De societatis a Pythagora institutae scopo politico, p. 32) et de *Boeckh* (Philolaus, p. 39-42). *Grote* (History of Greece, T. IV, p. 549) dit que le rapport entre Pythagore et le dorisme est imaginaire.

(2) C'est Pythagore qui a dit le premier que notre ami est un autre nous-mêmes, et que tout est commun entre amis (*Porphyr.*, De Vita Pythag., 33).

(3) Un inconnu qui faisait connaître par un symbole qu'il appartenait à l'ordre, était sûr de l'appui de tous ses membres. On peut donc croire, ajoute le biographe du philosophe, que les hommes de bien sont amis, bien que dispersés sur la terre entière. *Jamblich.*, De Vita Pyth., p. 230, 237 (c. 33). — Cf. *Porphyr.*, De Vita Pyth., c. 33.

(4) *Jamblich.*, p. 234-236 (c. 33). — *Porphyr.*, c. 60, 61.

(5) Πάντων πρὸς ἅπαντας. *Jamblich.*, 229 (c. 33). — Selon les Pythagoriciens, toutes les vertus ne sont que des routes pour arriver à l'amour (*Procli* Commentar. in Platon. Alcib., p. 221).

des dogmes, celle de l'âme et du corps. Les hommes entre eux sont unis d'une manière plus ou moins étroite; l'union des époux, des frères, des enfants, des parents est une communion indissoluble; une saine législation fait des citoyens un seul corps; la nature nous montre des semblables et des frères dans les étrangers. Les animaux eux-mêmes ne sont pas exclus de cette immense société dont la nature et la justice sont les fondements » (1). On conçoit que cette amitié universelle se soit changée en une sainte intimité entre les membres d'un ordre liés par des croyances communes. Mais la fraternité pythagoricienne n'empêchait pas le lien de l'amitié de s'étendre aux étrangers; l'amitié elle-même n'était, dans la doctrine de Pythagore, qu'une des faces de l'humanité, qui embrasse tous les êtres (2).

L'amitié resta-t-elle pour les Pythagoriciens un sentiment individuel, ou s'étendit-elle aux cités et aux relations des peuples? Parmi les dogmes attribués à l'école de Pythagore, on trouve les plus beaux préceptes sur les rapports qui doivent exister entre les magistrats et les citoyens. La politique de ces philosophes, que l'on accuse d'être des oligarques, avait pour principe non l'obéissance passive, mais l'amour. Ils recommandaient la bienveillance aux supérieurs, l'affection aux citoyens; la crainte leur paraissait une faible barrière pour contenir les mauvaises passions, tandis que l'amour a une puissance sans bornes (3). La charité est de sa nature un sentiment universel; elle comprend tous les êtres. Mais il y avait dans les croyances de l'antiquité un obstacle presque insurmontable au développement de ce sentiment; la notion de l'unité du genre humain lui manquait. Dans leur isolement, les cités nourissaient pour les étrangers la haine ou le mépris nés de l'orgueil et de l'ignorance. On sait combien était profonde la séparation entre Grecs et Barbares. Il a fallu à Pythagore un effort de charité pour s'élever au-dessus d'un préjugé universel. Il ne dis-

(1) *Jamblich.*, p. 229 (c. 33); cf. p. 69 (c. 16).

(2) *Jamblich.*, p. 40 (c. 8). — Commentaire d'Hiérocles sur les vers de Pythagore, v. 9.

(3) *Stob.*, Floril., XLIII (41), 49; XLVIII (46), 20.

tingue pas les hommes d'après leur naissance, mais d'après leur vertu; il fait plus de cas d'un étranger, homme juste, que d'un citoyen et même d'un parent; l'éducation rend à ses yeux le Barbare supérieur au Grec [1]. Fidèle à cette doctrine, il admit les étrangers dans sa société [2]. Cette fraternité entre Hellènes et Barbares est d'autant plus remarquable que l'ordre de Pythagore était une communauté religieuse. Un étranger aurait souillé par sa présence les mystères du paganisme; le Barbare et le Grec participaient au même culte dans le sein de la société pythagoricienne. A ce point de vue la politique de Pythagore est supérieure à celle de Platon et d'Aristote. Comme sa philosophie est essentiellement religieuse, l'égalité des Grecs et des Barbares devait avoir un principe religieux; or nous n'en connaissons point d'autre que l'unité des hommes en Dieu. Il faut donc croire que Pythagore s'est élevé à une idée qui a manqué à l'antiquité païenne. S'il en est ainsi, il mérite toute l'admiration qui lui a été prodiguée.

Quelles furent les opinions des Pythagoriciens sur les relations des peuples, sur la paix et la guerre? Les cités grecques étaient déchirées par des discordes continuelles; l'ambition les poussait à accroître leur puissance; ni dans les combats, ni dans les traités, elles ne respectaient la foi jurée. Pythagore conseilla, dit-on, aux républiques de la Grande-Grèce de maintenir l'égalité entre elles, parce que l'égalité n'engendre pas la guerre; il voulait que la justice et la bonne foi présidassent à leurs rapports, parce que sans la bonne foi toute société entre hommes et entre peuples est impossible, et que la justice est si nécessaire que rien ne peut subsister sans elle, ni dans le ciel, ni sur la terre, ni dans les enfers [3]. La justice seule légitimait la guerre aux yeux du philosophe [4]. Toute sa doctrine était empreinte d'un esprit pacifique; il chercha à le développer même par les habitudes de la vie journalière. Le célèbre précepte de l'abstinence de la viande était fondé,

(1) *Stob.*, X, 37. — *Jamblich.*, p. 44 (c. 8).
(2) *Jamblich.*, p. 241 (c. 34). — *Porphyr.*, c. 19.
(3) *Dacier*, Vie de Pythagore, p. 86, ss.
(4) *Diodor.*, XII, 9.

entre autres motifs, sur le désir d'inspirer l'horreur du sang et le goût de la paix; il pensait que celui qui était habitué à considérer même le meurtre d'un animal comme une action criminelle, reculerait à plus forte raison devant le carnage des hommes, que la guerre qui se nourrit de sang lui paraitrait la chose la plus injuste et la plus révoltante (1). La tradition fait de lui un pacificateur; non-seulement il maintint la concorde dans l'intérieur des villes où sa réputation appela ses disciples au commandement, il parvint même à établir l'harmonie entre des républiques rivales (2).

L'auteur du voyage d'Anacharsis (3) fait de l'influence de Pythagore en Italie un tableau séduisant : « A ses exhortations, les nations grecques établies dans cette fertile contrée mirent leurs armes à ses pieds et leurs intérêts entre ses mains. Devenu leur arbitre, il leur apprit à vivre en paix avec elles-mêmes et avec les autres. A l'aspect de tant de changements, les peuples s'écrièrent qu'un dieu avait paru sur la terre (4) pour la délivrer des maux qui l'affligent. » Les écrivains modernes sont loin d'être aussi favorables à Pythagore. Mr *Cousin* lui reproche d'avoir fait de la cité une espèce de couvent (5). Un historien allemand, frappé de la ressemblance entre la société pythagoricienne et les communautés catholiques, a voulu la flétrir en la comparant à l'ordre des jésuites (6). On aurait pu trouver une comparaison plus juste dans une association célèbre qui honore Pythagore comme un de ses grands-maîtres. Le but du philosophe comme celui des francs-maçons était de faire le bien de tous les hommes : c'est le cosmopolitisme le plus sublime. Il s'est trompé sur les moyens; comme Lycurgue et Platon, il n'a pas suffisamment respecté les droits de l'individu. Mais ce reproche retombe sur l'antiquité tout entière; législateurs et philosophes

(1) *Jamblich.*, p. 186 (c. 30). — Cf. *Plutarch.*, De Placit. Phil., I, 1, 2.

(2) *Jamblich.*, p. 34 (c. 7), — *Porphyr.*, c. 22.

(3) *Barthélemy*, ch. 75.

(4) *Dion. Chrysost.*, Or. XLIX, p. 524 B (ed. Morell.) : Πυθαγόρας παρὰ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ οἶμαι περὶ τὴν Ἰταλίαν, ἐτιμᾶτο ὡς θεός.

(5) *Cousin*, Cours de l'histoire de la philosophie, 7e leçon.

(6) *Raumer*, Vorlesungen, XXVI (T. II, p. 189). *Grote* a reproduit cette comparaison (History of Greece, T. IV, p. 550).

absorbaient l'homme dans l'état. Le monde moderne est tombé dans un excès contraire; les droits de la société sont méconnus; l'individualisme domine et menace d'entraîner la dissolution du corps social. Il n'y a qu'un remède au mal : il faut qu'il y ait un lien entre le droit de l'individu et le droit de la société, et il n'y en a pas d'autre que la charité ou l'amitié tant exaltée par les Pythagoriciens. L'humanité peut donc encore aujourd'hui s'inspirer de l'idéal de Pythagore. Seulement, à force de vouloir l'unité, elle ne sacrifiera pas les droits de l'individu. Une expérience séculaire lui a appris à quoi conduit l'unité absolue, alors même qu'elle s'inspire de la charité. L'unité catholique, malgré la charité chrétienne, aurait conduit la société à la mort, parce qu'elle anéantit le principe de l'individualité sans lequel il n'y a point de vie. Les Germains ont donné au monde moderne le principe qui faisait défaut à l'antiquité, celui de la liberté. La liberté nous sauve du despotisme qui se trouve au fond de toute doctrine politique fondée exclusivement sur l'unité ou sur l'égalité. Mais aussi la charité ou, comme dit Pythagore, l'amitié doit nous sauver de l'individualisme excessif qui naît de la liberté.

§ III. *Démocrite.*

A peine la philosophie a-t-elle fait son apparition dans le monde, qu'elle semble convaincue d'impuissance. Anaxagore proclame en vain l'existence d'une loi universelle unissant tous les êtres, en vain Pythagore pose les bases d'une organisation de l'humanité d'après le principe de l'association : voici un des grands penseurs de l'antiquité qui nie Dieu et enseigne le matérialisme, et à sa suite viennent une foule d'hommes d'esprit qui confondent la justice avec le droit du plus fort. Nous ne mettons pas la figure sérieuse de Démocrite sur la même ligne que les sophistes (1). Cependant la tradition qui fait de Protagoras, le premier sophiste, un disciple de Démocrite (2), a un sens profond. Sa théorie des atômes conduit

(1) *Ritter* l'a trop déprécié. Voyez *Brandis*, Gesch. der Griech. Röm. Phil., T. I, p. 302, ss. — *Zeller*, Philosophie der Griechen, T. I, p. 195, ss.

(2) *Gell.*, Noct. Att., V. 3.

logiquement au matérialisme ; les anciens ont déjà rattaché Épicure à Démocrite, tout en plaçant le philosophe d'Abdère bien au-dessus de son disciple (1). Le but qu'il assignait à la vie, c'était de connaître la nature des choses (2) ; cette connaissance devait procurer à l'âme la tranquillité qui constitue le bonheur du sage. Il ne confondait pas le repos avec la volupté, comme les Épicuriens (3) ; mais, en définitive, il arrivait au même résultat, l'égoïsme. Comme les agitations de la vie publique, les malheurs et les chagrins inséparables de la vie de famille, compromettent la sérénité de l'âme, les philosophes, d'après lui, devaient s'en abstenir autant que possible (4). Démocrite ruinait par là la base de la société. Il ajoutait à la vérité que le sage qui s'en trouvait la force, pourrait se livrer aux luttes des partis (5). Mais l'amour de la patrie est détruit, dès que le citoyen n'agit que selon ses goûts ou ses intérêts, et qu'il recule devant les dangers de la vie politique par prudence. Quand la cité n'a plus les affections du sage, son instinct de sociabilité s'étend sur le monde entier : de là le cosmopolitisme de Démocrite (6). Ce n'était plus la philanthropie ardente des Pythagoriciens qui leur faisait désirer et rechercher le bonheur de tous les hommes, c'était le détachement de la patrie. Ainsi conçu, le cosmopolitisme est en opposition avec les desseins de Dieu. L'homme est uni à ses semblables par divers liens, plus ou moins étroits, mais tous également sacrés : la famille, la cité, l'humanité ont des droits à son affection et à son concours; détruire l'un de ces éléments au profit de l'autre, c'est mutiler la création et ruiner le fondement de l'association humaine.

Nous n'avons pas à apprécier le système philosophique de Démocrite. Les préceptes qu'il donne sur la morale sont d'une grande

(1) *Cicer.*, De Nat. Deor., I, 43 : « Democritus, vir magnus in primis, cujus fontibus Epicurus hortulos suos irrigavit. »

(2) *Cicer.*, De Fin., V, 29.

(3) *Diog. Laert.*, IX, 7, 12.

(4) *Senec.*, De Tranq. Anim., c. 12. — *Stob.*, Floril., LXXVI (74), 17, 15. 13.

(5) *Stob.*, Floril., CIII (101), 25.

(6) *Id.*, XL (38), 7.

élévation, mais ils sont en contradiction avec ses principes[1]. Chose singulière! C'est dans la doctrine des philosophes qu'on remarque le mieux combien il y a d'inconséquence dans l'esprit humain. La théorie atomistique contient en germe le matérialisme, et le matérialisme ruine la morale dans sa base, car il détruit la notion du devoir. Cependant la morale de Démocrite est aussi pure que s'il avait professé le spiritualisme. En conclura-t-on que les théories importent peu et que la religion comme la philosophie doivent se restreindre à des règles pratiques? Ce serait une dangereuse erreur. Rien de plus funeste qu'un faux principe : si le philosophe qui le met en avant ne l'applique pas, il se trouvera des esprits moins élevés et plus logiques qui en tireront les dernières conséquences. C'est ce qui arriva au philosophe d'Abdère. Les Épicuriens et les sophistes s'emparèrent de sa doctrine, les uns pour en déduire le matérialisme, les autres pour prêcher l'indifférence politique.

§ IV. *Les Sophistes.*

Le polythéisme portait en lui le germe de sa mort. Avec les progrès naturels de la raison humaine, la croyance de la pluralité des dieux devait disparaître. Dès que les philosophes se furent élevés à la notion d'une première cause, ils combattirent la religion populaire[2]. Ils essayèrent de remplacer les erreurs qu'ils détruisaient par des dogmes plus purs; mais n'apercevant qu'une partie de la vérité, ils n'eurent pas la puissance de rallumer en faveur de leurs conceptions la foi expirante[3]. La chute de la religion devait entraîner celle de l'état, et conduire à la décadence de la société,

(1) *Brandis*, T. I, p. 336, ss.

(2) Xénophane se distingua dans cette lutte; aucun philosophe n'établit avec autant de force l'unité et la spiritualité de Dieu (*Euseb.*, Præp. Evang., XIII, 13). A ce point de vue, le polythéisme homérique devait lui paraître tout ensemble faux et impie (*Sext. Empir.*, Adv. Mathem., IX, 193 ; I, 289). Aussi tous les penseurs sortis de l'école éléatique, les Pythagoriciens, Héraclite et Anaxagore s'éloignèrent des vieilles croyances (*Ritter*, I, 579, ss.).

(3) *Brandis*, I, 519.

car la politique, la morale et la religion étaient étroitement unies. L'antiquité ne reconnaissait pas de lien de droit entre les peuples; c'est à peine si elle admettait la justice dans l'intérieur des états. Chez les Grecs la force dominait, la cité était un champ de bataille. Si les citoyens se traitaient en ennemis, que devaient être les rapports des nations? Les Athéniens qui représentent l'élément intellectuel de la nationalité hellénique, proclamèrent ouvertement le droit du plus fort. L'idée de justice s'obscurcit, les sentiments moraux s'altérèrent, la Grèce tomba en dissolution.

Du sein de cette désorganisation sociale sortirent les sophistes. Mettant en théorie les maximes qu'ils voyaient pratiquer, ils professèrent hardiment que le droit se confondait avec l'utile, la justice avec la force (1). « Que l'on voie comment les choses se passent dans tous les états, disaient-ils, monarchiques, aristocratiques ou populaires; partout c'est le plus fort qui gouverne et chacun fait des lois à son avantage, le peuple des lois populaires, les monarques des lois monarchiques et ainsi des autres; ce sont ces règles émanées de la force et établies pour l'utilité des plus forts qui constituent la justice : ainsi la justice et ce qui est avantageux au plus fort sont une seule et même chose (2). Il ne faut pas que le opinions vulgaires sur le juste et l'injuste donnent le change. Si les hommes blâment l'injustice, ce n'est pas parce qu'ils craignent de la commettre, mais parce qu'ils craignent de la souffrir. Celui qui a le pouvoir d'être injuste impunément n'a garde de pratiquer la justice; ce serait folie de sa part. Qui loue la justice? Ceux qui sont dans l'impuissance de nuire aux autres et de se venger des injures qu'ils souffrent (3). » Les sophistes attribuaient cette dégradante doctrine aux dieux eux-mêmes. Se prévalant de la distribution inégale des biens et des maux dans cette vie, mystère incompréhensible, ils disaient que les dieux n'avaient souvent pour les hommes vertueux que des maux et des disgrâces, tandis qu'ils comblaient les méchants de

(1) *Plat.*, De Rep., I, p. 338, C.
(2) *Id.*, p. 338, D, E; p. 339, A.
(3) *Id.*, p. 334, C; II, p. 359, B, C.

prospérités (1). Les sophistes appliquaient leur théorie à toutes les relations, publiques et privées : « Voyez, disaient-ils, la tyrannie; c'est d'après les vieux préjugés, l'injustice parvenue à son comble. On punit le vol et le brigandage ; or, les tyrans sont les plus grands criminels ; néanmoins, lorsqu'ils se sont rendus maîtres de la personne et des biens des citoyens, on ne les traite pas de sacriléges, de ravisseurs, de brigands, on les comble d'éloges ; ceux-là mêmes qu'ils ont réduits en esclavage les regardent comme des hommes heureux (2). » Dans cet ordre d'idées, la conquête est la chose la plus légitime : c'est l'expression naturelle du droit du plus fort; aussi les sophistes déclaraient-ils bons et sages les hommes qui étaient assez puissants pour s'emparer des villes et des empires (3).

Cette justification de la violence et des passions égoïstes est plus désastreuse que les abus de la force. Les excès dont les individus ou les peuples se rendent coupables ne sont que des malheurs passagers, tant que la conscience humaine proteste en faveur du droit. Mais quand l'intelligence elle-même prend parti pour la violence, quand elle nie le sentiment du juste que le Créateur a gravé dans nos âmes, alors il n'y a plus aucun espoir pour la société; elle doit périr. Tel fut le sort du monde ancien ; fondé sur le droit du plus fort, il succomba sous les coups de la force. Il y a aussi de ces sophistes au dix-neuvième siècle. Nous entendons tous les jours des hommes d'esprit s'évertuer à légitimer la force. L'un d'eux, vrai sophiste d'Athènes, a écrit un ouvrage *ex professo* pour diviniser le droit du plus fort (4). Nous ne lui ferons pas le plaisir ni l'injure de le combattre. En le prenant au sérieux, nous oublierions que l'Ironie est la muse qui l'inspire, et nous prendrions pour une doctrine ce qui n'est qu'un paradoxe dont l'auteur lui-même se moque. Que si nous supposions que le célèbre écrivain croit à ce qu'il dit, nous devrions le placer au rang des esprits de bas étage

(1) *Plat.*, Rep., II, p. 364, B.
(2) *Plat.*, Rep., I, p. 344, A-C.
(3) *Id.*, p. 348, D.
(4) *Proudhon*, la Guerre et la Paix, 2 vol. Paris, 1861.

auxquels le sens moral fait défaut. Nous aimons mieux constater le progrès qui s'accomplit jusque dans le domaine de la sophistique. La plupart des sophistes modernes n'ont plus le courage de leur opinion; ils n'osent pas professer ouvertement que la force fait le droit, ils voudraient faire accroire que la force n'est plus la force, qu'elle se trouve légitimée par nous ne savons quelle délégation de la souveraineté nationale. Les Grecs étaient plus francs; ils appelaient les hommes qui se disaient les organes du peuple souverain des tyrans. Ceux qui conservaient le sentiment de la liberté maudissaient la tyrannie, tandis que les sophistes y applaudissaient. Que le sort de la Grèce serve de leçon aux peuples modernes! Il n'y en a pas qui soit mieux doué que la race hellénique, cependant elle périt, et elle périt, non par les victoires de Philippe et d'Alexandre, non par les conquêtes des Romains, mais par le vice intérieur qui la rongeait. Et quel était ce vice? Le mépris du droit et le règne de la force.

Après cela, nous avouons volontiers que ce n'est pas aux sophistes qu'il faut imputer la ruine de l'antiquité; ils ne furent que le symptôme du mal qui la rongeait. Mais si les sophistes sont excusables, la société qui les écoutait fut d'autant plus coupable : aussi porta-t-elle la peine de sa faute. Les sophistes n'aperçurent pas même les conséquences de leurs funestes doctrines; grâce à l'heureuse inconséquence de l'esprit humain, ils valaient mieux que leur philosophie. S'ils furent les organes de la dissolution morale de leur époque, ils représentaient aussi ce qu'il y avait d'éléments progressifs dans la société grecque. Ces apologistes de la force brutale étaient des hommes humains qui traitaient leurs esclaves avec une douceur paternelle (1). Ces défenseurs de l'intérêt, dont les enseignements conduisaient à l'égoïsme en morale et à l'isolement en politique, étaient frappés des maux que l'individualisme et la division causaient à la Grèce; ils prêchèrent en toute occasion l'union aux Grecs : c'était l'objet habituel de leurs discours aux jeux olympiques (2). Ils avaient le

(1) *Plat.*, Sympos., 175, B.

(2) *Isocrat.*, Paneg., § 3, 15 : διδάσκουσιν ὡς χρὴ διαλυσαμένους τὰς πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς ἐχθρὰς ἐπὶ τὸν βάρβαρον τραπέσθαι, καὶ διεξέρχονται τάς τε συμφορὰς τὰς

pressentiment de la tâche glorieuse que la Grèce devait remplir en répandant sa civilisation sur l'Orient et le monde entier. Ils se firent les missionnaires de la guerre contre les Barbares. Leur génie pénétrant devina le rôle que la puissance macédonienne était appelée à jouer dans cette dernière phase de la vie hellénique. Élevés au-dessus du patriotisme mesquin qui divisait les cités de la Grèce, ils enflammèrent l'ambition de Philippe et excitèrent les Grecs à le suivre en Asie, en cherchant à concilier la gloire de leur patrie avec la liberté (1). Le plus célèbre des sophistes, Gorgias, se distingua dans cette espèce de croisade; son discours olympique servit, dit-on, de modèle à celui qu'Isocrate écrivit sur le même sujet (2). S'accommodant aux passions de ses auditeurs, il parla ouvertement à Olympie de la nécessité de mettre fin aux divisions qui déchiraient la Grèce; quand il vint à Athènes, il se rappela que la cité de Minerve avait des prétentions à l'hégémonie; il flatta le peuple en exaltant la gloire qui l'attendait dans une expédition contre les Mèdes, mais il chercha aussi à épurer son ambition : « Les victoires sur les Barbares, dit-il, méritent d'être célébrées par des hymnes, celles que des Grecs remportent sur des Grecs doivent être pleurées comme des malheurs » (3).

Toutefois ces tendances cosmopolites n'étaient qu'une faible compensation pour la doctrine que les sophistes enseignaient à la jeunesse. La Grèce, patrie de l'intelligence, ne pouvait pas accepter une philosophie qui niait le droit et légitimait la force brutale. En réduisant en système les maximes d'une fausse politique, les sophistes mirent à nu ce qu'elles recélaient de dangereux et de dissolvant; ils provoquèrent par là une violente réaction. A la théorie de l'intérêt, Socrate et Platon opposèrent celle du beau et du juste.

ἐκ τοῦ πολέμου τοῦ πρὸς ἀλλήλους ἡμῖν γεγενημένας καὶ τὰς ὠφελείας τὰς ἐκ τῆς στρατείας τῆς ἐπ' ἐκεῖνον ἐσομένας.

(1) *Philostrat.*, De Vit. Soph., II, 3.

(2) *Id.*, I, 9, 2; cf. I, 17, 3.

(3) *Id.*, I, 9, 1.

§ V. *Socrate.*

Les noms de Socrate et de Platon sont inséparables; mais le maître n'ayant rien écrit, il est difficile de préciser la part qui lui doit être attribuée dans la doctrine de son disciple. Que l'influence de Socrate ait été toute-puissante sur tout ce que la Grèce comptait d'esprits élevés, nous n'en pouvons pas douter; Platon s'est chargé de constater la fascination que cet homme extraordinaire exerçait sur ses auditeurs : « Qu'un autre parle, dit-il dans le *Banquet*, fût-ce le plus habile orateur, il ne fait pour ainsi dire aucune impression sur nous; mais que tu parles toi-même, ou qu'un autre répète tes discours, si peu versé qu'il soit dans l'art de la parole, tous les auditeurs, hommes, femmes ou adolescents, sont saisis et transportés. Quand je l'entends, ajoute le divin philosophe, le cœur me bat avec plus de violence qu'aux corybantes; ses paroles me font verser des larmes, et je vois un grand nombre de personnes éprouver les mêmes émotions. » Platon finit par dire qu'il pourrait citer à la louange de Socrate bien des faits admirables : « Peut-être cependant trouverait-on à en citer de pareils de la part d'autres hommes; mais ce qui rend Socrate digne de toute admiration, c'est de n'avoir son semblable, ni chez les anciens, ni chez nos contemporains »(1). La postérité n'a pas taxé cet éloge d'exagération; elle a plutôt renchéri sur l'enthousiasme des anciens. Parmi les témoignages sans nombre que nous pourrions accumuler, nous nous bornerons à celui d'un philosophe et à celui d'un chrétien. *Montaigne* dit que l'âme de Socrate est la plus parfaite qui soit venue à sa connaissance (2). *Neander*, le digne historien du christianisme, répétant les paroles de *Ficin*, dit que Socrate est un prophète avant-coureur de Jésus-Christ, comme Jean-Baptiste (3).

Le sage d'Athènes a-t-il apporté une idée nouvelle dans le droit international? On doit faire remonter à Socrate le cosmopolitisme

(1) *Plat.*, Sympos., 215, D, E; 221, C. Nous suivons les traductions de Cousin et de Schwalbé.

(2) *Montaigne*, Essais, II. 11.

(3) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I. p. 30.

des stoïciens, qui, entendu dans son véritable esprit et développé dans toutes ses conséquences, changera la face de la terre. Déjà avant Socrate, l'esprit philosophique avait franchi les bornes de la cité. Anaxagore était citoyen de la Grèce entière plutôt que de Clazomène. Pythagore, dit-on, ne fit aucune différence entre les Grecs et les Barbares dans l'organisation de sa société; il embrassait la création entière dans son amour. Démocrite se proclama citoyen du monde; mais son cosmopolitisme était plutôt l'indifférence d'un sage qui cherche à se soustraire aux tourments de la vie politique qu'une doctrine. Les sentiments de Pythagore étaient plus élevés; c'était une philanthropie universelle d'où pouvait sortir la théorie véritable des rapports qui unissent les nations à l'humanité; elle inspira peut-être Socrate qui le premier sut concilier les devoirs du citoyen avec ceux de l'homme.

« On demandait à Socrate, dit *Cicéron*, quelle était sa patrie. Toute la terre, répondit-il, donnant à entendre qu'il se croyait citoyen de tous les lieux où il y a des hommes »(1). En s'élevant au-dessus du patriotisme étroit qui régnait chez les Grecs, Socrate n'entendit pas se séparer de la cité à laquelle la naissance l'avait attaché; il ne crut pas que sa qualité de citoyen du monde le dispensait de remplir ses devoirs de citoyen d'Athènes. Bien qu'il plaçât les institutions de Lycurgue au-dessus de celles de Solon, il manifesta toujours une prédilection particulière pour sa patrie (2). Il est vrai qu'il ne prit aucune part aux affaires publiques; c'est son démon, cette voix qui se fit entendre chez lui dès son enfance, qui l'en empêcha, dit-il dans son Apologie (3). Inspiration vraiment

(1) *Cicer.*, Tuscul., V, 37. — Cf. *Plutarch.*, De Exil., c. 5. — *Epictet.*, Dissert., I, 9, 1. — *Diogène Laërce* (II, 31) rapporte une autre réponse de Socrate qui révèle les mêmes tendances. Quelqu'un lui disait qu'Antisthène était fils d'une femme originaire de Thrace : « Est-ce que vous pensiez, dit-il, qu'un si grand homme devait être issu de père et mère athéniens? »

(2) Dans le dialogue de Criton, Socrate rappelle à son ami qui lui propose de fuir Athènes, qu'il ne sortit jamais des murs de sa ville natale que pour aller à la guerre, que jamais il n'entreprit aucun voyage, comme c'est la coutume des autres hommes : « Preuve évidente, dit-il, que pas un Athénien n'a aimé comme moi sa patrie » (*Plat.*, Crit., 52, B, C).

(3) *Plat.*, Apolog., 31, D.

divine! Socrate avait une plus haute mission que celle de paraître à la tribune; il devait propager une philosophie nouvelle : « Son occupation était de persuader à tous, jeunes et vieux, que les soins du corps et l'acquisition des richesses ne doivent point passer avant leur âme et son perfectionnement, que la vertu ne vient pas des richesses, mais que tous les biens viennent aux hommes de la vertu » (1). Quoiqu'il restât étranger au gouvernement, le sage d'Athènes avait pour les lois un respect plus profond que les politiques. Il se présenta une occasion solennelle où la justice violée semblait le dégager de ses obligations envers sa patrie. Socrate résista aux séductions de l'amitié; il vit d'un œil ferme qu'il fallait mourir (2) : « Si au moment de nous enfuir d'ici, les lois de la république se présentaient devant nous et nous disaient : Socrate, que vas-tu faire? L'action que tu prépares, tend-elle à autre chose qu'à renverser nous et l'état tout entier, autant qu'il dépend de toi? Ou te semble-t-il possible qu'un état subsiste et ne soit pas renversé, lorsque les jugements rendus n'y ont aucune force et sont foulés aux pieds par des particuliers? Que répondrions-nous, Criton, à ce reproche?» En vain son disciple lui objecta-t-il l'injustice de sa condamnation; le philosophe lui répondit par une magnifique exaltation des devoirs que la patrie impose : « Le citoyen est l'enfant de la patrie; s'il ne lui est pas permis de rendre à ses parents injure pour injure, il n'a pas plus de droit envers les lois. Aux yeux des dieux et des hommes sensés la patrie est un objet plus précieux, plus respectable, plus auguste et plus sacré qu'une mère, qu'un père et que tous les aïeux. Il faut souffrir, sans murmurer, tout ce qu'elle ordonne de souffrir, soit qu'elle nous fasse charger de chaînes, soit qu'elle nous envoie à la guerre pour y être blessés ou tués; notre devoir est d'obéir, il n'est permis ni de reculer, ni de lâcher pied, ni de quitter son poste; mais dans les combats, devant le tribunal et partout, il faut obéir aux ordres de la patrie. »

Tous les disciples de Socrate, même ceux qui s'écartèrent le plus des opinions de leur maître, professèrent son cosmopolitisme :

(1) *Plat.*, Apolog., 30, B.
(2) *Plat.*, Crit., 50, A, B, D, E; 51, A, B, C.

les uns, les Cyniques, l'exagérèrent: dans les mains d'Aristippe et de l'école cyrénaïque, l'idée de Socrate dégénéra en un système d'indifférence universelle. Le sage qui combattit pour la liberté d'Athènes et qui préféra mourir que de violer les lois de sa patrie, n'est pas responsable de ces déviations (1). Sa conception trouva des organes plus dignes dans les philosophes de l'Académie; mais à en juger par le témoignage de *Cicéron*, ceux-ci ne développèrent qu'une des faces de la doctrine de leur maître: « Ils voyaient dans l'homme, dit-il, le membre d'une grande cité et de l'espèce humaine tout entière, et le regardaient comme lié avec tous les hommes par les liens d'une certaine société universelle. » Ils disaient « que nous sommes nés pour nous réunir à nos semblables et former en commun la société du genre humain » (2). En exposant la théorie de l'ancienne Académie sur le souverain bien, *Cicéron* revient sur cette liaison des hommes, qui conduit à l'association de tous les peuples : « De tout ce qui est honnête, rien n'a plus d'éclat et ne s'étend plus loin que l'union des hommes avec leurs semblables; cette société et cette communauté d'intérêts, cet amour de l'humanité naît avec la tendresse des pères pour leurs enfants, se développe dans les liens du mariage, puis embrasse les parents, les alliés, les amis, les relations de voisinage, grandit avec le titre de citoyen, se répand sur les nations alliées et attachées à la nôtre, enfin se consomme par l'union de tout le genre humain » (3).

L'époque où parut Socrate était peu favorable au développement de la véritable théorie des rapports entre les nations et l'humanité. Déjà les cités tombaient en dissolution; les esprits supérieurs aimaient à se consoler des ruines qui s'accumulaient autour d'eux en reportant leur affection sur une patrie qui ne pouvait périr, la république du genre humain. Mais la tendance avait un écueil; la patrie risquait de disparaître dans la société universelle. Socrate

(1) Socrate lui-même a combattu le cosmopolitisme d'Aristippe. *Xenoph.*, Memor., II, 1, 13, sqq.

(2) *Cicer.*, Acad., II, 5; De Finib., IV, 2; cf. IV, 8.

(3) *Cicer.*, De Fin., V, 23. —*Varron* explique le cosmopolitisme de l'Académie dans le même sens (*Augustin.*, De Civit. Dei, XIX, 3).

ne s'engagea point dans cette fausse voie. Si nous osions faire un reproche au sage d'Athènes, nous dirions qu'il resta trop attaché à l'idée antique de la patrie; il oublia la qualité d'homme dans les ennemis, en déclarant digne des plus grandes louanges celui qui leur faisait le plus de mal, et en trouvant qu'il était juste de les réduire en esclavage (1). Les philosophes subissent toujours l'influence du milieu dans lequel ils vivent; la guerre et l'esclavage qui s'y liait dans l'organisation sociale de l'antiquité, étaient un fait tellement universel qu'il domina même le génie de Platon. Mais la paix et l'égalité n'en sortirent pas moins de la doctrine socratique : elle tend en effet à unir toutes les nations en une seule famille; elle contient par suite le germe de la fraternité et de la charité, bases de l'association universelle. Sans doute les philosophes grecs n'ont pas aperçu toutes les conséquences de leur idée; mais un principe une fois né se développe et grandit sous l'inspiration de Dieu. Les stoïciens s'emparèrent du cosmopolitisme de Socrate; grâce à l'imposant spectacle que présenta l'empire romain, les derniers représentants de leur secte eurent le pressentiment de l'unité humaine; le christianisme en fit un dogme religieux; c'est aux siècles futurs à l'appliquer aux relations des peuples.

§ VI. *Platon.*

N° 1. La politique idéale.

« On ne s'approche de Platon, dit un philosophe français, que comme on s'approche du Christ, avec respect et amour » (2). Le disciple de Socrate est un des beaux génies qui honorent l'humanité. Les anciens l'appelaient l'Homère (3), le Dieu des philosophes (4);

(1) *Xenoph.*, Memor., II, 3, 14; II, 2, 2.

(2) *Leroux*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, au mot *Égalité*.

(3) *Cicer.*, Tuscul., I, 32.

(4) *Panaetius*, ap. *Cicer.*, Brut., 21.—Cicéron l'appelle *Deus ille noster* (*Cicer.*, ad Attic., IV, 6). — Ailleurs il dit : « Audiamus Platonem, quasi quemdam *Deum philosophorum* » (Divin., II, 12).

ils disaient que si Jupiter voulait parler, il parlerait comme Platon [1]. Le philosophe grec, au dire de *Montaigne*, a emporté par un consentement universel le surnom de divin que personne n'a essayé de lui envier. Par le fond de ses doctrines il est le précurseur du christianisme [2]; la ressemblance est si grande que les néoplatoniciens accusèrent les chrétiens de s'être emparés des dogmes du philosophe, et que les Pères de l'Église, pour s'expliquer cette parenté, supposèrent que le fondateur de l'Académie avait eu connaissance des saintes Écritures [3].

Les sentiments de Platon sur le droit et la société sont développés dans cet admirable dialogue de *la République*, « auquel toutes les muses semblent avoir travaillé de concert » [4]. On a considéré *la République*, tantôt comme une utopie, tantôt comme un système d'éducation ou un plan de gouvernement. Le philosophe a pris soin d'expliquer lui-même le but de son œuvre : ce n'est ni un rêve, ni une constitution, mais un idéal. Il trace le modèle d'un état parfait, sans se dissimuler que cet état n'existe pas et ne peut pas être réalisé [5] : « Si dans l'exécution, dit-il, on rencontre une chose impraticable, on la laissera de côté, en s'attachant néanmoins à ce qui approche le plus du beau et du vrai » [6]. Quelle est la pen-

(1) *Cicer.*, De Nat. Deor., II, 12.

(2) Les Pères de l'Église, nourris des idées platoniciennes, les confondaient presque avec la doctrine de Jésus-Christ. Saint *Clément* dit que Platon connaissait la fraternité chrétienne (Stromat., V, 14, p. 705, sq., éd. Potter); il trouve chez lui le dogme fondamental du christianisme, la Trinité (ib , p. 710). A ses yeux, la parenté de la philosophie et de la religion s'étend jusqu'aux détails du culte; il croit que le disciple de Socrate avait le pressentiment de la sainteté du dimanche (ib., p. 712).

(3) Voyez le T. IV de mes *Études*.

(4) *P. Leroux*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, T. IV, p. 626.

(5) *Plat.*, Rep., V, 472, D, E. — Platon se compare à un artiste qui peint une figure idéale; lui fera-t-on un reproche de ce qu'il n'existe aucun homme qui réunit tous ces traits de perfection? De même on ne peut pas demander à celui qui trace le modèle idéal d'un état, d'organiser une cité parfaite.

(6) *Plat.*, Legg., V, 746, B, C. — Cf. Rep., V, 473, A. — « N'exige donc pas de moi, dit *Socrate*, que je réalise d'une manière absolue le plan que j'ai tracé; mais

sée qui inspire Platon dans la conception de sa société idéale? A l'époque où il vivait, Athènes marchait vers une rapide décadence. Le spectacle des convulsions impuissantes de la démocratie athénienne dut faire une vive impression sur le génie d'un penseur, porté par sa nature vers les idées d'ordre et de hiérarchie plus que vers les sentiments de liberté et d'indépendance. Or, il y avait en Grèce une cité où dominait l'esprit aristocratique ; Platon appelle Lycurgue un homme divin (1); en écrivant sa *République*, il a sans cesse les yeux fixés sur le législateur de Sparte. Le philosophe athénien avait aussi étudié les institutions de l'Orient dans les temples d'Égypte (2); les idées orientales devaient sourire à un homme doué d'une ardente imagination et qui, dégoûté des excès de la démagogie, était disposé à se jeter dans l'immobilité d'une organisation théocratique. C'est sous cette double influence que Platon conçut sa *République* et sa théorie du droit international.

N° 2. L'égalité.

Il y a une liaison intime entre les rapports des habitants d'une cité et les relations de cette cité avec les autres peuples. Si la cité est fondée sur l'égalité, elle verra des égaux dans tous les hommes et elle reconnaîtra à toutes les nations des droits et des devoirs égaux : voilà les bases véritables du droit international. Dans cette théorie, la paix sera l'état normal des peuples. Que si la cité est fondée sur l'inégalité, elle ne verra plus des égaux dans les étrangers, elle ne les traitera plus en amis, mais en ennemis : la loi des relations internationales sera la guerre. Les anciens n'ont pas connu l'égalité; aussi leur droit des gens n'est-il autre chose que l'empire de la force. Platon part du même principe, et il doit nécessairement arriver à la même conséquence. Que ceux qui ont des doutes sur le dogme de la perfectibilité comparent le monde actuel avec

si nous parvenons à gouverner un état d'une manière qui en approche, dès lors notre but est atteint. »

(1) *Plat.*, Legg., III, 691, E.

(2) *Diogen. Laert.*, III, 6.

toutes ses misères à la société idéale de Platon. Aujourd'hui le principe de l'égalité est reconnu et par suite le règne du droit dans les rapports des nations. Dans l'antiquité, le plus grand philosophe, se proposant pour but de formuler un idéal d'organisation politique, ne trouva d'autre base à son édifice que l'inégalité, c'est-à-dire la domination de la force.

L'idéal de Platon est une législation qui rende l'état parfaitement un, « de sorte que les choses mêmes que la nature a données en propre à chaque homme deviennent en quelque sorte communes à tous autant qu'il se pourra, comme les yeux, les oreilles, les mains, et que tous les citoyens s'imaginent qu'ils voient, qu'ils entendent, qu'ils agissent en commun, que tous approuvent et blâment de concert les mêmes choses, que leurs joies et leurs peines roulent sur les mêmes objets » (1). Aristote critiqua la théorie de son maître, et la science moderne lui a donné raison (2). Platon absorbe entièrement l'individu dans l'état, de manière à ne laisser subsister aucune action, aucun sentiment particuliers. C'est vouloir l'unité aux dépens de l'individualité; or l'unité n'a d'autre but que de favoriser le développement des forces individuelles. L'unité n'est donc pas l'idéal : elle n'est qu'un moyen; le véritable but, c'est le développement de l'individu, et celui-là n'est possible que si son individualité est respectée. Ce n'est pas à dire que l'unité n'ait aucune valeur dans l'organisation sociale; il n'y a pas de société possible sans unité, et la société est un milieu nécessaire pour que l'individu puisse se développer. Il y a donc deux éléments dont la science politique doit tenir compte, l'unité et l'individualité. Si elle sacrifie l'individualité à l'unité, comme le fait Platon, elle détruit toute liberté, et par suite l'égalité même est viciée; la cité devient une œuvre factice sans vie véritable. Mais aussi si elle ne donne aucune place à l'unité, si elle ne voit dans la société que la coexistence d'individualités indépendantes, elle aboutit à l'anarchie

(1) *Plat.*, Legg., V, 739, C, D.

(2) *Arist.*, Polit., II, 2, 9. — *Cousin*, Argument des lois de Platon (Œuvres de Platon, T. VII, p. LII-LIX). — *Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, T. II, p. 255-261 (2e édition).

et par suite l'homme ne peut accomplir sa mission. L'unité, si chère à Platon, a donc son prix. Voyons comment le philosophe a essayé de l'établir.

Le point de départ de Platon étant faux, parce qu'il est exclusif, il a dû sacrifier à chaque instant les droits des individus à son unité idéale. Il y a dans l'humanité deux catégories d'êtres qui, quoiqu'étant un en essence, diffèrent par leur organisation physique, leurs facultés et leur mission, l'homme et la femme. En parlant des femmes, Platon semble avoir en vue la société lacédémonienne : il veut qu'elles s'exercent à la guerre, il leur donne part aux repas communs (1). Voilà en apparence la femme déclarée l'égale de l'homme : c'est ce que les utopistes modernes appellent l'émancipation de la femme. Il n'y a pas de doctrine plus fausse que celle qui veut assimiler des êtres essentiellement différents; vouloir faire de la femme un homme, c'est entreprendre de changer l'œuvre du Créateur. Aussi l'égalité que Platon reconnaît à la femme conduit-elle à la plus révoltante inégalité. La femme, considérée comme homme, étant nécessairement inférieure à celui-ci, le philosophe déclare qu'elle a moins de dispositions à la vertu que l'homme (2). A l'entendre, la différence est si grande entre les deux sexes, que la femme semble être un intermédiaire entre l'homme et l'animal. En parlant de la métempsychose, Platon dit que les âmes des hommes qui n'ont pas satisfait à leur destination dans cette vie, passent d'abord dans des corps de *femme*, et si l'épreuve n'est pas satisfaisante, dans un corps d'*animal* (3). L'on comprend maintenant pourquoi Platon s'est si grossièrement trompé sur le mariage : il n'y voit qu'une institution pour la reproduction de l'espèce, et il l'organise comme s'il avait à réglementer un haras.

Les anciens admettaient encore une autre classification dans le genre humain. Platon s'occupe à peine des esclaves dans sa *République*, quoique déjà de son temps la légitimité de la servitude fût

(1) *Plat.*, Rep., V, 451, E, 452, A; 457, A. — Legg., VII, 804 E; VI, 780, B.
(2) *Plat.*, Legg., VI, 781, B.
(3) *Plat.*, Tim., 531, E; cf. 552, B.

mise en doute, comme nous l'apprend Aristote [1]. Le philosophe de l'idéal pas plus que le philosophe de la réalité ne songe à attaquer l'esclavage. Cependant on dirait que Platon éprouve une espèce d'embarras en traitant ce sujet. Il remarque que beaucoup d'esclaves ont montré plus de dévouement que des frères ou des fils, mais que d'un autre côté l'on dit qu'il n'y a aucun fond à faire sur un esclave; il cite ce mot profond d'Homère que « Jupiter prive de la moitié de leur âme ceux qui sont réduits en esclavage ». Mais il ne se demande pas si la dégradation des esclaves ne devrait pas être imputée aux maîtres; il ne se dit pas que si le poëte a raison, les lois qui sanctionnent la servitude ont tort. Le philosophe avoue que l'homme ne consent qu'avec une peine infinie à se prêter à cette distinction de libre et d'esclave, introduite par la nécessité et il conseille aux maîtres de bien traiter leurs esclaves, surtout dans leur intérêt [2]. Mais cette dernière recommandation prouve que Platon, pas plus qu'Aristote et l'antiquité tout entière, n'avait conscience du droit de l'homme à la liberté. Aussi ne reste-t-il pas fidèle à ses conseils d'humanité; les lois qu'il propose sur l'esclavage semblent dictées par un Spartiate pour des ilotes : « Si un esclave, dans un mouvement de colère, tue son maître, les parents du mort feront souffrir à cet esclave tous les traitements qu'ils jugeront à propos. Si un esclave tue un homme libre en se défendant contre lui, il sera sujet aux mêmes peines que le parricide. Si un esclave blesse son maître à dessein formé, il sera puni de mort. Quiconque aura tué un esclave, si c'est le sien, en sera quitte pour se purifier; si c'est celui d'un autre, et qu'il l'ait tué par colère, il dédommagera le maître au double » [3].

Quand on voit Platon, malgré quelques hésitations, revenir au droit le plus dur sur les esclaves, on peut prévoir quelle est l'égalité qu'il établit dans sa cité modèle; c'est l'égalité dans le sein

(1) *Arist.*, Polit., I, 2, 3.

(2) *Plat.*, Legg., VI, 776, D, E; 777, A-E.

(3) *Plat.*, Legg., IX, 868, A, B; 869, D; 877, B. — Comparez les lois sur l'esclave qui frappe une personne libre (*Plat.*, Legg., IX, 879, A; 882, A); sur l'esclave qui s'empare d'une chose trouvée (*Id.*, XI, 914, B).

d'une aristocratie d'hommes libres, l'égalité telle qu'elle régnait à Sparte. Le philosophe dit à ses citoyens qu'ils ont été formés au sein de la terre, eux, leurs âmes et tout ce qui leur appartient; qu'ils doivent regarder la terre comme leur mère et leur nourrice et traiter les autres habitants comme leurs frères (1). Ainsi Platon reconnaît la fraternité, mais il la borne aux membres de la cité, et dans le sein même de sa république idéale, la fraternité n'a pas pour conséquence l'égalité. « Vous êtes tous frères, » dit Socrate à ses citoyens, mais il ajoute : « Le dieu qui vous a formés a fait entrer l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont propres à gouverner les autres, aussi sont-ils les plus précieux. Il a mêlé l'argent dans la formation des guerriers, le fer et l'airain dans celle des laboureurs et des autres artisans » (2). C'est la reproduction du système des castes. Il y a sans doute un progrès dans la *République* de Platon : il n'admet pas l'hérédité des diverses classes sociales, de sorte que le fils d'un laboureur peut devenir un philosophe. Mais ces classes n'en sont pas moins des êtres de composition diverse, or la fraternité et l'égalité n'existent qu'entre des êtres de même nature.

La distribution des citoyens en trois classes présente encore un autre danger qui compromet singulièrement l'égalité. Au fond, le droit des philosophes à gouverner la cité est le principe de l'aristocratie, en prenant l'aristocratie dans le sens grec comme synonyme du gouvernement des *meilleurs*. Mais le prétendu régime des *meilleurs* aboutit dans les cités de la Grèce à une oligarchie de race ou d'argent. Rien de plus naturel, car l'aristocratie tend par la force des choses à l'hérédité. Comment Platon échappe-t-il à cet écueil? Le remède qu'il imagine est pire que le mal, c'est la communauté des femmes. La mère ne connaîtra pas son enfant. Les enfants appartiennent à l'état; c'est lui qui les classe d'après les facultés dont Dieu les a doués. La communauté des femmes joue un grand rôle dans la *République* de Platon; c'est à ses yeux le moyen le plus sûr d'établir l'unité et l'égalité : « Pour que l'état jouisse d'une parfaite harmonie, dit Socrate, il faut

(1) *Plat.*, Rep., III, 414, E.
(2) *Ib.*, 415, A.

que tous soient touchés des mêmes choses. Quel meilleur moyen de créer cette solidarité que la communauté des femmes et des enfants. Tous les citoyens seront parents; ils verront des frères et des sœurs dans ceux dont l'âge se prête à cette illusion, des pères et des aïeux dans ceux qui seront nés avant eux, des fils et des petits-fils dans ceux qui seront venus après. Les citoyens ne seront pas parents de nom seulement; le législateur exigera que les actions répondent aux paroles. Ils participeront tous en commun aux intérêts de chacun d'eux, qu'ils regarderont comme leur étant personnels; leur union sera telle qu'ils se réjouiront et s'affligeront tous des mêmes choses. A quoi attribuer tant d'admirables effets, si ce n'est à la communauté des femmes et des enfants? » (1)

Il y a une singulière ressemblance entre la théorie de Platon et la coutume d'un peuple barbare. *Hérodote* nous apprend que les femmes sont communes chez les Agathyrses, « afin qu'étant tous unis par les liens du sang et ne faisant tous pour ainsi dire qu'une seule et même famille, ils ne soient sujets ni à la haine, ni à la jalousie » (2). Ainsi des peuples à moitié sauvages et la plus haute philosophie se sont rencontrés dans la même erreur ! C'est en hésitant, presque en tremblant que Platon propose son opinion sur la communauté des femmes; il a comme un pressentiment que la postérité protestera contre cette partie de sa doctrine. Il est inutile de prouver que Platon s'est trompé : la conscience humaine s'est prononcée et son arrêt ne sera point révoqué. Remarquons seulement que l'aberration du grand philosophe tient à tout son système : c'est parce qu'il n'a pas conscience du droit individuel de l'homme qu'il arrive à voir l'harmonie dans une affreuse confusion. Il ne s'aperçoit pas que son harmonie est imaginaire, car l'affection ne peut exister que dans des liens particuliers; elle s'effacerait entièrement dans la communauté de Platon. Le philosophe détruit donc l'individualité humaine, sans pour cela atteindre son idéal d'unité. C'est que son idéal est tout aussi faux que le moyen qui doit le réaliser.

(1) *Plat.*, Rep., V, 462, 463, 464, A. — Cf. Tim., 18, C, D.
(2) *Herod.*, IV, 104.

N° 3. La paix et la guerre.

Platon méconnait l'égalité dans l'intérieur de la cité; il la conçoit encore moins dans les rapports des cités entre elles. Tous les peuples anciens se croyaient des races élues et traitaient les étrangers de barbares ou d'ennemis; les Grecs eux-mêmes, bien qu'unis par le sang, vivaient entre eux dans un état permanent de guerre. Le philosophe athénien s'élève au-dessus des passions de sa nation; il a un sentiment profond de la nationalité hellénique, mais il n'a pas conscience de l'unité humaine. Il partage l'humanité en Grecs et Barbares. Les Grecs sont frères; ils sont donc amis par nature; s'il survient un différend entre eux, c'est une maladie, semblable à la discorde qui naît dans un état. Mais entre Hellènes et Barbares il n'y a aucune parenté, ils sont naturellement ennemis (1). L'idée de division, de caste qui a empêché Platon de réaliser son idéal d'unité dans sa *République*, vicie également sa théorie des relations internationales. Cependant la fraternité qu'il admet entre Hellènes aurait dû le conduire à la fraternité de tous les peuples. Si les Grecs avaient la terre pour mère et pour nourrice, il en était de même des autres nations, à moins de croire que la terre hellénique fût plus noble que les autres pays. C'était bien là la pensée de Platon comme de tous les Grecs. Au lieu de chercher l'origine des hommes dans la terre, le christianisme la place en Dieu, et l'unité en Dieu devient la base inébranlable de la fraternité humaine.

L'opposition hostile que Platon établit entre Grecs et Barbares conduit logiquement à un état permanent de guerre, mais le philosophe recule devant la conséquence de ses principes. Il commence par constater le fait de la guerre universelle : « Chaque état, dit-il, est environné d'autres états qui le menacent sans cesse comme des

(1) *Plat.*, Rep., 470, C : φαμὲν γὰρ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὑτῷ οἰκεῖον εἶναι καὶ ἐγγενές, τὸ δὲ βαρβαρικὸν οἰκεῖόν τε καὶ ἀλλότριον... Ἕλληνας μὲν ἄρα βαρβάροις καὶ βαρβάρους Ἕλλησι πολεμεῖν φαμεν τε φύσει καὶ πολεμίους φύσει εἶναι, καὶ πόλεμον τὸν ἔχθραν ταύτην κλητέον. Ἕλληνας δὲ Ἕλλησιν, ὅταν τι τοιοῦτο δρῶσι, φύσει μὲν φίλους εἶναι, νοσεῖν δ' ἐν τῷ τοιούτῳ τὴν Ἑλλάδα καὶ στασιάζειν καὶ στάσιν τὴν τοιαύτην ἔχθραν κλητέον.

vagues » (1). Cet horrible spectacle de dévastations et de meurtres inspira déjà aux anciens la désespérante théorie de Hobbes, que l'homme est un loup pour l'homme : « Il y a, dit Clinias dans *les Lois*, une guerre toujours subsistante entre toutes les cités (2); ce qu'on appelle communément paix n'est tel que de nom; en fait, sans qu'il y ait aucune déclaration de guerre, chaque cité est naturellement toujours armée contre toutes celles qui l'environnent » (3). Les plus grands législateurs, Minos, Lycurgue, fondèrent leurs institutions sur cet état de guerre. Platon, qui d'ordinaire se laisse entraîner par leur autorité, nie que l'état naturel des peuples soit la guerre; il attaque l'esprit guerrier et l'ambition des conquêtes; il soutient que le but de la société est la justice et la paix. Comment le philosophe s'est-il élevé au-dessus de la puissance accablante des faits? Si les penseurs étaient logiques dans leurs déductions, Platon aurait dû pousser les Hellènes à la guerre contre les Barbares. L'idée de l'unité absolue conduit à la monarchie universelle. Platon qui sacrifie les droits de l'individu à l'État, ne pouvait pas hésiter à sacrifier les droits des nations à l'unité du genre humain. Mais on n'aperçoit chez lui aucune trace de l'ambition qui entraîna Alexandre en Orient. Son idéal reste la cité telle que les Grecs l'aimaient. C'est cette tendance du génie hellénique qui a sauvé le philosophe des excès de sa doctrine. Réduite à un petit espace, la république idéale de Platon ne pouvait pas songer à devenir conquérante. Il est vrai que Sparte, tout en étant circonscrite dans des limites très étroites, était organisée pour la guerre; mais le disciple de Socrate, le philosophe qui considérait la justice comme la base de toutes les relations, ne pouvait pas donner la guerre, c'est-à-dire la force, pour base à la société.

La guerre, dit Platon, est une des faces du mal; elle a sa source dans les besoins factices des hommes, insatiables de richesses, et dans leurs mauvaises passions; aussi voit-on les tyrans toujours en

(1) *Plat.*, Legg., VI, 758, A.
(2) *Ib.*, I, 625, E.
(3) *Ib.*, I, 626, A; 625, E.

guerre [1]. Si la guerre tient aux plus bas instincts de l'homme, comment la valeur guerrière serait-elle la première des vertus? D'après Platon, le courage physique n'est qu'une partie de la vertu et encore la moins estimable [2] : « il y a une vertu plus haute qui se manifeste dans les agitations intérieures des cités, et qui l'emporte autant sur le courage du soldat que la justice, la tempérance et la prudence jointes à la force, l'emportent sur la force seule » [3]. Bien des siècles devaient s'écouler avant que cette idée fût acceptée par l'humanité. Cicéron ose à peine soutenir la prééminence des vertus civiles sur celles du guerrier [4]. La force brutale continuera à peser sur les peuples et, tout en subissant la violence, ils prodigueront l'admiration aux héros. Il faudra que les philosophes du dix-huitième siècle organisent une espèce de croisade contre les conquérants pour qu'enfin les hommes sentent qu'il y a une gloire supérieure à celle de dévastateur du monde. Platon prit l'initiative de cette réaction contre l'esprit guerrier. Le but du législateur, dit-il, ne doit pas être d'étendre la domination de la cité; il doit avoir en vue de la rendre très-vertueuse et par là très-heureuse [5]. Tels ne sont pas les conquérants qui ne cherchent qu'à s'emparer des villes et des royaumes; ce sont les plus injustes des hommes, car la plus grande injustice consiste à attenter à la liberté d'autres états, et à les tenir en esclavage. Platon représente comme un excès des gouvernements despotiques la conduite des rois de Perse « qui ne pensent qu'à agrandir leur empire, à qui il ne coûte rien de renverser des villes et de porter le fer et le feu chez les nations amies, lorsqu'ils croient qu'il leur en reviendra le moindre avantage » [6].

(1) *Plat.*, Rep., II, 373, D, E; VIII, 566, E; 567, A.

(2) *Plat.*, Legg., I, 630, B : « Parmi les soldats mercenaires, presque tous insolents, injustes, sans mœurs, et les plus insensés de tous les hommes, ne s'en trouve-t-il pas beaucoup qui, selon l'expression de Tyrtée, se présentent au combat avec une contenance fière et vont au-devant de la mort? »

(3) *Plat.*, Legg., I, 630, A, B.

(4) Voyez le Tome III de mes *Études*.

(5) *Plat.*, Legg., V, 742, D.

(6) *Plat.*, Rep., I, 351, B; 348, D. — Legg., III, 697, D.

La *République* de Platon n'est pas organisée pour la guerre : « C'est en vue du plus grand bien que tout législateur doit porter ses lois; or le plus grand bien d'un état n'est pas la guerre, mais la paix et la bienveillance entre les citoyens. Quiconque aura pour objet principal les guerres du dehors, ne sera jamais un bon politique ni un sage législateur : il faut régler tout ce qui concerne la guerre en vue de la paix, plutôt que de subordonner la paix à la guerre » (1). Comment maintenir la paix dans un âge de violence? La *République*, répond le philosophe, jouira d'une paix inaltérable si elle est vertueuse (2). Ce moyen de conserver la paix paraîtra ridicule aux esprits positifs; mais qu'ils n'oublient pas que nous sommes sur le terrain de l'idéal et que, pour compléter la pensée de Platon, il faut supposer toutes les cités formées sur le plan de sa *République* : or si les états étaient organisés de manière à ce que la justice y prévalût, qui doute que la paix ne fût assurée? Cette idée n'est pas une utopie. Ce n'est point se bercer d'illusions que d'espérer que les passions ou les intérêts particuliers ne domineront pas toujours sur la volonté des peuples. L'humanité s'avance vers une organisation sociale qui donne dans le sein de chaque état la prépondérance aux intérêts généraux, à la justice, au droit. Ce sera la plus forte garantie de paix, la seule que l'on puisse attendre des progrès réguliers du genre humain. Si l'on va au-delà, l'on entre dans le domaine de l'utopie. Est-il possible d'organiser l'humanité de façon que le droit entre nations soit assuré comme l'est le droit entre individus dans le sein de chaque état? Bien des utopistes l'ont cru et ont imaginé, les uns une monarchie universelle, les autres une confédération générale. Le germe de cette dernière idée se trouve chez Platon. Dans le tableau qu'il trace de la célèbre Atlantide, il suppose que les rois sont liés entre eux par une espèce de fédération, qu'ils se réunissent pour juger leurs diffé-

(1) *Plat.*, Legg., I, 628. — C'est parce que Thémistocle et Périclès s'occupèrent exclusivement de l'agrandissement d'Athènes, qu'ils encourent le blâme sévère du philosophe. Il va jusqu'à dire dans le *Gorgias* que ces grands hommes sont les auteurs des maux de leur patrie.

(2) *Plat.*, Legg., VIII, 829, A.

rends et qu'il leur est défendu de se faire la guerre [1]. Si la paix peut être garantie, c'est évidemment par l'association des peuples plutôt que par une monarchie universelle [2].

Platon ne se fait pas illusion sur la paix qu'il désire : c'était à l'époque où il écrivait une utopie plus irréalisable encore que celle de l'abbé de Saint-Pierre. Aussi le philosophe veille-t-il à la défense de sa *République* par l'institution d'une caste de guerriers, et il porte sa pensée sur les droits que la guerre accorde aux combattants. L'humanité n'est pas la vertu de l'enfance des sociétés. Engagés sans cesse dans des luttes sanglantes, où leurs biens, leur liberté, leur vie sont en jeu, les hommes contractent des habitudes qui les rendent insensibles au spectacle des atrocités de la guerre. Les historiens anciens racontent les actions les plus cruelles avec une indifférence qui nous révolte. Platon, doué d'une âme de poëte unie à une puissante intelligence, fit le premier entendre la voix de l'humanité au milieu de la barbarie générale. Les Grecs étant frères, il n'est pas juste qu'ils réduisent en servitude des villes grecques ; ils doivent au contraire reconnaître comme maxime d'épargner la nation hellénique, de peur qu'elle ne tombe dans l'esclavage des Barbares. La *République* de Platon n'aura pas d'esclaves grecs et conseillera à tous les Hellènes de suivre cet exemple. Ses guerriers ne dépouilleront pas les morts : « N'est-ce pas une bassesse, s'écrie le philosophe, et une ignoble cupidité, de dépouiller un mort? N'est-ce pas une petitesse d'esprit qui se pardonnerait à peine à une femme, de regarder comme ennemi le cadavre de son adversaire, après que l'ennemi s'est envolé, et qu'il ne reste plus que l'instrument dont il s'est servi pour combattre ? Que nos guerriers s'abstiennent donc de dépouiller les morts et qu'ils ne refusent pas à l'ennemi la permission de les enlever. » Le philosophe législateur ajoute : « Nous ne porterons pas dans les temples des dieux les armes des vaincus, surtout des Grecs, pour peu que nous soyons jaloux de la bienveillance des autres Hellènes. Nous craindrons plutôt de souiller les temples, en les ornant ainsi des dé-

(1) *Critias*, 119, C., 120, C.

(2) Voyez l'Introduction du Tome I de mes *Études*.

pouilles de nos proches » (1). Les guerriers de Platon, reconnaissant la Grèce pour leur patrie commune, se comporteront dans leurs différends avec les Grecs, comme devant un jour se réconcilier avec leurs adversaires : « Ils les réduiront doucement à la raison, sans vouloir, pour les châtier, ni les rendre esclaves, ni les ruiner. Ils les corrigeront en amis pour les rendre sages, et non en ennemis. Puisqu'ils sont Grecs, ils ne porteront le ravage dans aucun endroit de la Grèce, ne brûleront pas les maisons, ne traiteront pas en adversaires tous les habitants d'un état, hommes, femmes et enfants, sans exception, mais seulement le petit nombre de ceux qui ont suscité le différend ; en conséquence, épargnant les terres et les maisons des habitants, parce que le plus grand nombre se compose d'amis, ils combattront seulement jusqu'à ce que les innocents qui souffrent aient tiré vengeance des coupables ». Telle sera la conduite de la cité de Platon envers des ennemis grecs; mais dans les guerres avec les Barbares, « la *République* en usera comme les Hellènes font aujourd'hui entre eux » (2).

Si nous jugeons cette théorie du droit de guerre avec les sentiments du dix-neuvième siècle, nous trouverons ces premiers accents d'humanité bien timides; nous condamnerons la distinction du philosophe athénien qui recommande la charité aux Hellènes entre eux, et sanctionne de son autorité la dévastation, l'esclavage et le meurtre, quand les Barbares en sont les victimes. Mais si nous considérons que le principe de l'unité humaine était inconnu à la philosophie, qu'un politique traité d'utopiste n'avait pas même réalisé la fraternité entre les citoyens, que la servitude était la base de l'organisation sociale, que l'opposition entre Grecs et Barbares était aussi grande que celle d'homme libre à esclave, alors nous comprendrons que Platon ait créé pour les Hellènes un droit des gens humain, sans vouloir l'appliquer aux Barbares. Mais là même où sa doctrine est incomplète, elle est le point de départ d'une révolution. Telle est sa théorie internationale; elle se borne à conseiller la paix aux Hellènes, parce qu'ils sont frères; mais bien-

(1) *Plat.*, Rep., V, 469, B-E.
(2) *Ib.*, 470, C-E; 471, A, B.

tôt l'idée de fraternité grandira et une religion nouvelle dira aux peuples : vous êtes tous frères, la charité est votre loi suprême. Le dogme chrétien n'est que l'extension, le développement de l'idée de Platon.

N° 4. Relations internationales.

Le philosophe athénien est également enchaîné par les préjugés de l'antiquité, quand il s'agit des relations des états pendant la paix. Tous les peuples anciens vivaient plus ou moins isolés; cet isolement, suite du peu de développement qu'avaient pris les idées et les sentiments, devint une espèce d'idéal pour les législateurs et les philosophes. A l'exemple de Lycurgue, Platon isole sa *République* des nations étrangères; il en donne pour motif que « l'effet naturel du commerce fréquent entre les habitants de divers états est d'introduire une grande variété dans les mœurs, par les nouveautés que ces rapports avec les étrangers font naître nécessairement : ce qui est le plus grand mal que puissent éprouver les états policés par de sages lois »(1). Cette théorie que Moïse, Lycurgue et Platon ont voulu pratiquer, tenait à l'ignorance où étaient les anciens du principe de perfectibilité. Quand on se place au point de vue du progrès, l'on doit désirer que les peuples aient entre eux les relations les plus nombreuses, afin que le contact des mœurs et des idées dissipe leurs préjugés et élève leurs sentiments. Mais dans les républiques de Moïse, de Lycurgue et de Platon, il ne pouvait être question de progrès; leurs lois étaient l'expression d'un idéal de société; or comment l'idéal serait-il changé, perfectionné? Le philosophe défend toute innovation dans la constitution qu'il imagine(2), parce qu'il la croit parfaite. Dès lors il devait aussi la mettre à l'abri de toute altération, en empêchant le contact avec des états mal gouvernés (3). Pour prévenir la corruption des lois et des mœurs, Platon veille comme Lycurgue à ce que tout commerce soit

(1) *Plat.*, Legg., XII, 949, E; 950, A.
(2) *Plat.*, Rep., IV, 424, B, C.
(3) *Plat.*, Legg., XII, 950, A.

exclu de sa *République*. C'est surtout le négoce maritime qui l'inquiète, parce qu'il « amène toutes sortes de mœurs bigarrées et vicieuses : l'appât du gain qu'il présente et les marchands forains qu'il attire de toutes parts donnent aux habitants un caractère double et frauduleux, de sorte qu'ils se montrent sans charité et sans foi et entre eux et à l'égard des étrangers »(1). Voilà pourquoi Platon ne veut pas que sa cité soit trop près de la mer. Par la même raison, il ne veut pas que le pays soit assez fertile pour qu'il y ait des produits à exporter et il désire que la bonté du sol fournisse à toutes les nécessités de la vie (2). Les citoyens de sa *République* pouvant se passer du commerce extérieur, Platon le défend, sauf pour les besoins de l'état (3). Le philosophe voudrait, s'il était possible, bannir toute spéculation d'argent, toute industrie ; il défend aux citoyens d'exercer une profession mécanique, sous peine d'infamie ; ils ne doivent pas même s'occuper d'agriculture, la culture de la terre est abandonnée aux esclaves (4).

L'antipathie de Platon pour le commerce tient encore à d'autres idées. Il avoue que les fonctions de marchand sont par elles-mêmes très-honorables : il conçoit un idéal de commerce, consistant à distribuer, d'une manière proportionnée aux besoins de chacun, les biens de toute espèce qui en fait sont partagés sans mesure et sans égalité. Les marchands qui rempliraient cette mission seraient les bienfaiteurs des hommes ; si leur profession est réputée vile, c'est que pour s'enrichir ils traitent les citoyens comme des ennemis et des captifs, en exigeant d'eux une rançon exorbitante et injuste (5). Or le but du législateur ne doit pas être la richesse, mais la vertu, et les grandes richesses sont incompatibles avec la vertu : « L'or et la vertu sont comme deux poids mis dans une balance,

(1) *Plat.*, Legg., IV, 704, D ; 705, A.

(2) *Ib.*, 704, B, C ; 705, B. — Dans son antipathie pour la mer, Platon va jusqu'à dire que la guerre maritime ne développe pas le véritable courage et le véritable mérite ; il ajoute que ce n'est pas à la bataille de Salamine, mais aux victoires de Marathon et de Platée que la Grèce doit son salut (*Ib.*, 707, C).

(3) *Ib.*, VIII, 842, D ; 847, D, E.

(4) *Ib.*, 846, D, E ; 847, A ; VII, 806, D.

(5) *Ib.*, XI, 318, B ; 319, A.

dont l'un ne peut monter sans que l'autre ne baisse »(1). Rien n'est donc plus opposé à la noblesse des sentiments que les métiers mécaniques et serviles, moyens bas et sordides de faire fortune. Le philosophe proscrit l'argent de sa *République* (2).

Pour empêcher les communications avec les autres peuples, Lycurgue défendit les voyages aux Spartiates et interdit aux étrangers l'accès de Lacédémone. Platon n'ose pas aller aussi loin. Athènes se faisait gloire de son génie libéral et hospitalier; le philosophe athénien éprouve quelque répugnance à déserter en ce point les traditions de sa patrie : « Refuser aux étrangers l'entrée dans notre cité, et à nos citoyens la permission de voyager chez les autres peuples, c'est une chose qui ne peut se faire absolument, et qui de plus paraîtrait inhumaine et barbare : l'on nous reprocherait l'usage odieux de chasser de chez nous les étrangers et d'avoir des mœurs rudes et sauvages. Or, il ne faut pas tenir pour une chose indifférente de passer ou de ne passer pas pour gens de bien auprès des autres nations »(3). Platon autorise les voyages, mais sous les conditions déterminées par la loi : « Qu'il ne soit permis à aucun citoyen, avant l'âge de quarante ans, d'aller hors des limites du pays. De plus, que personne ne voyage en son nom, mais au nom de l'état et en qualité de héraut, d'ambassadeur ou d'observateur. On députera des citoyens pour assister aux sacrifices et aux jeux publics, les mieux faits et les plus vertueux. De retour chez eux, ils apprendront à notre jeunesse, que les lois des autres nations sont bien inférieures à celles de notre cité »(4). Platon permet encore les voyages pour étudier les lois étrangères et converser avec les grands hommes. Ici éclate un sentiment vrai de la nécessité pour les peuples de vivre en communion ; le philosophe oublie sa théorie de l'isole-

(1) *Plat.*, Rep., VIII, 550, E. — Comparez l'*Evangile de saint Matthieu*, XIX, 24 : « Je vous le dis en vérité : un câble passera plus difficilement par le chas d'une aiguille, qu'un riche n'entrera dans le royaume des cieux. » — *Celse* dit que les chrétiens empruntèrent cette maxime à Platon (*Origen.*, c. Cels., VI, 16).

(2) *Plat.*, Legg., V, 741, E ; 742, A.

(3) *Ib.*, XII, 950, A, B.

(4) *Ib.*, 950, E, 951, A.

ment : « Jamais, dit-il, notre république ne pourra parvenir à la perfection dans la politesse et la vertu si, faute d'entretenir un certain commerce avec les étrangers, elle n'a aucune connaissance de ce qu'il y a de bon parmi eux. Il se trouve toujours dans la foule des personnages divins, en petit nombre à la vérité, dont le commerce est d'un prix inestimable. Les citoyens doivent aller à la recherche de ces hommes, par terre et par mer, en partie pour affermir ce qu'il y a de sage dans les lois de leur pays, en partie pour rectifier ce qui s'y trouverait de défectueux »(1). Au retour de ses voyages, l'observateur des mœurs des autres peuples fera part à un conseil de ce qu'il aura appris touchant les lois, l'éducation et la culture de la jeunesse : « S'il ne revient ni pire ni meilleur, on lui saura du moins gré de son zèle. S'il revient beaucoup meilleur, on lui donnera de plus grands éloges. Si l'on jugeait au contraire qu'il se fût corrompu dans ses voyages, il lui sera défendu d'avoir commerce avec personne. S'il est convaincu de vouloir introduire des changements dans l'éducation et les lois, il sera condamné à mort » (2).

Il y a d'étranges contradictions dans la théorie des relations internationales de Platon. A première vue, il est tout aussi exclusif que Moïse; on dirait que Dieu lui a révélé ses lois en voyant le soin qu'il prend d'isoler sa cité modèle des autres peuples. Cependant il n'ose point admettre les conséquences de son principe ; il recule devant la prohibition des voyages et devant la xénélasie. Il cherche à concilier ce qui est inconciliable. Les citoyens voyageront, mais ce sera au nom de l'État. Nous ne relèverons pas cette nouvelle entrave apportée à la liberté de l'individu qui l'attache au sol, comme le serf du moyen-âge était attaché à la glèbe : cela tient au vice général de la théorie platonicienne. Mais nous demanderons pourquoi le philosophe permet les voyages? Si c'était uniquement pour se convaincre de la perfection de sa cité, en voyant l'imperfection des cités étrangères, nous comprendrions à la rigueur; mais Platon suppose aussi que les remarques de ses voyageurs pourront

(1) *Plat.*, Legg., XII, 951, A-C.
(2) *Ib.*, 952, A-C.

servir à corriger les défauts de sa *République*. Sa *République* n'est donc pas parfaite! Alors pourquoi la séquestrer? Il y a donc lieu à perfectionner ses lois! Alors pourquoi la peine de mort contre ceux qui y voudraient apporter des changements? Si Platon tombe d'une contradiction dans l'autre, c'est qu'il part d'un faux principe.

La xénélasie répugnait encore plus au philosophe athénien que la prohibition de voyager. Mais s'il impose des restrictions aux citoyens, à plus forte raison ne peut-il pas laisser liberté entière aux étrangers. Nous nous plaignons aujourd'hui des gênes que les mesures de police mettent aux communications des peuples; que l'on compare notre législation des passe-ports avec les précautions infinies que prend Platon dans sa cité idéale, ce sera comme la liberté en regard de la servitude. Il divise les étrangers en quatre classes. Les premiers sont ceux qui voyagent pour faire le commerce et s'enrichir. Des magistrats établis à cet effet les recevront dans les marchés, dans les ports et les édifices publics situés hors des murs. Ils prendront garde que ces étrangers n'entreprennent rien contre les lois; ils n'auront de relations avec eux que pour les choses nécessaires, et le plus rarement qu'il se pourra. Les seconds sont ceux que la curiosité attire. Il y a pour eux des hôtels situés auprès des temples, où ils trouveront une hospitalité généreuse. Ceux qui sont chargés de l'entretien des temples auront soin qu'il ne leur manque rien et, qu'après avoir séjourné pendant un espace de temps raisonnable pour voir et entendre les choses qui les ont attirés chez nous, ils se retirent sans avoir reçu aucun dommage. Les étrangers de la troisième espèce seront reçus et traités aux frais de l'état : ce sont ceux qui viennent pour des affaires publiques. Les étrangers de la quatrième espèce, si jamais il en arrive, sont ceux qui viendraient étudier nos mœurs. Ils seront reçus, s'ils se proposent de voir dans notre cité quelque chose de plus beau en fait de lois que ce qu'ils ont vu ailleurs, ou de nous montrer quelque chose de semblable qu'ils auraient remarqué en d'autres états. Ils seront traités avec les plus grands honneurs » [1].

Les préceptes que Platon donne sur l'hospitalité sont conformes

(1) *Plat.*, Legg., XII, 952, E - 953, A-D.

aux sentiments généraux des anciens : « Rien n'est plus sacré, dit-il, que les devoirs de l'hospitalité; les hôtes sont sous la protection d'un dieu, qui vengera plus sévèrement les fautes commises à leur égard, que les fautes envers un citoyen, parce que l'étranger se trouve privé de ses parents et de ses amis » (1). Platon met les étrangers sur la même ligne que les vieillards pour le respect qui leur est dû. Il donne en leur faveur des lois qui rappellent celles de Moïse et les coutumes germaniques : « L'étranger faisant voyage qui aura envie de se rafraîchir pourra cueillir, lui et un domestique de sa suite, autant de figues et de raisins qu'il voudra, sans les payer. Il aura le même droit sur les poires, les pommes, les grenades et autres fruits semblables » (2).

Malgré ces réglements qui semblent favorables aux étrangers, Platon les voit avec défiance. Il ne paraît pas admettre la naturalisation des étrangers; il leur permet seulement d'habiter sa *République* pendant vingt ans; s'ils rendent quelque service considérable à la cité, ils peuvent recevoir la permission d'y demeurer tout le reste de leur vie (3). Ceux qui par leurs richesses offriraient un exemple dangereux, sont obligés, sous peine de mort, de sortir de l'état (4). Dans beaucoup de dispositions, le philosophe législateur place les étrangers sur la même ligne que les esclaves (5).

N° 5. Théorie de la charité et de la justice.

Jusqu'ici nous n'avons trouvé aucune trace dans Platon du cosmopolitisme professé par son maître. Cependant il pose le principe qui sert de base à la doctrine stoïcienne : « L'homme, dit-il, entre pour quelque chose dans l'ordre général, et il s'y rapporte sans cesse; rien ne se fait pour lui, il est fait lui-même pour l'uni-

(1) *Plat.*, Legg., V, 729, E; 730, A.
(2) *Ib.*, VIII, 845, A, C.
(3) *Ib.*, 850. B, C.
(4) *Ib.*, XI, 915, B.
(5) *Ib.*, VI, 764, B; VII, 794, B. 816, E; IX, 853. D. 854, D.

vers »(1). Mais Platon ne déduit pas les conséquences politiques qui dérivent de ce système moral. Le cosmopolitisme se produit dans sa philosophie sous une autre forme. Quel est le lien qui unit les hommes et qui les rattache à leur auteur? Telle est la formule la plus générale du problème. Ainsi posée, la question est fondamentale, car elle touche à la conception de Dieu. Les anciens ne voyaient dans la Divinité que la puissance; pour les philosophes, la cause première était surtout un principe intelligent; Moïse seul conçut Dieu comme amour. C'est ici qu'il est vrai de dire que Platon est le Moïse de la Grèce (2). Le Dieu de Platon n'est pas seulement une Intelligence, il est aussi Amour. Son plus haut caractère, c'est d'être bon. S'il forme l'univers, ce n'est pas par un caprice de sa toute-puissance, ou par une nécessité de sa nature, c'est par une effusion de sa bonté. Quand il voit le monde s'agiter sous sa main, il frémit de joie (3). C'est cette sublime théologie qui a fait dire à saint Augustin : « J'ai eu deux maîtres, Platon et Jésus-Christ. Platon m'a fait connaître le vrai Dieu : Jésus-Christ m'a montré la voie qui y mène »(4).

Du dogme que Dieu est Amour, découle toute une théorie des relations humaines. Platon l'a entrevue, sans la développer, mais il en a jeté les bases. L'amour est aux yeux du philosophe le lien universel de la création, lien des hommes entre eux et des hommes avec la divinité : « C'est l'amour qui donne la paix aux hommes, qui les rapproche et les empêche d'être étrangers les uns aux autres; principe de toute société, de toute réunion amicale, il préside aux fêtes, aux chœurs, aux sacrifices. Il enseigne la douceur et bannit la rudesse. Il est prodigue de bienveillance et avare de haine. Enfin il est la gloire des dieux et des hommes, le maître le plus beau et le meilleur »(5). Les stoïciens empruntèrent ces sentiments au disciple

(1) *Plat.*, Legg., X, 903, C.

(2) *Numenius*, philosophe pythagoricien, disait de Platon : τί γάρ ἐστι Πλάτων, ἢ Μωσῆς ἀττικίζων; (*Clem. Alex.*, Strom., I, 22, p. 411, éd. Potter).

(3) *Plat.*, Tim., 29, E; 30, A, B, 37, C.

(4) Nous empruntons cette appréciation de la théologie de Platon à *Saisset* (Revue des deux Mondes, 1847, article sur *Giordano Bruno*).

(5) *Plat.*, Sympos., 197, A-E. — *Gorgias*, 508, A : φασὶ δὲ οἱ σοφοί, καὶ οὐρανὸν,

de Socrate; mais leur esprit avait trop de raideur, pour donner au principe de l'amour, lien du monde, la place qui lui est due dans la philosophie. Ce n'est qu'à la fin de l'antiquité que Cicéron, Sénèque et Marc-Aurèle firent entendre des paroles dignes de Platon. Ces sentiments reçurent un immense développement dans le christianisme sous le nom de charité. Mais la charité est-elle la loi unique des relations humaines? Le christianisme n'en connaît point d'autre : de là les maximes sur la perfection évangélique qui aboutissent à l'abdication de tout droit individuel. Ainsi entendue, la doctrine de Platon et celle de l'Évangile sont fausses; car en dépouillant l'homme de son individualité, elles conduisent à la destruction du genre humain. La charité n'est que l'un des éléments des rapports sociaux; elle représente le principe du *devoir*, mais la notion du *droit* est tout aussi essentielle; ce n'est que sur l'harmonie du droit et du devoir que l'on peut élever une théorie des relations politiques et internationales.

La critique que nous faisons du dogme de la charité s'adresse à l'Évangile plutôt qu'au philosophe grec. Platon n'a pas négligé le droit; il a formulé une théorie de la justice qui lui a valu le surnom de divin. Chez les Grecs le principe de la justice n'était pas même admis dans l'intérieur des cités, bien moins encore dans les relations des peuples. Platon, le premier, a établi l'idée du droit sur une base philosophique. Les notions les plus fausses, les plus dangereuses régnaient de son temps sur le juste et l'injuste. Les uns disaient que la justice consiste à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis (1). Socrate tourne cette définition en ridicule : « Il paraît, dit-il à son interlocuteur, que tu as puisé ta philosophie dans Homère qui vante beaucoup l'aïeul d'Ulysse, parce qu'il surpassa tous les hommes dans l'art de voler et de tromper » (2). A ce compte, en effet, la justice n'est autre chose que l'art de dérober pour le bien de ses amis et pour le mal de ses ennemis; en d'autres

καὶ γὰρ καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν ξυνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν.

(1) *Plat.*, Rep., I, 332, D.

(2) *Ib.*, 334, A, B.

termes, elle serait synonyme de friponnerie. Mais est-ce le propre de l'homme juste de faire le mal? Platon prouve que les hommes injustes à qui l'on fait du mal en deviennent plus injustes; par conséquent il n'est pas de l'homme juste de nuire à qui que ce soit : « Si donc quelqu'un dit que la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, et s'il entend par là que l'homme juste ne doit à ses ennemis que du mal, comme il doit du bien à ses amis, ce langage n'est pas celui d'un sage » (1). D'autres confondaient la justice avec le droit du plus fort ou avec l'utile. La théorie des sophistes excite l'indignation de Platon : Socrate déclare « qu'il ne souffrira pas qu'on attaque la justice devant lui, sans la défendre, tant qu'il lui restera un souffle de vie et assez de force pour parler, qu'il ne pourrait le faire sans être impie » (2). A l'avilissant système de l'utile, le philosophe oppose la doctrine de l'identité du beau et du bon, qu'il a développée dans plusieurs dialogues (3). Il dit que les gouvernements fondés sur la force sont indignes de ce nom, que ce qu'on y appelle justice n'est qu'un mot. Le droit est un élément tellement essentiel des sociétés que même « les états conquérants, tout comme une troupe de brigands, ne pourraient exécuter leurs desseins injustes, s'ils n'observaient pas la justice dans leur intérieur; car la justice est le lien qui unit les hommes, tandis que l'injustice est une cause permanente de division et de dissolution » (4).

La théorie de la justice est fondamentale dans la philosophie de Platon; il déclare que, s'il était législateur, il n'aurait point de châtiments assez grands pour punir quiconque oserait dire que l'utile est une chose et le juste une autre (5). C'est parce que les poëtes semblent donner une fausse idée de la justice que le philosophe les exclut de sa *République*. Il blâme Homère pour avoir dit que ce fut à l'instigation de Jupiter et de Minerve que les Troyens violèrent et rompirent la trêve. Il ne veut pas croire qu'Achille ait traîné le

(1) *Plat.*, Rep., I, 335, B-E.
(2) *Ib.*, II, 368, C.
(3) La République, Le premier Alcibiade.
(4) *Plat.*, Rep., I, 351, C, D; 352, C.
(5) *Plat.*, Legg., II, 662, B, C.

cadavre d'Hector autour du bûcher de Patrocle, ni qu'il y ait immolé des captifs : « Quel homme ne justifiera pas à ses yeux sa méchanceté, lorsqu'il sera persuadé qu'il fait ce que faisaient les enfants des dieux »(1)? On voit par ces exemples que Platon entendait appliquer ses principes aux relations internationales, mais il n'a pas insisté sur ce sujet, parce que les temps n'étaient pas venus. Jésus-Christ ne songea pas davantage à réaliser son idéal de justice ici-bas; il abandonna la terre à César, et remit à un autre monde l'accomplissement de ses promesses. Même après quinze siècles de christianisme, un célèbre écrivain donna pour base à sa politique le principe de l'intérêt. Le *machiavélisme* régna longtemps dans les relations des états chrétiens; aujourd'hui cette funeste doctrine, si elle est encore suivie dans la pratique, est du moins condamnée en théorie. Une grande part dans cet immense progrès appartient à Platon.

La théorie de la justice est la gloire de Platon. Son idéal de l'unité et de l'égalité est faux, parce qu'il ne tient aucun compte de la liberté et de l'individualité; il pousse l'oubli de cet élément essentiel de la nature jusqu'à vouloir réglementer ce qu'il y a de plus intime dans les relations humaines, le mariage, et ce qu'il y a de plus indépendant, le commerce. Il est vrai que ce reproche tombe sur l'antiquité tout entière; Platon, en exagérant les vices de la politique grecque, les a mis au grand jour. Sa *République* peut servir de leçon aux utopistes qui dans leurs rêves méconnaissent les lois que Dieu a données à l'humanité : là où le plus beau génie de la Grèce a échoué, les socialistes et les communistes ne peuvent espérer de réussir. Mais tout en répudiant les erreurs du grand philosophe, nous devons notre admiration aux sentiments qui l'ont inspiré. A ce point de vue, il est le précurseur du Christ. Chose singulière! la doctrine du philosophe et celle du révélateur concordent jusque dans leurs défauts. Le christianisme exagère aussi le principe de l'unité, au point de détruire toute individualité. Heureusement que Dieu envoya la race germanique dont l'indomptable personnalité tint l'unité chrétienne en échec et la força à

(1) *Plat.*, Rep., II, 379, E; III, 391, B, E.

respecter les droits de l'individu. La fraternité des chrétiens est supérieure à celle du philosophe, en ce sens que, fondée sur l'unité des créatures en Dieu, elle s'étend à tous les hommes; mais en fait la différence n'est pas aussi grande qu'on le suppose : l'*infidèle* est aux yeux de l'Église ce que le *barbare* est aux yeux de Platon. Il y a un principe dans la philosophie platonicienne qui lui assure même une incontestable supériorité sur le christianisme : l'idée du droit est étrangère à l'Évangile, tandis que la justice occupe une place considérable dans la *République*. La doctrine de Platon peut encore servir d'enseignement aux peuples modernes : il flétrit la force dont les sophistes voulaient faire la base de la société : il flétrit l'utile dont les sophistes voulaient faire la base de la politique. Nous recommandons la doctrine du philosophe athénien aux sophistes du dix-neuvième siècle.

§ VII. *Aristote.*

N° 1. L'aristocratie. Le règne de la force.

La force est le principe du monde ancien; elle règne dans la famille, dans la cité, dans les rapports des peuples. Quel fut le rôle de la philosophie dans cet état de la société? Il se trouva des hommes qui élevèrent le fait universel à la hauteur d'une théorie et qui proclamèrent hardiment le droit du plus fort comme loi de l'humanité. La conscience humaine protesta contre la dégradante doctrine des sophistes par la bouche de Platon. Mais l'idéalisme platonicien s'adressait à l'avenir plutôt qu'au présent; c'était comme l'avant-coureur de la religion qui sortit des ruines de l'antiquité. Platon eut pour disciple un philosophe qui par les tendances de son esprit harmonisait mieux avec la société ancienne que son maître. Aristote est un des grands génies de la Grèce, mais il manque d'idéal. Ce sont les phénomènes extérieurs qui surtout le préoccupent; la République de Platon lui inspire presque du dédain : « Il ne suffit pas, dit-il, d'imaginer un gouvernement parfait; il faut un gouvernement qui puisse être pratiqué, en partant de l'état actuel des

choses »(1). Au lieu de concentrer sa pensée en lui-même pour découvrir les principes d'une organisation sociale plus parfaite que celle qui régissait les cités grecques, Aristote se mit à étudier les constitutions de tous les peuples, même celles des Barbares(2). C'est aussi dans cet esprit de curieuse investigation qu'il écrivit l'ouvrage sur la *Politique* qui nous est resté. Il y expose les raisons des institutions, alors même qu'il les réprouve : il condamne la tyrannie et cependant il s'occupe des meilleurs moyens de la maintenir(3). Le fait qui dominait dans la société ancienne, l'inégalité, frappa le profond penseur; il ne s'abaissa pas, comme les sophistes, jusqu'à légitimer la force physique, mais il chercha le fondement de l'empire que l'homme exerçait sur la femme, le maître sur l'esclave, le Grec sur le Barbare, et il le trouva dans la supériorité de l'intelligence. Nous allons voir que, dans cette doctrine, c'est toujours la force qui reste la base de la société; seulement elle change de caractère : de brutale, elle devient intellectuelle.

Tout être est composé d'une âme et d'un corps, faits l'une pour commander, l'autre pour obéir. L'obéissance de la partie matérielle à la partie intelligente est dans la nature des choses; elle est utile au corps lui-même : l'égalité de pouvoir entre ces divers éléments leur serait funeste à tous. Cette loi est une loi universelle; dans toutes les relations, l'intelligence a droit au commandement et le corps a le devoir d'obéir. Tel est le principe de la puissance que l'homme exerce sur les brutes; cet empire est avantageux aux animaux, car ceux qui y sont soumis ont une condition plus favorable que les bêtes sauvages(4). Parmi les êtres intelligents il y en a également qui, tenant du corps plus que de l'âme, doivent obéir à ceux qui sont supérieurs en raison.

Aristote commence par appliquer cette loi à une moitié du genre

(1) *Arist.*, Polit., IV, 1, 3. 4.

(2) D'après *Diogène Laërce* (V, 27), Aristote recueillit les constitutions de 158 états, démocratiques, oligarchiques, aristocratiques et monarchiques; il écrivit de plus un ouvrage sur les usages des peuples barbares.

(3) *Arist.*, Polit., V, 9.

(4) *Ib.*, I, 2, 11. 12.

humain. L'homme est supérieur à la femme; le premier est né pour dominer, celle-ci pour obéir (1). Le sentiment de l'inégalité était si profond chez les anciens et le philosophe leur organe, que les différences secondaires des sexes leur paraissaient découler d'une diversité de nature. Tous les êtres féminins sont, aux yeux d'Aristote, imparfaits, mutilés, presque monstrueux. L'homme est donc appelé à commander à la femme par la même raison que l'être le plus accompli commande à l'être incomplet (2).

Tel est aussi le principe qui guide Aristote dans sa célèbre théorie de l'esclavage. Il y a des hommes esclaves par leur nature; ce sont tous ceux qui sont inférieurs à leurs semblables autant que le corps l'est à l'âme, la brute à l'homme. La matière domine chez eux; ils ne possèdent pas la raison en eux-mêmes, ils la comprennent seulement quand un autre la leur montre; leur organisation les place sur la même ligne que les animaux domestiques; les uns et les autres nous aident, par le secours de leurs forces corporelles, à satisfaire les besoins de l'existence. Aristote rend le Créateur complice de sa fausse doctrine. La nature, dit-il, fait les corps des hommes libres différents de ceux des esclaves; elle donne à ceux-ci la vigueur nécessaire pour les travaux manuels, elle rend au contraire ceux-là incapables de courber leur droite stature à ces rudes labeurs, et les destine seulement aux fonctions de la vie civile. Donc les uns sont naturellement libres et les autres naturellement esclaves (3). Cependant en remontant aux sources qui alimentaient la servitude, le philosophe est troublé dans la rigueur de ses déductions. C'est la guerre qui réduisait les vaincus en servitude : comment concilier ce fait universel avec la théorie de la supériorité naturelle du maître? Le citoyen que le hasard des combats rend esclave, perd-il pour cela l'âme d'un homme libre? ou n'est-ce pas plutôt la force brutale qui engendre sa dépendance? S'il en est

(1) *Arist.*, Polit., I, 2, 12. — Dans sa Poétique (c. 15), Aristote dit que la bonté peut se trouver chez la femme et chez l'esclave, mais qu'en général l'une est inférieure et l'autre absolument mauvais (τὸ μὲν χεῖρον, τὸ δὲ ὅλως φαῦλόν ἐστι).

(2) *Arist.*, De gener. anim., II, 3; IV, 3.

(3) *Id.*, I. 5, 1; I, 2, 13-15.

ainsi, c'est une chose horrible que le plus fort, par cela seul qu'il peut employer la violence, fasse de sa victime son sujet et son esclave. On pourrait dire à la vérité que la victoire suppose toujours une supériorité, que la force n'est jamais dénuée de tout mérite, que par conséquent le pouvoir du vainqueur a sa source non dans la violence, mais dans la vertu : mais ces sophismes qui confondent le droit avec la force ne satisfont pas la haute intelligence d'Aristote. Il est disposé à reconnaître quelque valeur à l'usage général qui permet au vainqueur de réduire le vaincu en esclavage, mais il se refuse à y voir la justification de la servitude: la supériorité et l'infériorité naturelles sont la seule raison qui légitime à ses yeux la différence de l'homme libre et de l'esclave (1).

La difficulté soulevée par Aristote est fondamentale; quand on le suit à travers les embarras de son argumentation, il est facile de s'apercevoir qu'il n'y trouve aucune solution. Sa marche est plus libre et plus décidée quand il applique sa doctrine à l'organisation de la cité. Le but de la science politique est la justice ou l'utilité générale. L'opinion commune voit la réalisation de ce but dans l'égalité; le philosophe déclare que cette croyance est jusqu'à un certain point d'accord avec la théorie. Reste à fixer les limites de l'égalité et de l'inégalité (2). Aristote revient ici à son dogme de la souveraineté de l'intelligence, et sous l'influence de ce principe, l'égalité, admise en droit, va se changer de fait en aristocratie. Il reconnaît à toute espèce de supériorité le droit de contribuer à la formation de l'État, à la noblesse, à la liberté, à la fortune, au nombre (3). Mais parmi les éléments qui se disputent la direction de la cité, il faut placer en première ligne la vertu et la science (4), la vertu politique l'emportant évidemment sur la naissance et sur les richesses (5). Quel sera donc l'idéal de l'organisation sociale? L'aristocratie, c'est-à-dire le gouvernement des meilleurs, des

(1) *Arist.*, Polit., I, 2, 16-19.
(2) *Ib.*, III, 7, 1.
(3) *Ib.*, III, 7, 5, 8.
(4) *Ib.*, III, 7, 6.
(5) *Ib.*, III, 5, 15.

citoyens vertueux (1). En apparence l'aristocratie d'Aristote ne blesse pas l'égalité, puisqu'elle repose sur le mérite et non sur un privilége de rang et de naissance. Mais en pénétrant au fond de la pensée du philosophe, on s'aperçoit que sa doctrine viole la véritable égalité. La supériorité intellectuelle a tant de puissance à ses yeux qu'elle élève les heureux mortels qui en sont doués au-dessus de la condition générale de l'humanité ; ceux qui n'ont pas en partage la raison politique, sont relégués dans la classe des êtres qui n'ont d'homme que le nom ; en réalité ils sont placés sur la même ligne que les brutes. Supposons, dit-il, qu'un ou plusieurs individus l'emportent par leur intelligence sur tous les autres citoyens : « Ce serait leur faire injure que de les réduire à l'égalité commune(2); de tels personnages sont des dieux parmi les hommes ; *la loi n'est pas faite pour eux* ; *ils sont eux-mêmes la loi* » (3). Lors donc qu'une race ou un individu vient à briller de cette supériorité, la royauté, la suprême puissance lui est due (4).

Voilà l'intelligence déifiée, et le genre humain dépouillé de tout droit devant la science et la vertu. Descendons de ces sublimes hauteurs La société ne vit pas seulement de vertu et de science; elle a des besoins moins élevés, mais tout aussi indispensables : quelle sera la place de l'agriculture, du commerce, de l'industrie, dans l'État d'Aristote? « Les citoyens s'abstiendront soigneusement de toute profession mécanique, de toute spéculation mercantile, travaux dégradés et contraires à la vertu. Ils ne se livreront pas davantage à l'agriculture; leurs loisirs seront employés à acquérir la vertu et à s'occuper de la chose publique » (5). Tout homme étranger à ces nobles occupations, sera

(1) *Arist.*, Polit , IV, 5, 10.

(2) Cette égalité, ajoute *Aristote*, serait ridicule ; c'est comme si les lièvres réclamaient l'égalité à l'égard des lions.

(3) *Ib.*, III, 8, 1 2.

(4) *Ib.*, III, 11, 12 : ὅταν οὖν ἢ γένος ὅλον ἢ καὶ τῶν ἄλλων ἕνα τινὰ συμβῇ διαφέροντα γενέσθαι κατ' ἀρετὴν τοσοῦτον ὥστ' ὑπερέχειν τὴν ἐκείνου τῆς τῶν ἄλλων πάντων, τότε δίκαιον τὸ γένος εἶναι τοῦτο βασιλικὸν καὶ κύριον πάντων καὶ βασιλέα τὸν ἕνα τοῦτον.

(5) *Ib.*, VII, 8, 2 (traduction de *Barthelemy Saint-Hilaire*).

exclu de la cité. L'artisan n'aura pas de droits politiques : les laboureurs seront ou des esclaves ou des Barbares ou des serfs. C'est, ajoute le philosophe, une conséquence évidente de nos principes [1].

Voilà à quoi aboutit Aristote, après être parti du principe de l'égalité. Son aristocratie n'est que le droit du plus fort; à la vérité, ce n'est pas la force physique, c'est la puissance intellectuelle, mais en définitive c'est une domination qui peut devenir illimitée, et qui dépouille en tout cas la grande majorité des hommes de ses droits naturels, en les confondant avec les esclaves. Le philosophe qui a jeté un regard de dédain sur l'utopie de son maître, ne parvient pas plus que lui à réaliser l'égalité. Platon proclame la fraternité des citoyens, et il fonde la constitution de sa cité modèle sur une différence de classes qui rappelle le régime des castes. Aristote arrive au même résultat, sans avoir d'aussi hautes aspirations. Son aristocratie de science et de vertu n'est qu'une transformation de la caste sacerdotale[2]; les laboureurs, les artisans et les commerçants représentent les castes inférieures, et pour qu'on ne s'y trompe pas, il prend soin lui-même de s'appuyer sur l'exemple de l'Égypte [3].

Aristote ne pouvait se douter de la singulière application qui serait faite de sa doctrine bien des siècles après sa mort et sous l'empire d'une nouvelle civilisation. Les papes qui proclamèrent au moyen-âge que, comme organes du pouvoir spirituel, ils l'emportaient sur les rois autant que l'âme l'emporte sur le corps, ne firent qu'appliquer à leur profit la théorie en vertu de laquelle Aristote réclame la domination pour l'intelligence sur la matière, pour le maître sur l'esclave. Ils prétendirent être, sinon *des dieux parmi les hommes*, du moins les vicaires de Dieu, ce qui revient à peu près au même : leur infaillibilité ne les faisait-elle pas participer à un privilége de la nature divine? Dès lors, *la loi n'était pas faite pour eux, ils étaient eux-mêmes la loi.* Le clergé tout entier

(1) *Arist.*, Polit., VII, 9, 5.

(2) Le système des castes est dans son essence la domination de l'intelligence. Voyez le Tome I de mes *Études*.

(3) *Arist.*, Polit., VII, 9, 1.

avait part à cette domination, car c'était lui qui constituait l'Église, et l'Église exerçait le pouvoir spirituel; la société laïque était donc à l'égard du clergé dans des rapports analogues à ceux qui existent entre la matière et l'esprit. A quoi aboutit cet empire de l'âme sur le corps? A la destruction de toute liberté chez les individus et chez les nations. L'arbre se juge d'après les fruits qu'il porte. Jamais principe ne fut mis à l'épreuve d'une plus solennelle expérience, et jamais expérience ne témoigna davantage contre la fausseté d'un principe.

N° 2. La guerre et la conquête.

Quel sera dans cet ordre d'idées le système des relations internationales? Les rapports des peuples dans l'antiquité étaient essentiellement hostiles; là dominait dans toute son énergie le droit du plus fort. Une philosophie qui se piquait de prendre appui sur la réalité, devait subir l'influence d'un fait universel. En parlant des divers modes par lesquels les hommes pourvoient à leur subsistance, Aristote place la piraterie sur la même ligne que la chasse et la pêche (1); il ne manifeste aucune réprobation contre ce brigandage. La guerre en général est aux yeux du philosophe un moyen d'acquérir. A ce point de vue il la considère comme une variété de la chasse. Rien de plus légitime que la chasse aux bêtes fauves : or, il est des hommes qui sont nés pour obéir aussi bien que les brutes; s'ils refusent de se soumettre, la guerre contre eux est autorisée par la nature elle-même (2). Ainsi la guerre, sous sa forme la plus brutale, la chasse aux hommes, est justifiée par la philosophie.

Cependant Aristote avait entendu professer à son maître une théorie plus élevée, au moins sur les hostilités qui divisaient les Grecs. Platon reconnait comme maxime fondamentale du droit des

(1) *Arist.*, Polit., I, 3, 4.

(2) *Ib.*, I, 3, 8 : διὸ καὶ ἡ πολεμικὴ φύσει κτητική πως ἔσται. Ἡ γὰρ θηρευτικὴ μέρος αὐτῆς, ἣ δεῖ χρῆσθαι πρός τε τὰ θηρία, καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὡς φύσει δίκαιον ὄντα τοῦτον τὸν πόλεμον.

gens que les états doivent être organisés pour la paix, et il déclare les guerres entre Hellènes impies, parce qu'ils sont frères. Son disciple enseigne la même doctrine en lui donnant de nouveaux développements. Aristote avoue que la plupart des états n'étaient constitués que pour la conquête. Il en était ainsi non-seulement chez les peuples barbares, mais même dans les républiques que les politiques grecs admiraient comme un modèle : à Lacédémone et en Crète, l'éducation et les lois n'avaient qu'un objet, la guerre(1). Mais il est évident, dit-il, que les institutions guerrières ne sont pas le but suprême de l'État; elles ne peuvent être qu'un moyen pour l'atteindre. De même que pour l'homme la félicité consiste dans la vertu, de même l'état le plus sage sera aussi le plus fortuné, car les éléments du bonheur sont identiques pour les individus et pour la société; le législateur doit donc chercher à rendre les citoyens vertueux(2). Armé de ce principe, Aristote n'hésite pas à proclamer que la paix doit être préférée à la guerre(3); il condamne l'esprit d'usurpation. Le philosophe trouve étrange qu'un homme d'état ait jamais pu se proposer la conquête comme but; bien loin de procurer le bonheur à sa patrie, il lui prépare la servitude, car lorsque le législateur lui-même ne songe qu'à la domination, chaque citoyen ne pensera qu'à s'emparer du pouvoir absolu(4): parole profonde que l'expérience des siècles a confirmée. La gloire des armes peut faire illusion à l'observateur superficiel; tant qu'elle dure, la guerre soutient les peuples conquérants, mais la victoire leur est fatale : « comme le fer ils perdent leur trempe dès qu'ils ont la paix »(5). Les faits, continue Aristote, sont d'accord avec le raisonnement : « L'on a porté Lycurgue aux nues, parce que sa république a dominé sur la Grèce; mais aujourd'hui que la puissance de Sparte est détruite, tout le monde convient qu'elle n'est pas heureuse, ni son législateur irréprochable; en effet ses institutions subsistent, et néanmoins Sparte a perdu toute sa félicité »(6).

(1) *Arist.*, Polit., VII, 2, 5. 6.
(2) *Ib.*, VII, 2, 10; 2, 1.
(3) *Ib.*, VII, 13, 8; cf. VII, 13, 20.
(4) *Ib.*, VII, 2, 7; 13, 13.
(5) *Ib.*, VII, 13, 15.
(6) *Ib.*, VII, 13, 11. 12.

Cette appréciation de l'esprit de conquête est admirable; si Aristote avait embrassé l'humanité entière dans sa pensée, la philosophie moderne ne trouverait rien à ajouter aux spéculations du Stagyrite. Mais rappelons-nous le point de départ du philosophe; il ne condamne pas la guerre en elle-même, il la trouve légitime, quand elle tend à réduire en esclavage des hommes nés pour obéir. Quels sont ces hommes? Tous ceux que l'orgueil des Hellènes qualifiait de Barbares, ainsi le genre humain presque tout entier. En écrivant sur le but de la législation, sur la paix et la guerre, Aristote ne songe qu'aux Grecs; il ne daigne pas s'occuper des Barbares. Ici revient le principe de la souveraineté de la raison : le Grec l'emporte sur le Barbare par l'intelligence, comme l'homme libre sur l'esclave, car Barbare et esclave c'est tout un. Les poëtes ne se trompaient donc pas en disant :

L'Hellène au Barbare a droit de commander (1).

La conquête, illégitime quand ce sont des Grecs qui veulent dominer sur des Grecs, devient légitime quand les Hellènes portent les armes contre les Barbares.

Oui, la guerre contre les Barbares, du temps d'Aristote, était juste, parce que les Perses avaient pris l'initiative des hostilités et menacé de soumettre la Grèce au despotisme de l'Orient. Depuis lors la guerre fut permanente entre les deux mondes. Quand Alexandre porta ses armes au sein de l'Asie, son entreprise était aussi légitime que les guerres qui suivirent la coalition de l'Europe monarchique contre la révolution française; le droit ne les condamne que du jour où l'esprit de conquête s'en mêla. Telle qu'Aristote la concevait, la guerre contre les Perses n'était pas plus juste que celle que les peuples européens firent aux tribus sauvages de l'Amérique. Vainement dira-t-on avec *Montesquieu* que la propagande de la civilisation justifie la conquête. Nous ne nions pas que la guerre n'ait été dans l'antiquité un instrument de civilisation; mais autre chose est d'apprécier les conséquences de la conquête,

(1) *Arist.*, Polit., I, 1, 5. — Le vers est d'*Euripide* (Iphig., 1400). Cf. *Arist.*, Polit., III, 9, 3.

autre chose est de la justifier. D'ailleurs le principe de *Montesquieu* n'excuserait pas même la doctrine d'Aristote; en déclarant toute guerre contre les Barbares légitime, le philosophe ne songeait pas plus à les civiliser, qu'il n'entendait faire l'éducation des esclaves, en justifiant l'esclavage par la supériorité d'intelligence du maître. Aristote conseilla à Alexandre de traiter les vaincus «comme des brutes ou des plantes, » c'est-à-dire comme des instruments du vainqueur (1). L'on voit combien il est vrai que le principe aristocratique se confond avec la force. C'est en vertu de leur culture supérieure que les Grecs ont le droit de dominer sur les Barbares : et à quoi conduit cette domination? à la force brutale. Le héros macédonien s'éleva au-dessus des préjugés de la race hellénique; son ambition de conquérant l'inspira mieux que la philosophie d'Aristote : il voulut associer les Grecs et les Barbares, les unir en une grande famille.

N° 3. Appréciation du principe aristocratique.

Nous avons suivi la théorie de la souveraineté de l'intelligence dans tous ses développements. L'humanité n'a point donné son assentiment à la politique du philosophe grec. Elle a rejeté l'inégalité qu'on voulait lui imposer au nom de la raison, aussi bien que le prétendu droit de la force brutale. Grande leçon pour les penseurs qui se laissent dominer par les faits, et qui en cherchant à justifier le présent, tendent à l'immobiliser. Voilà une des plus fortes intelligences qui aient paru sur la terre; le disciple de Platon cherche un principe d'organisation sociale; il proclame que c'est à la raison qu'appartient le commandement, et sa théorie tend à légitimer l'inégalité, la servitude de l'immense majorité du genre humain. Il n'a ni espérance, ni désir d'un avenir meilleur, il se complaît dans le présent. Aristote est le vrai type des politiques positifs; ils trouvent un fait établi, ils le respectent; que si des penseurs plus hardis opposent l'idéal à la réalité, ils les traitent d'utopistes, et puis tout est dit. Cependant, quoi qu'en disent les hommes de la

(1) *Plutarch.*, De Alex. Virt., I, 6. — *Strab.*, II, p. 45.

réalité, les faits se modifient sous l'influence de la pensée, car c'est la pensée qui régit le monde. Aristote en fournit la preuve la plus éclatante; les institutions qu'il a justifiées, parce qu'elles étaient universellement admises, n'existent plus, tandis que l'égalité qu'il a niée parce que les anciens la méconnaissaient, règne partout.

La femme est reconnue l'égale de l'homme; la science a confirmé les inspirations du sentiment, en prouvant l'erreur du grand naturaliste sur l'infériorité physique de l'être féminin (1). L'esclavage était le crime de l'antiquité; ce que l'on peut reprocher à Aristote, c'est de l'avoir justifié à une époque où déjà la conscience humaine commençait à le repousser. On disait, c'est lui-même qui nous l'apprend, que le pouvoir du maître est contre nature, que la loi seule et non le Créateur établit l'inégalité entre l'homme libre et l'esclave, que la servitude est injuste, puisqu'elle est le produit de la violence (2). Le cri de l'âme l'emportait sur la raison des philosophes. Aristote, en voulant concilier le fait de l'esclavage avec la justice, tentait une chose impossible; aussi le profond penseur est-il d'une faiblesse étonnante sur cet important problème : il doute, il hésite, il se contredit à chaque pas. Après avoir fondé la servitude sur une différence de nature, il conseille aux maîtres de présenter la liberté à leurs esclaves comme prix de leurs travaux (3). Mais si l'esclave est naturellement inférieur à l'homme libre, comment pourra-t-il devenir son égal par l'affranchissement? Le législateur indien était plus conséquent en disant que l'homme ne peut pas changer l'œuvre de Dieu. On comprend l'immutabilité des castes; on ne comprend pas que le disciple de Platon affirme que l'esclave ressemble à la brute; comment le grand métaphysicien a-t-il pu s'égarer au point de méconnaître que tout homme est doué de raison? que, s'il y a une différence, elle est dans le degré, mais qu'elle n'affecte pas l'essence de la nature humaine? Au milieu de ces tristes aberrations, la vérité se fait parfois jour. Aristote se demande si l'esclave peut être notre ami : comme

(1) *Legouvé*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, au mot *Femme*, T. V, p. 227 *bis*.
(2) *Arist.*, Polit., 1, 2, 3.
(3) *Ib.*, VII, 10, 9.

esclave, non, dit-il, mais comme homme [1]. Le philosophe oublie sa théorie : l'esclave est une brute, et la brute peut-elle être homme et ami?

L'aristocratie d'Aristote est l'expression des sentiments de toute l'antiquité. Il a fallu que le Christ vînt dire aux philosophes étonnés : *Heureux les simples d'esprit, le royaume des cieux leur appartient,* pour révéler au monde un dogme ignoré des anciens, celui de l'égalité. Mais le principe chrétien n'a pas encore pénétré dans les profondeurs de la conscience humaine; l'orgueilleuse théorie de la souveraineté de la raison a encore ses partisans parmi des politiques qui voudraient concilier l'aristocratie avec la liberté, et, chose plus étonnante, au sein d'une école qui prétend réformer la société en lui imposant une organisation nouvelle, dans laquelle la direction suprême, les honneurs et les richesses, seraient assurés à la capacité. Doctrinaires et Saint-Simoniens ne se sont pas aperçus qu'ils ressuscitaient une erreur d'Aristote, condamnée définitivement par le droit et par la religion. La démocratie moderne repousse la tyrannie de l'intelligence; elle lui reconnaît des devoirs supérieurs, mais elle ne lui accorde pas d'autres priviléges qu'aux *simples d'esprit.* La division de l'humanité en Grecs et Barbares découlait également de ce génie aristocratique qui règne dans toutes les manifestations de la société ancienne; elle est tombée devant le dogme chrétien de la fraternité et plus encore devant le sentiment du droit individuel inhérent à la race germanique. La fraternité chrétienne n'a pas empêché la distinction des fidèles et des infidèles, qui à bien des égards reproduit la division des Grecs et des Barbares; elle n'a pas empêché la guerre à mort entre les croyants et les non croyants. Si aujourd'hui l'égalité est reconnue, au moins en théorie, dans le domaine des relations internationales, c'est grâce à l'avénement du principe des nationalités, et ce principe est dû à l'influence de l'élément germanique.

La critique que nous faisons d'Aristote s'adresse à l'antiquité tout entière. Platon, tout idéaliste qu'il est, s'est trompé sur l'éga-

(1) *Ethic.*, VIII, 13. Comparez la discussion de la question, si l'esclave est capable de vertu (I, 5).

lité aussi bien que le philosophe de la réalité. Ce qui fait la grandeur du maître et de son disciple, c'est que l'un et l'autre ont protesté au nom du droit contre la force, au moins dans de certaines limites. Platon, inspiré par Socrate, écrit sa magnifique théorie du juste. Aristote l'applique à la conquête. Platon proclame que les Hellènes sont frères, et qu'ils doivent se traiter comme tels, alors même que la guerre les divise. Aristote reproduit l'idée de la fraternité sous une forme plus générale, l'amitié. Le philosophe était digne de traiter ce sujet; sa liaison avec Hermias atteste qu'un cœur généreux battait dans sa poitrine, et que l'intelligence n'avait pas absorbé chez lui le sentiment. Ce qu'il dit de l'amitié est une des belles pages que l'antiquité nous ait léguées : « L'amitié est le plus grand bien de la vie; il n'est personne qui désirât de vivre, eût-il tous les biens en abondance, s'il n'avait pas d'ami. A quoi servent la fortune, la gloire, la domination, quand nous ne pouvons pas en faire part à ceux que nous aimons? L'amitié est le guide du riche et du puissant, le consolateur du pauvre et du malheureux, le conseiller de la jeunesse, l'appui des vieillards; elle double les forces de l'homme. La nature elle-même inspire ce sentiment; il n'y a pas jusqu'aux êtres dépourvus de raison qui ne le ressentent, mais l'homme surtout est un ami pour son semblable. L'amitié n'est pas un lien purement individuel; elle est le principe de l'association politique aussi bien que des relations particulières. La cité est pour tous ses membres ce que l'amitié est pour quelques-uns. L'amitié l'emporte en puissance sur la justice; quand les hommes s'aiment entre eux, il n'est plus besoin de justice, tandis que là même où la justice existe, elle ne peut se passer de l'amitié » (1). Les anciens ont exalté l'amitié beaucoup plus que les modernes. L'amitié était pour eux une religion. C'est la première manifestation de la fraternité : ce sentiment avait d'autant plus d'énergie qu'il se concentrait dans un cercle plus borné. Mais il était destiné à dépasser les limites étroites des liaisons individuelles. L'amitié devint l'âme des sociétés pythagoriciennes; Aristote en fit le principe de la cité; elle finira par embrasser le monde entier.

(1) *Ethic.*, VIII, 1. Cf. VIII, 4.

§ VIII. *Les Cyniques.*

Socrate ne fonda pas d'école, mais il imprima un mouvement puissant à la pensée humaine. Les systèmes les plus divers procédèrent de cette révolution intellectuelle (1). Platon s'inspira de Socrate; mais génie original, il créa la théorie de l'idéalisme. D'autres disciples prétendirent représenter plus fidèlement la doctrine de leur maître, en s'attachant au côté pratique de la philosophie. Parmi eux brillent au premier rang les Cyniques. Blessés par leurs âpres remontrances, les contemporains comparèrent ces disciples de Socrate aux animaux hargneux qui poursuivent les passants de leurs aboiements. Les Cyniques réclamaient une descendance plus noble et plus méritée : ils se rattachaient à Hercule. Le héros délivra la terre des monstres qui l'infestaient; à son exemple, les Cyniques firent une guerre acharnée à toutes les mauvaises passions (2).

Les Cyniques ne touchent à l'objet de nos *Études* que par leur esprit cosmopolite. Socrate, tout en se disant citoyen du monde, ne s'était pas cru dégagé des obligations que lui imposait sa qualité d'Athénien. Son cosmopolitisme changea de caractère entre les mains de ses disciples. *Antisthène* était en quelque sorte cosmopolite par naissance. Il naquit à Athènes d'une mère étrangère; on lui en faisait un reproche : la mère des dieux, répliqua-t-il, était bien de Phrygie. Il humilia l'orgueil des autochthones en disant que la gloire d'être issus de l'Attique leur était commune avec les limaçons et les sauterelles (3). Mais le philosophe ne se borna pas à faire la satire du patriotisme étroit des cités grecques; il détruisit l'idée de patrie en soutenant que le sage ne se réglait pas dans la

(1) *Cicer.*, De Orat., III, 16 : « Cum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius variis, et diversis, et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehenderat, proseminatæ sunt quasi familiæ dissentientes inter se... quum tamen omnes se philosophi Socraticos et dici vellent, et esse arbitrarentur. »

(2) *Lucian.*, Vitar. auct., 8; Cynic., 13. — Cf. *Brucker*, Hist. crit. Philos., Pars. II, lib. II, c. 8, § 1.

(3) *Diogen. Laert.*, VI, 1. — *Plutarch.*, De Exil., 17.

pratique des devoirs civils d'après les lois établies, mais d'après la vertu (1). Conséquents à leur principe, les Cyniques s'affranchirent de tous les liens sociaux ; ils ne se contentèrent point de mépriser honneurs, gloire, richesses ; ils étendirent leur dédain à des choses plus sacrées, la patrie, la famille elle-même. Telle fut la doctrine professée par le plus célèbre des Cyniques, celui que Platon compare à Socrate, et que les Pères de l'Église n'ont pas craint d'admirer (2). Citoyen du monde, *Diogène* traitait le mariage, la procréation des enfants et la patrie de futilités (3). Le philosophe cosmopolite se rencontra avec un conquérant cosmopolite; le héros macédonien déclara, dit-on, que s'il n'était Alexandre, il voudrait être Diogène. Le but que poursuivaient ces deux hommes également grands était le même, mais leurs voies différaient : l'un voulait constituer l'unité humaine par la conquête, l'autre unir les hommes par la vertu.

Le cosmopolitisme resta un caractère distinctif des Cyniques. Un disciple de Diogène osa prêcher la paix au conquérant de l'Asie; il lui dit dans son âpre langage : « Aime la gloire, mais ne ressemble pas à la peste ni à quelque grande maladie; sois plutôt pour les hommes la Paix et la Santé » (4). L'idée de paix fit germer dans l'esprit d'un Cynique la première utopie philosophique dont l'histoire ait gardé le souvenir : « Il y a une ville qui se nomme *Besace*, écrivait *Cratès* ; jamais un parasite n'y aborde, ni un voluptueux. Elle produit du thym, de l'ail, des figues et du blé, biens pour lesquels les habitants ne sont jamais en guerre les uns contre les autres. On n'y prend point les armes, ni par avarice, ni par ambition » (5). Le compilateur grec auquel nous empruntons ces vers, les qualifie de burlesques; nous y voyons un témoignage remarquable des instincts de l'humanité. Il y a un trait qui domine dans

(1) *Diogen. Laert.*, VI, 11.

(2) *Bayle*, au mot *Diogène*.

(3) *Lucian.*, Vitar. auct., 8, sq.

(4) *Aelian.*, XIV, 11.

(5) *Diogen.*, VI, 85. — Cratès n'avait pas une grande estime pour les conquérants : « Appliquez-vous à la philosophie, disait-il, jusqu'à ce que vous regardiez les généraux d'armée comme des conducteurs d'ânes.

la cité imaginaire des Cyniques, c'est que la paix y règne; elle règne aussi dans la *République* des *Oiseaux*, imaginée par Aristophane (1). Les désirs de l'humanité, exprimés par les philosophes et les poëtes, sont une prophétie de son avenir.

On a porté des jugements divers sur le cosmopolitisme des Cyniques. Les uns y voient une opposition chagrine contre les constitutions de la Grèce (2). D'autres le glorifient, en attribuant aux philosophes grecs des sentiments qui ne prirent naissance que dans les temps modernes : « Diogène, dit un célèbre écrivain (3), appréciait ce que le patriotisme des Grecs avait d'étroit : ce qui était vertu et héroïsme à Sparte, était réputé vice et injustice à Thèbes ou à Athènes. Le sage doit s'élever au-dessus de ces préjugés, de ces petites passions, faire abstraction des différences accidentelles que le climat, la langue, les institutions créent parmi les peuples et considérer tous les hommes comme ses concitoyens ou plutôt comme ses frères. » Ce dernier mot révèle le penseur imbu d'idées chrétiennes; les anciens, tout en se proclamant citoyens du monde, n'avaient pas conscience de l'unité du genre humain : pour les philosophes grecs, le cosmopolitisme ne dépassait guère la Grèce. Le véritable cynisme a trouvé un interprète fidèle dans l'antiquité; Épictète, le grand stoïcien, trace un idéal du philosophe cynique : « S'occupera-t-il de l'administration de la *république?* Plaisante question! N'a-t-il pas la plus grande des républiques à administrer? Fera-t-il un discours à Athènes sur les impôts, sur les revenus, celui qui doit porter la parole auprès de tous les hommes, et chez les Athéniens, et chez les Corinthiens, et chez les Romains, non sur les finances, non sur la paix et la guerre, mais sur le bonheur et le malheur, la servitude et la liberté? Comment cet homme, administrateur d'une si grande cité, s'occuperai-t-il des affaires d'une cité particulière? (4) « Le philosophe cynique, dit ailleurs

(1) Voyez plus bas, ch. III, § 6.

(2) *Baumer*, Vorlesungen, T. II, p. 208.

(3) *Wieland*, Nachlass des Diogenes von Sinope. Die Republik des Diogenes (T. XIX, p. 80-82 des Œuvres complètes, édit. de 1840).

(4) *Epictet.*, Dissert., III, 83-85.

Épictète, est comme un envoyé de Jupiter, chargé d'inspecter les choses humaines ; il enseigne ce qui est bien, ce qui est mal, ce que les hommes doivent rechercher, ce qu'ils doivent fuir; les mains levées comme un acteur tragique, il rappelle aux hommes leurs vertus et leurs vices; il est l'instituteur, le médecin de l'humanité »(1).

Il faut juger les Cyniques d'après leur mission, si admirablement indiquée par Épictète. Leur philosophie et leur existence tout entière étaient une violente réaction contre la corruption et la servilité qui envahissaient le monde ancien à la veille de sa ruine. Ils enseignèrent qu'une vie vertueuse était le bonheur suprême, que la vertu consistait à bien agir, qu'elle n'avait besoin ni de beaucoup de paroles, ni de beaucoup de science; à leurs yeux, tout ce qui n'est ni vertu ni vice était chose indifférente (2). En pratiquant ces maximes, les Cyniques entrèrent en guerre avec la société corrompue au sein de laquelle ils vivaient. En face des Grecs dégénérés qui n'avaient plus qu'une passion, la satisfaction des jouissances matérielles, ils revêtirent l'habit du pauvre et vécurent comme des mendiants, en se nourrissant d'eau et d'herbes (3). Ils prêchèrent la réforme des mœurs, en reprochant aux hommes leurs vices, en leur expliquant la théorie du vrai bonheur, en cherchant à les guérir de leurs maladies morales (4). Leurs remontrances prenaient parfois un caractère d'âpreté qui ressemble à la folie : on vit des disciples de Diogène prendre la figure d'une furie et parcourir les cités en criant qu'ils venaient des enfers pour observer ceux qui faisaient le mal, et les dénoncer aux démons (5). Évidemment ce n'était pas là une école philosophique ; les Cyniques n'ont jamais eu la prétention de former une secte(6). Comme doctrine, il faudrait

(1) *Epictet.*, Dissert., III, 22 ; IV, 8.

(2) *Diogen. Laert.*, VI, 104, 11, 105.

(3) *Ib.*, VI, 13.

(4) *Dion. Chrysost.*, Orat. VIII.

(5) *Diogen. Laert.*, VI, 102.

(6) *Julian.*, Orat. VI, p. 187. — *Brucker*, Hist. crit. Philos., Pars. II, lib. II, c. 8, § 3, n° 1.

condamner le Cynisme, car il conduit à la dissolution de la cité et de la famille, mais le cosmopolitisme des Cyniques n'est pas une théorie des relations internationales : c'est plutôt une prédication, une tentative faite par des hommes de cœur pour régénérer la société. Un écrivain moderne les compare aux ordres mendiants [1] qui surgirent au treizième siècle. Il y a quelque ressemblance dans les allures extérieures, la pauvreté volontaire, la mendicité. Il y a encore quelque analogie dans la mission que se donnaient les Cyniques et les disciples de saint François : les uns et les autres furent des réformateurs. Mais les moines du moyen-âge se rattachaient à un idéal réputé divin; ils avaient la prétention de revenir à la perfection évangélique et de la pratiquer dans toute sa sévérité. Les Cyniques n'avaient pas de croyances religieuses sur lesquelles ils pussent s'appuyer. Leur destinée n'en est pas moins glorieuse. Ils furent les précurseurs d'une religion dont le fondateur, né dans une crèche, n'avait pas de toit pour reposer sa tête. Leur cosmopolitisme passa aux chrétiens avec ses défauts. Les disciples du Christ ne tenaient aucun compte de la cité ni de la patrie : leur cité était la céleste Jérusalem, leur patrie était au ciel. C'est le vice de toute doctrine qui se préoccupe exclusivement de la moralité individuelle, sans considérer que l'homme ne peut développer ses facultés que dans l'état de société, que la philosophie doit par conséquent s'occuper de l'organisation de la société, comme moyen du perfectionnement individuel.

§ IX. *Le Stoïcisme.*

Zénon était disciple de Cratès le Cynique. Les Stoïciens ne renièrent pas leur filiation; ils disaient que le cynisme était un chemin abrégé pour parvenir à la vertu [2]. Au fond l'esprit des deux sectes est le même; c'est la tendance pratique qui y prévaut. Il est

(1) *Juste Lipse* (Manuduct. ad Stoic. Phil., lib. I, dissert. 13) dit que les Cyniques étaient les *Capucins de l'antiquité.*

(2) *Diogen. Laert.*, VII, 121.

vrai que les Stoïciens ont des allures plus scientifiques; toutefois ce ne sont pas les hautes spéculations de la métaphysique qui les intéressent; la morale est à leurs yeux l'objet essentiel de la philosophie, le reste n'est qu'un accessoire, un moyen pour atteindre le but (1). Aucune école n'a placé aussi haut les exigences de sa doctrine : « Les hommes doivent aspirer à la perfection comme Dieu dont ils sont une partie; c'est dans la vertu seule qu'ils trouvent le suprême bonheur (2). Il n'y a d'autre mal que le vice. La vertu et le vice n'ont pas de degrés, les bonnes et les mauvaises actions devant être jugées d'après les intentions qu'elles supposent (3). » La conception morale des Stoïciens est aussi le principe de leur cosmopolitisme. « Ce n'est ni la famille ni la cité qui unit les hommes; ceux qui ne s'appliquent pas à la vertu, fussent-ils frères, sont étrangers, ennemis les uns des autres; ceux qui pratiquent la vertu sont parents, amis, concitoyens, quels que soient le pays et la famille où ils ont vu le jour (4). L'homme comme tel n'est donc pas un étranger pour son semblable. Le monde entier est une grande cité, dont chacun de nous est membre » (5). C'est sur ces principes que repose la république du genre humain conçue par Zénon. Il ne tient aucun compte des nationalités; toute distinction de droits, de mœurs diverses disparaît; les hommes doivent vivre sous les mêmes lois, « comme un troupeau qui jouit de pâturages communs sous des lois égales » (6).

Quelle sera la mission des sages dans l'humanité ainsi organisée? Nous touchons au côté faible de la doctrine stoïcienne qui éblouit d'abord par sa grandeur. Les premiers travaux de la philosophie eurent pour objet le gouvernement et l'éducation des hommes; les

(1) *Tennemann*, Geschichte der Philosophie, T. IV, p. 12, 13, 19, 20.

(2) *Ib.*, p. 69, 70. — *Cicer.*, Academ., I, 10; De finib., III, 3.

(3) *Cicer.*, De finib., II, 4; Parad., III, 1,

(4) *Diogen. Laert.*, VII, 33.

(5) *Cicer.*, De fin., III, 19 : « Mundum censent esse quasi communem urbem et civitatem hominum et Deorum, et unumquemque nostrum ejus mundi esse partem. »

(6) *Plutarch.*, De Alex. Fort., I, 6.

sept sages furent des législateurs (1). Essentiellement politique, le génie de la race grecque inspira les philosophes; ils ne cessèrent pas d'ambitionner la direction de la société; la plupart prirent une part active aux affaires publiques (2). Platon veut que la philosophie gouverne l'état. Mais à l'époque où le disciple de Socrate créait un idéal de cité, la Grèce tombait en décadence, l'égoïsme dissolvait les républiques. A ce spectacle Aristote se replia sur lui-même, et donna la préférence à la vie méditative sur la vie pratique. Les Stoïciens prétendirent se rattacher à la vieille tradition qui conciliait les spéculations du philosophe avec les devoirs du citoyen. Chrysippe blâma vivement Aristote : une existence consacrée aux loisirs de l'étude était aux yeux du sévère Stoïcien une vie de volupté (3). Le sage, dit-il, préfère l'utilité de la cité à la sienne propre; celui qui pour son avantage abandonnne les affaires publiques n'est pas moins condamnable que celui qui trahit ouvertement son pays (4).

Mais ces belles maximes ne furent guère pratiquées par l'école. *Plutarque* place cette déviation de leurs principes en première ligne parmi les contradictions qu'il reproche aux Stoïciens : « Ils ont passé leur vie, dit-il, comme assoupis par un breuvage somnifère au milieu de leurs livres, de leurs discussions et de leurs promenades scientifiques. Zénon, Chrysippe, Cléanthe, Antipater désertèrent même leur patrie, non qu'ils eussent à s'en plaindre, mais pour se livrer au loisir et à la méditation solitaire » (5). A vrai dire, la vie active n'était pas la mission des Stoïciens. Déjà Platon avait vu qu'il était impossible au philosophe de se mêler du gouvernement des cités dans l'état de dissolution où elles se trouvaient. La décadence ne fit que croître, et les disciples de Zénon étaient moins propres encore que les platoniciens à inter-

(1) *Cicer.*, De Orat., III, 34. — *Plutarch.*, Sol. 3. — *Diogen.*, *Laert.*, I, 40.

(2) Un écrivain grec a recueilli les témoignages de l'antiquité sur les travaux législatifs des philosophes de la Grèce; il en résulte que la plupart furent législateurs, hommes d'état, politiques ou guerriers (*Aelian.*, III).

(3) *Plutarch.*, De Repugn. Stoic., II, 3.

(4) *Cicer.*, De fin., III, 19. — *Zeller*, Philosophie der Griechen, T. III. p. 175.

(5) *Plutarch.*. De Repugn. Stoic., c. 2.

venir dans les débats des partis qui déchiraient la Grèce. Comment pouvaient-ils espérer de réaliser leur idéal du bien absolu? Les Stoïciens n'avaient pas assez de souplesse pour se plier aux exigences de la vie réelle, en faisant le bien que les circonstances permettaient de faire. Il leur paraissait impossible d'être tout ensemble philosophe et homme politique; c'est de leur sein qu'est parti ce cri désolant : peut-on plaire au peuple, quand on se plaît à la vertu (1)? Il y a de ces malheureuses époques où la corruption et la démoralisation abattent les courages les plus fermes. Une seule croyance peut sauver du désespoir, celle du progrès lent mais certain de l'espèce humaine; cette conviction nous donne la force de faire le bien au milieu de l'empire du mal, car elle nous dit que le bien ne périra point. Mais les Stoïciens n'avaient pas cette foi : que leur restait-il à faire, sinon à se replier sur eux-mêmes?

Le cosmopolitisme des Stoïciens n'était pas cette philanthropie ardente qui se dévoue à l'humanité; la charité qui inspire le sacrifice de soi-même leur manquait. D'après leur doctrine, le sage ne doit pas se laisser émouvoir par la compassion; il ne lui est pas même permis de pardonner (2). Les Pères de l'Église, nourris dans une religion d'amour, protestèrent contre la dureté de cette morale; ils virent une inspiration divine dans le doux sentiment que les Stoïciens regardaient comme une maladie de l'âme (3). C'est parce que la charité vivifiante leur faisait défaut, que les disciples de Zénon furent impuissants devant les grands maux qui rongeaient la société. L'esclavage était la maladie du monde ancien; il se trouva un philosophe esclave, et il ne songea pas à l'affranchissement de ses compagnons de misère (4). Quant à la guerre, ils la

(1) *Seneca*, Epist. 29 : « Quis enim placere potest populo, cui placet virtus? »

(2) *Diogen. Laert.*, VII, 123. — *Cicer.*, pro Mur., 29.

(3) Voyez les témoignages dans *Justo Lipso* Manuduct. ad Philos. Stoic., III, 19). — *Lactance* dit avec raison que cette maxime détruit le lien de la société humaine : « nulla esset hominum societas, nulla urbium condendarum vel cura, vel ratio. » (Divin. Inst., III, 23; VI, 10).

(4) Nous apprécierons ailleurs la doctrine stoïcienne sur l'esclavage. Voyez le T. III de mes *Études*.

prenaient presque en plaisantant : « De même, disaient-ils, que les cités envoient des colonies pour se décharger d'un surcroît de population, de même la Divinité fait naître des causes de mort. » Telle était la théorie de Chrysippe ; il l'appuyait sur le témoignage des poëtes, au dire desquels les dieux avaient excité la guerre de Troie, parce que le genre humain se multipliait à l'excès. *Plutarque* s'indigne contre cet étrange paradoxe : il demande si les carnages immenses d'hommes, emportés dans l'expédition de Troie, dans l'invasion médique, dans la guerre du Péloponèse, ressemblent à des colonies, à moins que ce ne soient des colons destinés à peupler les enfers : il demande quel est le dieu des Stoïciens qui, après avoir fovorisé l'accroissement du genre humain dont il est le père, prend ensuite plaisir à le détruire.

Cette indifférence en présence des maux de la société ne venait pas uniquement d'un manque de charité; elle tenait à toute la doctrine de l'école de Zénon. Le vice seul est un mal : qu'importent alors toutes les choses extérieures? Ce sont des accidents auxquels il faut se soumettre, mais que l'on ne peut pas placer au nombre des malheurs. Les Stoïciens ne se demandaient point si ces maux extérieurs pouvaient disparaître ou diminuer. Une pareille idée ne pouvait pas leur venir. Ils croyaient à la vérité que le monde se renouvelait, mais c'était sans changement : tout ce qui avait été, devait reparaître sans aucune exception, sans aucune différence, pour disparaître encore et reparaître de nouveau, et ainsi à l'infini (1). La conséquence de cette doctrine était la nécessité éternelle du mal (2). Les Stoïciens ne laissaient aucun espoir à l'homme; il ne lui restait qu'à s'élever au-dessus du mal par l'impassibilité de son âme (3).

Le stoïcisme a été diversément jugé. *Montesquieu* le trouve admirable; il lui paraît que « la nature humaine a dû faire un

(1) Socrate, disaient les Stoïciens, a été, Socrate sera encore une infinité de fois, conversant avec les mêmes interlocuteurs, disant à la même place, en des instants pareils, les mêmes choses (*Ravaisson*, Mémoire sur le stoïcisme, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, T. XXI, 1, p. 69).

(2) *Plutarch.*, De Repugn. Stoic., c. 36.

(3) *Gell.* VI. 1. — *Tennemann*, T. IV, p. 307.

effort pour le produire d'elle-même » (1); tandis que les philosophes modernes lui reprochent de détruire le principe de l'activité, d'être essentiellement solitaire, de tendre à l'apathie et de se résoudre en définitive en un sublime égoïsme (2); ils disent que le cosmopolitisme stoïcien conduit à la destruction de la cité (3). Il nous semble que l'admiration et la critique sont également excessives. Le stoïcisme, comme le cynisme, est moins une doctrine qu'une protestation contre la société. La morale des Stoïciens n'a pas produit l'égoïsme, leurs principes politiques n'ont pas entraîné la dissolution des cités grecques. Lorsqu'ils parurent, l'individualisme avait déjà envahi les âmes, et les républiques étaient en ruine. Que restait-il à faire aux hommes dans un pareil état social? Mépriser la vie, la laisser couler en se réfugiant en soi-même, conserver son indépendance en s'affranchissant de toutes passions. Retiré dans son for intérieur, le Stoïcien bravait la misère, l'esclavage et la tyrannie. Dans le principe, le Portique servit d'asile aux pauvres; l'orgueil aristocratique de l'antiquité en fit un objet de railleries contre le fondateur de la secte (4). Mais il arriva un moment où les plus nobles appelèrent à leur secours cette philosophie du pauvre : c'était une consolation que la Providence envoyait aux hommes à une époque de décadence universelle. Voilà pourquoi le stoïcisme jeta son plus vif éclat sous l'empire romain : nous l'étudierons encore dans ses derniers représentants, les Sénèque, les Épictète, les Marc-Aurèle; en approchant du temps où une nouvelle religion allait régénérer l'humanité, il se dépouilla de ses exagérations, et devint un lien moral entre l'antiquité et le christianisme.

(1) *Montesquieu*, Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains, ch. 16.

(2) *Cousin*, Cours d'histoire de la philosophie, VIIIe leçon.

(3) *Ritter*, Geschichte der Philosophie, III, 649.

(4) *Ib.*, p. 513, ss.

§ X. *La philosophie sensualiste.*

Aristippe et Épicure.

Bien que les systèmes philosophiques d'Aristippe et d'Épicure diffèrent, dans la morale et la politique ils aboutissent au même résultat, l'égoïsme et la destruction de l'idée de patrie. Aristippe professait le cosmopolitisme à l'exemple de Socrate; mais l'idée sublime du sage dégénéra entre les mains de philosophes qui reconnaissaient pour premier principe la jouissance. Socrate avait dit : je suis *citoyen* du monde. Aristippe disait : je suis *étranger* partout (1). Le cosmopolitisme se produisit dans des circonstances funestes : il coïncida avec la décadence de la nationalité hellénique. Socrate, alliant aux devoirs du sage qui a l'univers pour patrie ceux que l'État impose à ses membres, se dévoua à la mort par obéissance aux lois. Mais la dissolution des cités grecques allant croissant, ceux de ses disciples que le devoir ne retenait pas, se laissèrent aller au courant des opinions dominantes; leur cosmopolitisme ne fut qu'une indifférence générale. Aristippe trouvait déraisonnable de se sacrifier pour le salut de ses concitoyens : c'était à ses yeux « renoncer à la sagesse pour l'avantage des sots » (2). Cependant la patrie avait des racines profondes dans les sentiments de l'antiquité. Il y eut des philosophes de l'école cyrénaïque qui reculèrent devant les conséquences des enseignements de leur maître; ils voulurent, comme Socrate, être cosmopolites et citoyens. Mais l'amour de la patrie qu'ils recommandaient était vicié dans sa source : ce n'était pas le dévouement aux intérêts généraux qui l'inspirait : dans le patriotisme, comme dans toutes les vertus, la secte d'Aristippe ne voyait que le plaisir (3).

L'épicurisme a été frappé d'une juste réprobation par la conscience humaine ; la flétrissure a rejailli jusque sur le fondateur

(1) *Xenoph.*, Memor., II, 1, 13.
(2) *Diogen. Laert.*, II, 98.
(3) *Ib.*, 89. — *Ritter*. T. II, p. 101.

de la secte; cependant il ne mérite pas les accusations qu'on a prodiguées à sa mémoire. C'est un étrange épicurien qu'un homme vivant de pain et d'eau [1], enseignant qu'il n'y a pas de jouissance sans vertu, honorant les dieux d'un culte désintéressé, et se distinguant par sa piété au point qu'on le comparait à un prêtre [2]. Épicure valait mieux que sa doctrine; partant de la sensation, il devait arriver à l'athéisme en méthaphysique, au matérialisme dans la morale. Sa théorie du droit détruit tous les liens sociaux : « La société, dit-il, est un contrat que les deux parties observent parce qu'elles y ont intérêt » [3]. Mais celui qui pour remplir un devoir n'a d'autre règle que son utilité, le violera légitimement, alors que son avantage particulier sera en opposition avec l'intérêt général : c'est mettre la société à la merci d'un mauvais calcul. Quel sera le rôle du philosophe dans le monde ainsi livré au hasard? Épicure, comme Démocrite, place le bonheur dans la tranquillité de l'âme, et pour l'assurer il n'hésite pas à briser tous les liens qui attachent l'homme à ses semblables. En contractant mariage, en étant époux et père, on compromet cette félicité négative qui consiste dans l'absence de toute agitation; la vie du citoyen, du magistrat, du guerrier, troublerait encore plus le repos du sage. L'impassibilité épicurienne est donc au fond l'égoïsme le plus absolu, la destruction de la famille et de la patrie [4]. Nous ignorons si Épicure a songé à appliquer sa théorie au droit des gens, aux relations internationales. La société renversée dans ses fondements, que reste-t-il? Des individualités, des égoïsmes se concentrant en eux-mêmes, de crainte de se heurter. Voilà quel eût été le cosmopolitisme d'Épicure, s'il se fût dit cosmopolite, mais les Épicuriens ne pouvaient pas même se dire citoyens du monde, car ils n'admettaient aucun lien naturel entre les hommes [5].

(1) *Stob.*, Floril., XVII, 34. — *Bayle* a recueilli quelques témoignages sur la frugalité d'Épicure (au mot *Epicure*, note N).

(2) *Ritter*, III, 463, ss. — *Cicer.*, De Nat. Deor., I, 41, 8. — *Senec.*, De Benef. IV, 19.

(3) *Epicur.*, ap. *Diogen. Laert.*, X, 150-153.

(4) *Cousin*, Cours d'histoire de la philosophie. VIIIe leçon.

(5) *Epictet.*, Dissert., II, 20, 6.

La doctrine politique d'Épicure, si l'on peut donner ce nom à des idées négatives, est la dissolution universelle.

L'antiquité était trop fortement attachée à la cité pour ne pas se révolter contre une philosophie qui professait ouvertement l'indifférence politique. Les écoles rivales attaquèrent vivement l'épicurisme, et lui reprochèrent de détruire la société. Écoutons Plutarque dans le langage d'Amiot : « De l'école et de la doctrine d'Épicure, je ne demanderai pas qui soit sorti pour tuer un tyran, quel vaillant homme ait fait de grandes apertises d'armes, quel législateur, quel magistrat, quel conseiller de roi, ou gouverneur de peuple, qui soit mort, ou qui ait été tourmenté pour soutenir le droit et la justice : mais seulement quel de tous ces sages ici a jamais fait un voyage par mer, pour le bien et le service de son pays, qui a été en ambassade, qui a dépendu quelque argent, ou qui a écrit aucun beau fait de gouvernement que vous ayez oncque fait.... Si d'aventure ils écrivent des lois et de la police, c'est afin que nous ne nous entremettions pas du gouvernement de la *république*, et ne nomment jamais les grands personnages qui se sont mêlés d'affaires, sinon pour s'en moquer, ou pour abolir leur gloire; comme ils disent d'Épaminondas, demandant ce qu'il avait à s'aller ainsi avec son armée promener par tout le Péloponèse, et pourquoi il ne se tenait plutôt coi dans sa maison, entendant à faire bonne chère et à se bien traiter... *S'il est donc ainsi que ceux qui abolissent les lois et les gouvernements et polices des hommes, pervertissent et détruisent la vie des hommes, les Épicuriens le font* »(1).

Cependant Épicure trouva de nombreux partisans chez les Grecs et les Romains. En vain les philosophes qui enseignaient ses funestes doctrines furent-ils expulsés des cités(2); l'épicurisme résista et aux attaques de la philosophie et aux proscriptions. C'est qu'il était en harmonie avec l'état social au milieu duquel il prit naissance. Le monde ancien allait finir : la décadence se manifestait et dans l'ordre politique et dans l'ordre religieux. L'égoïsme dissolvait

(1) *Plutarch.*, adv. Colot., 33, 34. — Cf. *Epictet.*, Dissert., III, 7, 11-20.
(2) *Athen.*, Deipnos., XII, 68.

les cités; il n'y avait plus de citoyens, mais des individus qui ne recherchaient que le plaisir. Le paganisme était tombé sous les coups des philosophes et sous l'influence des progrès de la raison humaine. La société était à une de ces époques de transition où les convictions et les institutions, qui faisaient la vie des états, s'écroulent, sans qu'on voie quels dogmes remplaceront ceux qui meurent; époques de désespoir pour les âmes religieuses et d'abaissement pour la grande majorité des hommes. Si la Providence ne faisait surgir des doctrines qui répondent aux besoins de cet état transitoire, l'humanité périrait. Le stoïcisme fut la consolation des pauvres, des forts; l'épicurisme vint modérer la fièvre de jouissance de ceux que leurs passions portaient à abuser des biens de la terre. Chose singulière! ces deux doctrines, qui paraissent ennemies-nées, avaient le même but, et, malgré l'opposition de leurs principes, elles se rencontraient dans les mêmes voies. Pour Zénon comme pour Épicure, la philosophie n'est qu'un moyen; ils ne la cultivent pas pour elle-même, mais à cause de l'utilité qui en résulte pour le sage. Le stoïcisme poursuit le bonheur comme l'épicurisme; seulement le premier le place dans la vertu, le second dans le plaisir. Au premier abord la différence semble fondamentale; cependant dans l'application, les sages des deux écoles pourraient se tendre la main. Qu'est-ce en effet que la jouissance pour Épicure? Elle consiste dans l'intelligence et non dans le corps; ce n'est donc pas en se livrant à la volupté qu'on y peut parvenir, c'est plutôt en la fuyant. Loin d'appeler les hommes à jouir, Épicure ne cesse de leur prêcher qu'ils doivent limiter leurs besoins, s'abstenir. A ce point de vue, la morale d'Épicure est aussi élevée que celle de Zénon et celle des chrétiens [1]. Nous dirons plus, quelque paradoxal que cela paraisse : il y avait plus de désintéressement chez les Épicuriens que chez les disciples du Christ. Ces derniers ne font le bien que pour gagner le ciel : ce sont des spéculateurs en vertu. Les Stoïciens ni les Épicuriens ne croyaient à une vie future. Cela n'empêchait pas les disciples d'Épicure de recommander la bienveillance aux hommes et de la pratiquer même envers leurs escla-

(1) *Zeller*, Die Philosophie der Griechen, T. III. p. 267, ss., 243. ss.

ves; ils trouvaient plus de jouissance à faire le bien qu'à recevoir des bienfaits. Il est vrai qu'il y avait toujours une arrière-pensée de plaisir dans leur morale : c'est là ce qui la distingue du stoïcisme. Épicure ne voulait pas transformer les hommes; il les prenait tels qu'ils étaient, et cherchait seulement à modérer leurs passions : la modération, voilà toute la morale des Épicuriens et toute leur philosophie (1). En définitive ni l'épicurisme ni le stoïcisme n'étaient des doctrines philosophiques : c'étaient des remèdes pour calmer les maux d'une société qui périt (2).

CHAPITRE III.

LES POÈTES

§ I. *Homère.*

La destinée providentielle de la Grèce était de civiliser le monde par les arts et par le travail de la pensée. Homère est le symbole le plus éclatant de cette mission. L'antiquité le vénéra comme un dieu (3); jusque dans les temps modernes, il n'y a pas de nom plus populaire que celui du chantre divin ; sa gloire et son influence se sont répandues d'un bout de la terre à l'autre. Homère était plus qu'un poëte pour les anciens; on lui attribuait la conception de la théogonie païenne (4); ses poëmes avaient une autorité sacrée, et la religion étant le principe de toutes choses, l'Iliade et l'Odyssée, de même que les Védas et la Bible, étaient considérées

(1) *Zeller,* T. III, p. 259, ss., 253, ss.
(2) *Leroux*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle,* au mot *Bonheur*, § 7.
(3) On lui a élevé des autels. *Aelian.*, V. H., IX, 15.
(4) *Herod.*, II, 53.

comme la source des sciences, des arts et des lois[1]. Il n'y a pas de système philosophique que l'on n'ait essayé de rattacher à Homère[2]. Un des grands historiens de la Grèce a cru trouver dans le héros de l'Odyssée le type de l'homme politique [3]. On dirait que l'intelligence humaine cherchait dans le poëte révélateur des titres de légitimité. Il y a une science qui de sa nature a peu de rapports avec la poésie, qui peut-être pour cette raison fut négligée par un peuple chez lequel l'imagination était la faculté dominante; cependant les graves jurisconsultes de Rome considéraient les épopées homériques[4] comme une autorité. On a reproché à Strabon son engouement pour Homère [5]; mais le célèbre géographe n'est que l'organe d'un sentiment général. La vénération pour le poëte était si grande, qu'on invoqua les témoignages épars dans ses vers pour décider les contestations entre les cités sur la légitimité d'une possession territoriale [6]. Les législateurs cherchaient dans l'Iliade et l'Odyssée un appui pour les principes de morale et de politique

(1) *Xenoph.*, Conviv., IV, 6. Cf. Quincüil., Instit. Or., XII, 11, 21. — *Bernhardy*, Grundriss der griechischen Literatur, T. II, p. 44.

(2) On trouvait dans quelques vers le principe des systèmes physiques de *Thales*, d'*Anaxagore* et d'*Héraclite*. *Socrate* était le disciple d'Homère; *Platon* lui devait ses idées sur la nature de l'âme. Les Stoïciens soutenaient qu'il méprisant la volupté, qu'il n'estimait que la vertu et la préférait à l'immortalité. Les Epicuriens revendiquaient comme un des leurs, le poete qui avait chanté le bonheur d'un peuple passant sa vie parmi les chants et les festins. Les Peripateticiens prouvaient que l'auteur de l'Iliade établissait trois sortes de biens. Enfin il n'y avait pas jusqu'à l'Académie qui ne crût trouver dans les poëmes homeriques le principe du doute. *Senec.*, Epist., 88. — *Brouwer*, Hist. de la civilis. morale et religieuse des Grecs. T. III. p. 49-51. — *Brucker*, Hist. crit. Phil., Pars II, Lib. I, c. 1, § 32).

(3) *Polyb.*, XII, 27, 10. 11.

(4) L'échange est-il une vente? Les jurisconsultes qui soutenaient l'affirmative citaient à l'appui de leur opinion les vers de l'Iliade où le poëte parle du commerce par échange (Gaj., III, 141; cf. § 2, Inst., XXIII, 2. Voyez d'autres citations d'*Homère* dans § 1, Inst. II, 7; § 1, Inst IV, 3).

(5) *Strabon* consacre presque tout le premier livre de son ouvrage à combattre Eratosthene qui avait osé traiter la géographie homerique de fiction; il a recours aux interprétations les plus forcées pour mettre une œuvre d'imagination en harmonie avec la réalité des choses.

(6) *Brouwer*, Hist. de la civilis. gr., T. III, p. 48, ss.

qu'ils voulaient répandre dans le peuple (1); les conquérants y puisaient des leçons et des conseils (2).

L'humanité n'a cessé de prodiguer des témoignages d'enthousiasme au poëte qu'elle honore du titre de divin. Quand il s'agit d'Homère, les expressions les plus exagérées de l'admiration sont l'inspiration d'un sentiment vrai. Le sceptique *Montaigne* s'étonne naïvement que « lui qui a produit et mis en crédit au monde plusieurs déités par son autorité, n'a gagné rang de Dieu lui-même » (3). Cependant si nous en croyons de savants critiques, ce culte s'adresserait à une vaine idole; Homère n'aurait jamais existé, les poëmes qui portent son nom seraient l'ouvrage de je ne sais combien de rhapsodes. On a dit avec vérité que cette hypothèse, soutenue avec une rare science par les philologues allemands, n'aurait jamais pris naissance dans l'esprit d'un poëte (4). Nous croirions commettre un sacrilége, en dépouillant le genre humain d'un nom qui représente ce que l'imagination de l'homme a produit de plus beau. Il y a plus de vérité dans les fables débitées par les anciens sur Homère que dans les plus savantes recherches des critiques. On connaît la célèbre querelle des villes grecques qui se disputaient l'honneur d'avoir donné le jour au plus grand des poëtes. Les prétentions s'étendirent avec la gloire d'Homère; bientôt il n'y eut plus de peuple barbare (5) qui ne voulût rivaliser avec Smyrne, Chio ou Athènes : l'Italie, l'Égypte, la Syrie, la Perse, l'Inde entrèrent en lice. Ces extravagances inspirèrent une parole

(1) *Plutarch.*, Lycurg., 4.

(2) Deux vers de l'Odyssée qu'Alexandre crut entendre dans un songe, le décidèrent à bâtir Alexandrie dans l'admirable emplacement qui lui assura l'entrepôt du commerce de l'Orient et de l'Occident (*Plutarch.*, Alex., 26).

(3) *Montaigne*, Essais, II, 36.

(4) *Bulwer*, Athens. I, 8, 3. — *Schiller* et *Goethe* se sont vivement prononcés contre le système de Wolf (*Goethe*, Briefwechsel mit Schiller, T. IV, p. 170, 207, 208. — *Goethe*, Werke, T. II, p. 270; T. XXVII, p. 385; T. XXXIII, p. 49, édit. de 1840); les philologues eux-mêmes ont fini par l'abandonner (*Müller*, Gesch. der griechischen Literatur, T. I, p. 107-110. — *Ulrici*, Geschichte der hellen. Dichtkunst, T. I, p. 215-269).

(5) Si nous en croyons *Dion Chrysostome*, les Borysthénites, vivant au milieu des Barbares, savaient presque tous Homère par cœur, et l'adoraient à peu près comme une divinité (Orat. XXXVI, p. 439, D, éd. Morell).

profonde à un philosophe : Proclus dit qu'il serait plus simple d'appeler Homère le citoyen du monde. Homère est en effet l'organe de l'humanité. Nous avons cru trouver dans ses poëmes le tableau fidèle des temps héroïques, et cet âge est celui de la force brutale, en lutte avec les premiers germes de civilisation. Homère ne serait-il donc que le peintre des mœurs barbares de la Grèce primitive? A ce titre il ne mériterait guère l'admiration universelle que lui ont vouée l'antiquité et les peuples modernes. Pour que le genre humain se soit incliné devant l'auteur de l'Iliade, il faut qu'il ait mêlé à ses récits une inspiration individuelle supérieure à la barbarie qui en fait le sujet. Tous les grands poëtes devancent leur siècle par la puissance du sentiment (1). Tel est Homère : celui qui a immortalisé des guerriers à demi sauvages se distingue surtout par son humanité.

L'Iliade tout entière est une haute leçon de modération, de douceur et de charité (2). Le poëte chante la colère d'Achille qui causa tant de malheurs aux Achéens. Il peint admirablement les passions violentes de ses personnages; mais l'expiation ne tarde pas. Achille, ce héros auquel les destins n'avaient accordé qu'une courte existence, mais remplie de gloire, vit accablé de tristesse. C'est qu'il ne tint pas compte des sages conseils que lui donna Pélée son père, lorsqu'il l'envoya au siége de Troie : « Mon fils, disait-il, Minerve et Junon te donneront la vaillance, si tel est leur désir; mais toi, dompte dans ton sein ton âme orgueilleuse; l'humanité est toujours préférable » (3). Agamemnon avoue qu'il a été coupable en cédant à sa fureur; il veut fléchir son rival par des présents. Alors le vieux Phénix, qui éleva Achille, essaie de dompter son obstination : « Les dieux eux-mêmes se laissent fléchir, et cependant

(1) Erhebet euch mit kühnem Flügel
Hoch über euren Zeitenlauf!
Fern daemmere schon in eurem Spiegel
Das kommende Jahrhundert auf.

Schiller, Die Künstler.

(2) *Herder*, Ideen zur Geschichte der Poesie und bildenden Künste, nos 5, 7. Ueber die Humanität Homers in der Iliade.

(3) *Iliad.*, IX, 252, sqq. (traduction de *Montbel* et de *Bareste*).

ils l'emportent sur nous en force, en gloire, en puissance. Les suppliants les apaisent par des sacrifices, des prières agréables, des libations et par la fumée des autels. Les Prières sont filles du grand Jupiter : boiteuses, le front ridé, levant à peine un humble regard, elles marchent avec inquiétude sur les pas de la Faute. La Faute, puissante et agile, les devance, parcourt toute la terre et outrage les hommes. Mais les Prières viennent ensuite guérir les maux qu'elle a faits. Celui qui révère les filles de Jupiter, lorsqu'elles s'approchent des mortels, en reçoit un puissant secours, et elles exaucent ses vœux. Mais s'il est quelqu'un qui les renie, qui les repousse d'un cœur inflexible, elles montent vers le fils de Saturne et l'implorent pour que la Faute s'attache aux pas de cet homme et les venge en le punissant » (1). La Faute s'attache aux pas d'Achille; la mort de Patrocle brise son courroux. Il déplore le funeste effet de son ressentiment : inutile fardeau de la terre, il désire la mort, puisqu'il n'a pu sauver la vie à son compagnon : « Ah! que parmi les dieux et parmi les hommes périsse la discorde et périsse aussi la colère qui rend prompt à s'offenser même le plus sage, la colère qui se distille comme le miel le plus doux, et qui, semblable à la fumée, s'élève et augmente toujours dans la poitrine des mortels » (2)!

L'humanité d'Homère se révèle surtout dans sa manière d'envisager la guerre. Les Grecs de l'âge héroïque n'avaient plus le fanatisme des combats; ils manifestaient dès lors une prédilection pour les douces occupations de la paix. Ces sentiments sont bien plus prononcés chez le poëte, et peut-être l'humanité d'Homère s'est-elle parfois réfléchie sur les rudes héros de ses chants. Il n'y a pas de peinture plus saisissante des maux de la guerre que les adieux d'Andromaque et d'Hector (3). La triste condition des vaincus, les misères de l'esclavage accablant des êtres aimés, le bonheur des familles anéanti, tels sont les tableaux qui reviennent sans cesse dans l'Iliade. Ces suites inévitables des guerres antiques sont tou-

(1) *Iliad.*, IX, 458, sq.; 496, sqq.
(2) *Iliad.*, XVIII, 98, sqq.
(3) *Iliad.*, VI, 487, sqq.

jours présentes à l'esprit du poëte. Il chante la fureur des combats, mais son âme est blessée par ces scènes horribles : « Les guerriers se précipitent au sein de la mêlée et désirent de s'immoler les uns les autres avec l'airain aigu. Le champ de bataille est hérissé de longues lances qui déchirent les chairs et arrachent la vie ; les yeux sont éblouis par l'éclat de l'airain qui jaillit des casques étincelants, des cuirasses brillantes et des boucliers radieux de tous ces guerriers qui s'avancent ensemble. *Ah ! sans doute, il aurait une âme bien dure celui qui se réjouirait d'un pareil spectacle et qui n'en gémirait pas* » (1). Les guerres héroïques avaient cessé à l'époque où Homère les faisait revivre dans ses poëmes ; mais les armes que les Grecs avaient portées contre l'ennemi commun, ils les tournèrent contre eux-mêmes ; la Grèce devint le théâtre des dissensions incessantes de ses enfants. Il y a dans l'Iliade comme un lointain retentissement des convulsions qui accompagnèrent l'invasion dorienne : « Il est sans famille, dit le poëte, sans lois, sans foyers, celui qui se plaît aux guerres intestines et aux malheurs qu'elles entraînent » (2).

Ainsi Homère gémit des combats qu'il décrit avec un art qui lui a fait décerner le titre de divin. Oui, il y a une inspiration divine dans ses poëmes ; la voix de l'humanité y retentit, et elle crie aux peuples : la guerre est le plus grand des maux, elle divise ceux que Dieu a créés pour s'aimer, elle couvre de sang et de ruines la terre dont le travail harmonique de ses enfants doit faire un séjour de paix et d'union. A l'époque où Homère chantait la grande lutte de l'âge héroïque, le monde entier était en proie à la guerre ; l'âme douce du poëte ne pouvait que déplorer les maux qu'elle entraîne. Il ne parle jamais des combats sans ajouter qu'ils sont une source de larmes (3) pour les pauvres mortels. Quand les dieux eux-mêmes se plaisaient au carnage, comment les hommes auraient-ils eu l'espoir d'un avenir pacifique ? Le poëte ne pouvant espérer, maudit ; il poursuit de ses malédictions celui des Immortels qui

(1) *Iliad.*, XIII, 337, sqq.
(2) *Iliad.*, IX, 63, sq.
(3) *Iliad.*, III, 132, sq.; V, 737, VIII, 388, etc.

préside aux batailles : « c'est un dieu cruel, fléau des hommes, souillé de sang, ne connaissant ni foi ni loi, détesté de Jupiter lui-même qui lui a donné le jour »(1).

Les sentiments qui inspirent Homère forment un contraste complet avec les mœurs rudes et presque sauvages de ses héros. Le vainqueur ne se contente pas de sa victoire, il insulte au vaincu ; la mort n'assouvit pas sa soif de sang, il s'acharne sur les cadavres, il les outrage, il les livre aux chiens et aux vautours. Homère laisse tomber sur les morts des paroles de regret, de louange, de commisération. Dans ces traits se révèle tout ce que l'âme du poëte a de douceur, de délicatesse et d'humanité. Les héros qui périssent dans les combats lui rappellent le triste sort de leurs pères, de leurs mères, de leurs épouses. Simoïsius succombe dans une lutte avec Ajax : « Sa mère l'enfanta sur les bords du Simoïs. Hélas! il ne paya pas à ses parents chéris les soins de son enfance : sa vie fut courte, il mourut frappé par la lance du redoutable Ajax » (2). Phénops avait deux enfants « nés dans sa vieillesse; courbé sous le poids des ans, il n'a point d'autre fils pour lui laisser ses richesses. Diomède les frappe et ne laisse à leur malheureux père que les larmes et les sombres chagrins. Phénops ne verra pas ses fils revenir vivants du combat; des étrangers partageront son héritage »(3). Iphidamas est tué par Agamemnon : « l'infortuné, en voulant défendre sa patrie, meurt loin de sa jeune épouse, dont il connaissait à peine les grâces et les charmes » (4). C'est surtout aux jeunes guerriers que le poëte prodigue ses images les plus gracieuses. Il compare l'un à « un pavot qui penche sa tête chargée de fruits et de la rosée du printemps » ; l'autre à « un frêne qui, sur le sommet d'une montagne élevée, est abattu par l'airain, et couvre la terre de son tendre feuillage. » Euphorbe est immolé par Ménélas : « comme un jeune et bel olivier qu'un homme cultive avec soin dans un lieu solitaire arrosé par des sources abondantes,

(1) *Iliad.*, V, 30, sq.; 846.
(2) *Iliad.*, IV, 473, sqq.
(3) *Iliad.*, V, 152, sqq.
(4) *Iliad.*, XI, 221, sqq.

porte au loin son verdoyant feuillage, et, balancé par le souffle des vents, se couvre de blanches fleurs, mais si des tourbillons furieux s'élèvent, ils le déracinent et l'étendent sur le sol : tel Euphorbe... » (1). Plusieurs des souvenirs que le poëte accorde aux mourants, dit *Herder*, sont si intimes, qu'ils pourraient servir d'épitaphes, si les pauvres guerriers avaient une tombe et une urne (2).

La plupart de ces tristes éloges s'adressent à des Troyens (3). Cependant l'Iliade avait pour objet d'immortaliser la valeur des Grecs, mais le grand poëte est homme et comme tel il compâtit aux malheurs des compagnons d'Hector, qui surent pendant dix ans défendre leur patrie contre la Grèce entière. Il y a un abîme entre les sentiments d'Homère et les passions de ses héros. Comparez la joie sauvage qu'ils font éclater sur les cadavres des ennemis avec les belles paroles d'Ulysse, après sa victoire sur les prétendants : « Nourrice, dit-il à Euryclée, renferme ta joie dans ton cœur et ne pousse pas des cris de triomphe. Il est impie d'insulter à des hommes morts. La justice des dieux a frappé ces prétendants à cause de leurs iniquités. Ils ne respectaient personne et n'accueillaient jamais avec bienveillance celui qui venait leur demander l'hospitalité; par leur propre folie ils ont péri d'une mort cruelle » (4). Ces sentiments appartiennent au poëte bien plus qu'à son héros; ils respirent une humanité si profonde, qu'on serait tenté de rapporter l'Odyssée à une civilisation plus avancée que

(1) *Iliad.*, VIII, 306, sq.; XIII, 178, sqq.; XVII, 153, sqq.

(2) *Herder*, Ueber die Humanität Homers in der Iliade.

(3) « Le malheureux Hippothoüs tombe, loin des plaines fertiles de Larisse. Hélas ! il ne peut rendre à ses parents chéris tous les soins qu'ils lui prodiguèrent; il mourut jeune encore, dompté par la lance du magnanime Ajax » (*Iliad.*, XVII, 300, sqq.). — « Phéricles, chéri de Minerve, savait exécuter de merveilleux travaux : il construisit pour Pâris ces navires, source de tant de maux, et qui devinrent funestes aux Troyens et à lui-même, car il n'entendait pas les oracles des dieux » (*Iliad.*, V, 59, sqq.). — « Axyle possédait de grands biens dans la superbe Arisbée et était aimé de tous les hommes; il accueillait sans distinction les étrangers dans sa demeure située près de la route; mais en ce moment aucun de ses hôtes ne put l'arracher au trépas en s'exposant pour lui » *Iliad.*, VI, 12, sqq.).

(4) *Odyss.*, XXII, 401, sqq.

l'Iliade. Mais dans l'Iliade aussi se montre une douceur compatissante, bien qu'à raison de la nature du poëme, l'individualité du chantre disparaisse pour laisser dominer les passions de ses personnages. Achille se livre à tout l'emportement de sa colère contre le cadavre d'Hector : il l'attache derrière son char et le traîne autour des murs de Troie. Homère s'indigne de ces outrages ; il fait intervenir les dieux pour y mettre un terme. Les immortels engagent Mercure à dérober le cadavre du héros. Ce conseil déplaît à Neptune, à Junon, à Minerve ; ils conservent encore pour Ilion, pour Priam et pour son peuple la haine qui remplit leur cœur, le jour où Pâris leur fit offense. Alors Apollon adresse de magnifiques reproches à ces haineuses divinités : « Vous êtes des dieux cruels et inexorables. Hector ne brûla-t-il pas en votre honneur ses taureaux les plus gras et ses chèvres les plus belles? Et maintenant vous ne voulez pas même sauver son cadavre, ni le rendre à son épouse, à sa mère, à son père, à son fils et à son peuple pour qu'ils le consument sur un bûcher et qu'ils célèbrent ses funérailles. Mais vous avez résolu de favoriser le cruel Achille dont l'esprit est sans équité et dont la poitrine renferme un cœur inflexible. Semblable au lion qui, cédant à sa fureur, à sa force et à son courage indomptable, fond sur un troupeau pour en faire sa pâture, de même Achille dépouille toute pitié ; il ne connaît plus la pudeur, ce sentiment favorable aux humains qui l'observent, et nuisible à ceux qui l'ont banni de leur âme. Souvent il arrive qu'un mortel perd l'être qu'il chérissait le plus, son frère ou son fils: toutefois lorsqu'il l'a pleuré longtemps, il met un terme à son chagrin; car les destinées ont accordé aux hommes une âme patiente dans les douleurs. Mais Achille, après avoir immolé le divin Hector, l'attache à son char, et le traîne autour du tombeau de son ami fidèle. En vérité, un pareil acharnement n'est ni convenable, ni utile. Qu'il craigne malgré sa vaillance, d'allumer notre courroux, puisque dans sa fureur il outrage ainsi une poussière insensible » (1).

Cet épisode nous montre le génie d'Homère sous un trait caractéristique. Junon et la déesse de la sagesse nourrissent une haine

(1) *Iliad.*, XXIV, 22 sqq.

implacable contre tout un peuple pour une injure personnelle. Le poëte, au contraire, oublie que les Troyens sont ennemis des Grecs; Hector est mort, il ne voit plus en lui qu'un homme qu'il est indigne d'outrager. Ce sentiment d'humanité qui fait taire les mauvaises passions de la vengeance et de l'orgueil national, éclate encore dans la scène de l'entrevue d'Achille et de Priam, l'une des plus belles de la poésie ancienne. L'antiquité rapportait à Homère le développement, sinon la création du polythéisme; en réalité, il n'a fait que donner une forme brillante aux idées populaires; lui-même est au-dessus de cette conception religieuse, il est supérieur aux divinités de l'âge héroïque. Les dieux violent sans scrupule les devoirs les plus saints. Hercule tue son hôte Iphitus et n'en est pas moins reçu dans l'Olympe. Le poëte ne craint pas de réprouver le crime du héros; il suppose même aux Immortels des idées de justice qu'ils n'ont pas : « L'insensé, dit-il, ne redouta pas la vengeance divine; il immola sans pitié Iphitus, quoiqu'il fût son hôte » (1). Sur les ordres de Jupiter, Minerve excite les Troyens à rompre le traité qu'ils ont conclu avec les Grecs et qu'ils ont placé sous la sanction des dieux. Homère traite d'insensé le guerrier troyen qui cède aux inspirations de la déesse (2); il place dans la bouche d'Agamemnon une vive réprobation de cette perfidie : « Non, ces traités ne seront point stériles, ni le sang des agneaux, ni la foi scellée par nos mains réunies. Ce que Jupiter Olympien n'accomplit pas maintenant, il l'accomplira dans l'avenir; les Troyens expieront leurs crimes, eux, leurs femmes et leurs enfants! Oui, je le sens au fond de mon âme, un jour viendra où périront et la ville sacrée d'Ilion et Priam et le peuple de Priam. Le fils de Saturne, assis au sommet des cieux, dans les régions éthérées, Jupiter, irrité de cette perfidie, agitera sur nos ennemis sa formidable égide » (3). Le parjure des Troyens est pour l'auteur de l'Iliade le gage certain de la victoire des Grecs : « Jupiter ne viendra jamais en aide à la perfidie; les vautours dévoreront les chairs palpitantes de ceux qui, les pre-

(1) *Odyss.*, XXI, 27, sqq
(2) *Iliad.*, IV, 104.
(3) *Iliad.*, IV, 157, sqq

miers, ont violé les serments » [1]. Les paroles d'Homère sont en opposition complète avec la conduite des Immortels. Condamnée à succomber la dixième année du siége, Troie ne périt ni plus tôt, ni plus tard, parce que les Troyens enfreignent le traité; les divinités qui la protègent ne se détachent pas de sa cause parce qu'elle a violé la foi des serments; et comment les dieux ennemis lui auraient-ils reproché un crime dont eux-mêmes étaient les auteurs? [2] Homère est plus religieux que les habitants de l'Olympe; il ne mérite pas seulement le titre de divin comme le plus grand des poëtes, mais aussi comme organe de l'humanité. Chantre d'un âge où dominait la force brutale et la ruse, il condamne les crimes, il déplore les malheurs dont il n'a pas encore la force d'espérer la fin. Mais ces malédictions, ces gémissements sont des accents prophétiques; ils se changeront un jour en chants d'espérance et de bonheur.

§ II. *Hésiode.*

Hésiode partage avec Homère la gloire d'avoir donné une forme positive aux croyances religieuses des Grecs; ils sont l'un et l'autre des poëtes sacrés, mais ils représentent des sociétés esssentiellement diverses. Le chantre de l'Iliade est le poëte des siècles héroïques, tandis que l'auteur des *Oeuvres et Jours* n'a pas une veine guerrière; l'idée qui domine dans ses poésies est celle de la nécessité du travail. Est-ce une réaction contre les violentes agitations de l'âge héroïque [3]? ou le poëte est-il le représentant d'une race plus positive que celle qui habitait l'Ionie [4]? Quelles que soient les influences qui ont agi sur Hésiode, il est profondément pénétré de la

(1) *Iliad.*, IV, 235; sqq., 270, sq.

(2) *Benj. Constant*, De la religion, VII, 6.

(3) *Benjamin Constant* a développé cette hypothèse (De la religion, VII, 3).

(4) *O. Müller* représente Hésiode comme l'expression du génie béotien (Geschichte der griechischen Literatur, T. I, p. 135, s.).

conviction que le travail est la condition de l'existence humaine. Il ne cesse de répéter que « les dieux et les hommes haïssent celui qui vit oisif. Le bonheur, dit-il, consiste à se livrer à d'utiles travaux qui emplissent les greniers ; l'activité est honorable, l'oisiveté honteuse; la vertu et la gloire accompagnent les richesses (1). »

Les Grecs ont toujours estimé la fortune. Les héros la cherchaient dans le pillage. Hésiode réprouve les biens acquis par la violence (2). Nous entrons avec lui dans une nouvelle phase de la société : l'idée de la justice remplace celle de la force. Le prestige qui entourait les siècles héroïques s'était dissipé. L'on sentait que la gloire des lointaines expéditions ne rachetait pas les malheurs présents, résultat inévitable de luttes incessantes. La peinture qu'Hésiode fait de l'âge de fer est un tableau saisissant des misères que les brigandages des guerriers entraînèrent pour la Grèce : discordes universelles, guerre de tous contre tous, ni foi ni loi (3). Au milieu de cette dissolution morale, le besoin le plus impérieux était le droit, la justice; il se manifeste avec énergie dans les *Oeuvres et Jours*. Les maux de la société révèlent la véritable destinée de l'homme au poëte : « Voici la loi que le fils de Saturne a donnée aux mortels : que les animaux sauvages se dévorent les uns les autres ; la justice n'est pas pour eux. Mais aux hommes il a donné la justice, de toutes les vertus la meilleure » (4). Pour exciter les Grecs à respecter le droit, Hésiode ne trouve d'autre moyen que de leur montrer la félicité accompagnant l'observation du devoir : « Ceux qui rendent une justice exacte aux étrangers et aux citoyens, sans s'écarter jamais du droit, voient leurs villes fleurir; ils jouissent de la paix féconde; jamais les dieux ne leur envoient la guerre dévastatrice. Jamais les hommes justes ne sont tourmentés par la famine; ils dépensent le fruit de leurs travaux dans les festins; la terre leur prodigue ses biens; les chênes des montagnes leur donnent le gland, les abeilles le miel, les brebis

(1) *Hesiod.*, Oper. et Dies., v. 303, sqq.
(2) *Ib.*, v. 319, sqq.
(3) *Ib.*, v. 174, sqq.
(4) *Ib.*, v. 276-280.

la laine, leurs femmes des enfants semblables à leurs pères; leurs richesses sont inépuisables comme la terre qui les produit » (1). Le poëte oppose au bonheur constant des justes, les maux qui sont le partage des hommes injustes : « Si les puissants, si les rois qui abusent de leur pouvoir n'ont pas à craindre les lois humaines, qu'ils redoutent la vengeance divine, qu'ils n'espèrent pas cacher leur iniquité aux regards des dieux; trente mille gardiens immortels, invisibles, partout présents, observent les actions humaines. La Justice est fille de Jupiter; si quelqu'un la blesse, elle porte ses plaintes au fils de Saturne, la vengeance frappe des générations entières. Souvent toute une cité porte la peine des crimes d'un seul; ses armées sont vaincues, ses flottes détruites, les peuples périssent » (2).

Il y a une ressemblance frappante entre cette notion de la justice et celle qui domine dans les livres sacrés des Juifs. Hésiode, comme Moïse, voulait moraliser des peuples qui sortaient à peine de la barbarie primitive. Ces hommes ne redoutent que les maux immédiats; ils n'ont de sens que pour les jouissances présentes. La justice, considérée en elle-même, est une idée trop élevée pour leur intelligence grossière; il faut pour qu'ils l'observent, qu'ils y trouvent un avantage matériel; la crainte d'une punition terrible peut seule contenir leurs mauvaises passions. Ne reprochons pas au poëte grec ce que cette conception a d'imparfait; il est le représentant de la société à laquelle ses enseignements s'adressent; il a dû mettre sa morale à la portée des hommes de son temps, de même que le grand législateur des Hébreux a dû descendre des hauteurs de sa théologie pour agir sur un peuple abruti par la servitude. Le christianisme même n'a fait que déplacer le calcul, en donnant au croyant comme mobile suprême l'espérance du paradis et la crainte de l'enfer. Que l'homme spécule sur les biens de la vie future ou sur ceux de la vie actuelle, qu'importe? Ses actes n'en sont pas moins viciés. Il faut que la morale comme la religion soient pures de tout calcul, il faut que l'idée de peine et de récom-

(1) *Hesiod.*, Oper. et Dies., v. 225, sqq.
(2) *Ib.*, v. 238, sqq.

pense en soit bannie, en ce sens du moins qu'elle cesse d'être le principe de nos actions.

Pour rendre pleine justice à Hésiode, il faut encore insister sur sa foi inébranlable dans la justice. Il avoue que l'homme de bien succombe parfois; mais, dit-il, la justice finit toujours par avoir raison de l'injustice (1). Il y avait du mérite à ne pas désespérer de la justice dans un âge que le poëte lui-même flétrit comme l'âge de fer. Nous ne croyons plus à la décadence croissante de l'humanité; nous avons foi dans le perfectionnement de l'espèce humaine. Mais parfois les faits viennent déranger singulièrement nos espérances; alors le désespoir prend les faibles, ils renient leurs croyances, ils se jettent ou dans l'indifférence et l'égoïsme, ou dans les superstitions du passé. Pénétrons-nous de l'idée du droit et disons avec le poëte que la justice doit l'emporter : ne vient-elle pas de Dieu, tandis que l'injustice vient des hommes?

L'on a reproché à Hésiode que les conseils qu'il donne aux hommes pour leurs relations mutuelles, sont fondés sur le principe d'utilité : « Appelle aux festins ton ami, dit-il, celui-là surtout qui demeure près de toi; alors, s'il t'arrive un malheur, tu verras accourir tes voisins à demi vêtus à ton secours. Aime celui qui t'aime, aide celui qui t'aide, donne à celui qui te donne, ne donne pas à celui qui ne te donne rien » (2). C'est en apparence la morale de l'égoïsme, surtout si on la compare à la charité chrétienne. Mais si Hésiode tombe dans un excès, les conseils évangéliques ne pèchent-ils pas par l'excès contraire? Il y a un côté vrai dans la morale prosaïque du poëte grec, c'est le principe du droit, de la stricte justice. Ce sentiment fait défaut à la charité chrétienne. Il y a donc deux éléments dont on doit tenir compte, l'abnégation et l'idée du juste. Si l'on s'en tient exclusivement à l'un ou à l'autre, l'on aboutit soit à l'égoïsme soit à l'abdication de l'individualité humaine.

La poésie d'Hésiode, poésie sans élan, ne se préoccupant que des intérêts positifs, devait avoir peu d'attrait pour les Grecs, qui dans

(1) *Hesiod.*, Oper. et Dies., v. 210 sq.
(2) *Ib.*, v. 342, sqq.

leur orgueil aristocratique se croyaient une mission plus haute que celle du travail. Cléomène exprima ces sentiments en disant qu'Homère était le poëte des Spartiates et Hésiode celui des ilotes(1). Souscrirons-nous à cette appréciation dégradante(2)? Nous opposerons au roi de Sparte une tradition qui nous paraît mieux caractériser les tendances des deux poëtes. On les supposait contemporains et rivaux de gloire ; une lutte s'ouvrit entre eux, Hésiode fut reconnu vainqueur (3). Qu'y avait-il donc dans cette poésie prosaïque qui pouvait être comparé aux chants d'Homère? L'idée du droit et de la paix : celui qui célébrait les paisibles travaux de l'agriculture fut jugé supérieur au chantre des luttes sanglantes. Nous acceptons la sentence comme une révélation des destinées du genre humain. L'Iliade, considérée comme épopée guerrière, est le poëme du passé ; les *Oeuvres et Jours* sont la prophétie de l'avenir. Cet avenir était bien éloigné encore lorsque le poëte grec fit le premier éloge du travail. Les occupations matérielles étaient le lot des esclaves et des vaincus ; mais ces classes maudites se sont relevées de leur déchéance ; elles forment aujourd'hui la masse innombrable des travailleurs auxquels l'empire de la terre est réservé, non un empire fondé sur la force, mais une domination qui réalisera les vœux d'Hésiode, la justice et la paix.

§ III. *Eschyle.*

Aristophane a admirablement caractérisé le génie d'Eschyle dans la comédie des *Grenouilles* (4). Euripide y dispute le premier rang au grand tragique ; Bacchus est juge du procès. Les deux rivaux sont d'accord que ce qui rend un poëte digne d'admiration, ce sont « les sages leçons par lesquelles on rend les hommes meilleurs.» —

(1) *Aelian.*, XIII, 19. — *Plutarch.*, Apophtegm. Lac., Cleomen.

(2) Elle a trouvé de l'écho jusque dans les temps modernes. Voyez *Wachsmuth*, Hell. Alterth., T. II, p. 698.

(3) *Plutarch.*, Conviv. Sept. Sapient., 10.

(4) *Ran.*, v. 1013, sqq.

« Eh bien! dit Eschyle, vois les hommes sortis de mes mains; je les lui livrai vigoureux et hauts de quatre coudées; ils ne respiraient que lances et javelots, casques aux blanches aigrettes, armets, boucliers. — *Bacchus*. Et comment avec cela faisais-tu des héros? — *Eschyle*. Avec une tragédie toute remplie de l'esprit de Mars. — *Bacchus*. Laquelle? — *Eschyle*. Les *Sept devant Thèbes* : tous les spectateurs en sortaient avec la fureur de la guerre. Depuis, dans les *Perses*, je vous inspirai le désir de vaincre toujours vos ennemis. Voilà les sujets que doivent traiter les poëtes. Le divin Homère, d'où lui est venu tant d'honneur et de gloire, si ce n'est d'avoir enseigné mieux que tout autre les vertus, l'art des batailles et le métier des armes? »

Exalter l'esprit guerrier (1), inspirer la haine de la domination étrangère, telle fut la mission d'Eschyle. C'est dans les *Sept devant Thèbes* que le poëte a jeté toute l'ardeur de ses sentiments. Un espion vient rendre compte des dispositions des ennemis (2) : « Sept chefs, guerriers fougueux, immolent un taureau; le sang de la victime est reçu dans un noir bouclier; tous y plongent la main, tous ils jurent par le dieu Mars, par Bellone, par la Terreur, amie du carnage, ou de renverser Thèbes et de saccager la ville des Cadméens, ou de périr en arrosant cette terre de leur sang. » L'espion retourne à son poste et revient faire l'énumération et la description des Sept Chefs. Ici les pensées et les paroles d'Eschyle deviennent gigantesques : « Tydée menace déjà la porte Prœtide; il frémit de rage, mais le devin ne permet pas qu'il traverse les flots de l'Isménus, car les entrailles des victimes ne sont pas favorables. Tydée furieux brûle de combattre; comme un dragon qui siffle à l'ardeur du midi, il accable de ses clameurs et de ses injures le devin, sage fils d'Oïclée, il l'accuse d'éviter (3) en lâche et la mort et le combat. Le guerrier secoue, en criant, trois aigrettes épaisses, crinière de son casque, et les sonnettes d'airain qui pen-

(1) *Bode*, Geschichte der hellenischen Dichtkunst. T. III. p. 245.

(2) Vers 42, ss. Nous suivons, en général, la traduction d'*Alexis Pierron*.

(3) *Eschyle* dit σαίνειν, flatter, faire la cour à la mort par lâcheté.

dent à son bouclier sonnent l'épouvante » (1). Les autres chefs ne sont pas inférieurs à Tydée : « ils poussent d'affreuses clameurs, et tout pleins du dieu Mars, furieux comme des bacchantes, la rage des combats transporte leur âme, leurs regards lancent la terreur » (2). Ils bravent les dieux eux-mêmes : « Que le ciel y consente, que le ciel s'y oppose, dit Capanée, il renversera Thèbes; le courroux même de Jupiter tomberait sur lui, il ne s'arrêterait pas. Les éclairs, les traits de foudre ne sont pour Capanée que les chaleurs du midi » (3).

La tragédie des *Sept devant Thèbes* est écrite tout entière dans cet esprit. Bien que nous la lisions à deux mille ans de distance, sans partager les croyances du poëte, sans ressentir l'influence électrique d'une représentation qui était en même temps une cérémonie religieuse, nous concevons que ce drame devait animer les spectateurs de la fureur de la guerre. La lutte contre les Perses, en éveillant le patriotisme des Hellènes, lui avait en même temps donné une direction hostile. Aimer la patrie et haïr les Barbares était un seul et même sentiment. La haine de l'étranger est exprimée par Eschyle avec une sauvage énergie. Dans les vœux qu'elles forment pour Athènes, les Euménides souhaitent « que les citoyens soient l'un pour l'autre pleins d'un mutuel amour et pour l'ennemi d'une haine unanime » (4). Ces rapports hostiles entre les peuples donnèrent naissance à un droit des gens, qui consacrait le pouvoir absolu du vainqueur sur le vaincu. Eschyle admet ce droit sans réserve, comme naturel, et il le traduit en maximes qui caractérisent énergiquement le monde ancien.

Mercure annonce à Prométhée les maux dont Jupiter va l'accabler : « Regarde, si tu ne te rends à mes conseils, l'orage de maux, l'inévitable tempête qui va t'engloutir. Ces âpres sommets, mon père les brisera en éclats par le tonnerre et la foudre brûlante; ton corps disparaîtra sous les débris, et un sein de pierre te portera.

(1) *Eschyl.*, Sept. ante Theb., v. 377-386.
(2) *Ib.*, v. 497, sqq.
(3) *Ib.*, v. 423-431. Cf. 529-532.
(4) *Eumenid.*, v. 984-986.

Puis un long temps s'écoulera et tu reparaîtras à la lumière du jour. Mais le chien ailé de Jupiter, l'aigle avide de carnage, arrachera sans pitié un vaste lambeau de ton corps : convive non invité qui viendra tous les jours se repaître de ton foie, noir et sanglant mets du festin. Et n'attends pas le terme d'un tel supplice, sinon lorsqu'un Dieu se présentera pour succéder à tes souffrances. » Le chœur engage Prométhée à céder. Le héros répond : « Un ennemi est maltraité par un ennemi ; il n'y a rien là d'injuste » (1).

Électre vient offrir des libations sur le tombeau de son père. Le chœur lui prescrit ce qu'elle a à faire : « des vœux pour ceux qui aimaient Agamemnon, des souhaits pour qu'il vienne un dieu ou quelque mortel qui égorge les assassins du héros. » Électre demande si les dieux trouveront sainte et juste une prière qui appelle la mort sur la tête de sa mère. Le chœur répond : « N'est-il pas juste et saint de rendre à un ennemi le mal pour le mal? » (2) Eschyle est rempli de ces maximes : « Que la langue ennemie soit punie par la langue ennemie, c'est le cri de la justice réclamant sa dette à haute voix. Que le meurtre venge le meurtre. Mal pour mal, dit la sentence des vieux temps » (3).

Ainsi *langue pour langue, mal pour mal*, telle est la morale de l'antiquité proclamée par Eschyle. Les philosophes et les poëtes essaient en vain d'adoucir cette terrible sentence et d'introduire un peu d'humanité dans les relations des hommes et des peuples; il faut que l'antiquité elle-même s'écroule pour qu'à la place d'un cri de vengeance éclate cette loi d'amour : le bien pour le mal. Cependant déjà dans Eschyle apparaît vaguement un besoin instinctif d'une vie autre que la vie de guerre et de haine qui est le triste sort des nations anciennes. Le chœur, organe du peuple, exprime des sentiments qui contrastent avec ceux des héros. Dans *les Sept devant Thèbes*, il déplore les malheurs qui vont suivre la prise de la ville; les maux infinis que le droit de guerre entraîne, inspirent aux hommes des idées pacifiques : « Hélas! c'est mille supplices

(1) *Prometh.*, v. 1040-1042. Cf. 1014-1028.

(2) *Choeph.*, v. 123.

(3) *Choeph.*, v. 306-314.

qu'elle endure une ville qu'on vient d'emporter d'assaut. Partout la violence, le carnage, l'incendie; la fumée obscurcit la ville. Mars furieux souffle la destruction, rien n'est sacré pour sa main cruelle. La ville résonne d'affreux rugissements. Le guerrier tombe égorgé par le fer du guerrier; on entend retentir les vagissements des enfants nouveau-nés massacrés sur la mamelle sanglante. Puis c'est le pillage, parent du meurtre. » La scène du pillage décrite par Eschyle caractérise bien les barbares vainqueurs; le poëte y mêle une peinture naïve des souffrances des femmes : « Les soldats se heurtent dans les rues; ceux qui n'ont rien encore s'excitent l'un l'autre : chacun veut sa part du butin; nul ne prétend rien céder; tous brûlent d'avoir la portion la plus grande. Ce qui se passe alors, comment le dépeindre? Des fruits de toute espèce jonchent le sol. Affligeant spectacle! l'œil des ménagères se remplit de larmes amères. Confondus au hasard, tous les dons de la terre roulent entraînés dans la fange des ruisseaux. Et nous, ces vierges, ces mères, grands dieux, on nous emmènera enchaînées, en nous traînant par les cheveux comme un troupeau de cavales. De jeunes filles qui n'avaient jamais connu la souffrance, iront, esclaves infortunées, obéissantes, partager la couche d'un soldat heureux, d'un ennemi triomphant, et passeront leurs nuits dans de lamentables gémissements »(1).

Dans la tragédie d'*Agamemnon*, le chœur des vieillards exprime des sentiments décidément hostiles à la guerre : « Ceux qui sont partis du pays de Grèce ont laissé, chacun dans sa maison une douleur poignante, des cœurs brisés. On sait ceux qu'on a accompagnés jusqu'au rivage; et au lieu des guerriers, ce qui revient ce sont des urnes et de la cendre... Une colère sourde fermente dans les cœurs contre les Atrides qui ont tout ordonné... L'indignation publique est un lourd fardeau; les imprécations populaires sont le tribut qu'en tirent les rois. Un pressentiment m'annonce quelque calamité qui se trame dans l'ombre. Les dieux ont l'œil ouvert sur ceux qui prodiguent le sang. Il vient

(1) *Eschyl.*, Sept. ante Theb., v. 321-368.

un jour où les noires Furies changent l'existence de l'homme qui est heureux aux dépens de la justice : il s'anéantit, sa force disparaît, il est effacé. Détruire les villes n'est pas l'objet de mes vœux : puissé-je aussi ne jamais voir, captif moi-même, ma vieillesse soumise aux caprices d'un autre » (1).

Les vieillards d'Argos ne se bornent pas à déplorer les maux de la guerre, comme les faibles femmes de Thèbes; ils accusent le chef de l'expédition des Grecs d'être l'auteur de leurs maux, ils le menacent de la justice divine pour tout le sang versé, et cette vengeance va s'accomplir : Agamemnon tombera sous le glaive de sa femme. Le même sentiment inspire les vœux que le chœur des *Suppliantes* fait pour les Argiens : « Que les chefs de la nation se montrent de composition facile avec les peuples étrangers avant de se préparer à la guerre, qu'ils n'aient pas besoin de la défaite pour réparer l'offense » (2).

Nous doutons qu'Eschyle partageât les opinions qu'il met dans la bouche du chœur. Il combattit à Marathon. Dans l'épitaphe qu'il écrivit lui-même, il oublia ses poëmes immortels pour ne se souvenir que de ses services guerriers : « Ci gît Eschyle, fils d'Euphorion. Le bois de Marathon dira sa vaillance bien renommée que connaît le Mède à l'épaisse chevelure » (3). Cette ardeur guerrière respire aussi dans ses drames; il préfère l'héroïsme des combats aux douceurs de la paix. Mais une idée qui appartient au poëte, c'est celle de la justice divine dans les rapports des hommes et des peuples. Un scoliaste nous a conservé un fragment d'une tragédie qui résume bien les sentiments d'Eschyle : « Tu vois la justice muette, cachée à ceux qui dorment, à ceux qui marchent, à ceux qui reposent. Ensuite elle vient d'un pied inégal, quelquefois tardif; mais la nuit elle-même ne cache pas les mauvaises actions; quoi que tu fasses, crois qu'il y a des dieux qui te voient» (4). Eschyle a fait l'application de cette justice divine aux plus grands

(1) *Agamemn.*, v. 429-474.
(2) *Supplic.*, v. 700-705.
(3) *Brunck*, Analect., T. II, p. 523. — *Villemain*, Pindare, T. I, p. 199.
(4) *Fragmenta Æschyli*, n° 323 (édit. Didot).

événements dont la Grèce ait été le théâtre, la guerre de Troie et l'invasion des Perses.

Eschyle chante la victoire des Grecs dans la tragédie des *Perses*. On s'attend à ce que le poëte athénien exalte la valeur de ses compatriotes et qu'il fasse honneur à leur courage de la défaite des Barbares. Mais Eschyle, pénétré du dogme de l'intervention des dieux dans les calamités nationales comme dans les malheurs privés, procède autrement (1). Les vieillards perses sont assemblés et se consultent sur la conduite des affaires de ce vaste empire remises en leurs mains. La reine arrive, effrayée par un songe sur le sort de Xerxès et de son armée. Alors le poëte évoque l'ombre de Darius qui vient expliquer à ses sujets épouvantés, prosternés à terre, la cause des maux qui les frappent. La défaite des Perses est une punition des sacriléges dont le roi s'est rendu coupable : « Essayer d'enchaîner comme une esclave la mer sacrée d'Hellé, d'arrêter le courant du Bosphore que fait couler la volonté d'un dieu! Changer l'aspect des flots en les captivant dans des entraves forgées par le marteau, pour ouvrir à une immense armée une route immense! Mortel enfin, croire qu'il l'emporterait sur tous les dieux, et sur Neptune! Quelle folie, quel délire aveuglait mon fils! Les Perses n'ont pas craint, dans la Grèce envahie, de dépouiller les sanctuaires des dieux, d'incendier leurs temples... Déjà pour ces crimes ils souffrent des maux égaux, d'autres les menacent; l'abîme des malheurs n'est pas desséché jusqu'au fond, la source jaillit encore. Des flots de sang couleront sous la lance dorienne et se figeront dans les champs de Platée. Des amas de cadavres, jusqu'à la troisième génération, parleront dans leur muet langage, aux yeux des hommes : *Mortels, il ne faut pas que vos pensées s'élèvent au-dessus de la condition mortelle. Laissez germer l'insolence, ce qui pousse c est l'épi du crime; on moissonne une moisson de douleurs.* Vous voyez le châtiment qui a frappé la Perse pour des fautes de cette nature : souvenez-vous donc d'Athènes et de la Grèce : que nul

(1) *Jakobs*, Ueber die Perser des Æschylus (Vermischte Schriften, T.V, p. 545-576).

désormais ne méprise sa fortune présente, et, brûlant d'accroître ses trésors, ne ruine sa propre puissance. Jupiter, inflexible vengeur, exigera des comptes sévères d'un orgueil effréné » (1).

Ainsi le poëte voit dans la défaite des Perses une expiation de leur orgueil insensé et de leur mépris des dieux. Pénétrons au fond de cette théologie; traduisons ses décrets en langage moderne, qu'y verrons-nous? La Providence a posé des limites à la puissance des nations; ce n'est jamais impunément qu'elles essaient de les dépasser; les tentatives de monarchie universelle ont toujours entraîné à leur suite des malheurs sur la tête des conquérants. Eschyle inaugure la philosophie de l'histoire, en montrant la main de Dieu dans les calamités qui frappent les peuples(2). Le christianisme donna une force nouvelle à l'idée de la justice divine. De nos jours, elle a trouvé des contradicteurs. L'on n'ose pas nier la justice de Dieu, mais on soutient que les faibles mortels ne peuvent pas l'apercevoir, et que c'est un préjugé catholique de voir partout la main de la Providence : autant vaut, dit-on, croire aux miracles. Si préjugé il y a, ce n'est du moins pas un préjugé catholique, c'est un préjugé philosophique, car Eschyle appartenait à l'école pythagoricienne, et il ne passait pas pour un homme superstitieux, puisqu'il manqua d'être condamné comme athée. Il est bien vrai que nous ne pouvons pas toujours saisir la main de la justice divine quand elle frappe les individus : la conscience seule du coupable sent d'où vient le coup. Mais il n'en est pas de même des nations; leur destinée s'accomplit sur cette terre, et rien ne nous empêche de pénétrer les fautes qu'elles commettent et l'inévitable expiation qui les suit. La justice de Dieu est infaillible : là où nous voyons un crime, nous pouvons affirmer que la punition ne fera pas défaut. Eschyle ne s'est pas trompé en montrant la main de Dieu dans la défaite des Perses, pas plus que l'histoire contemporaine ne se trompera en signalant la justice divine dans la chute du héros qui remplit l'Europe de son nom, mais qui abusa de son génie guerrier pour fouler les peuples. Sans doute l'historien peut

(1) *Pers.*, v. 739, sqq, 800-828.

(2) *Bernhardy*, Grundriss der griechischen Literatur, T. II, p. 695.

se tromper dans ses jugements, mais cette erreur est moins funeste que la négation de la justice divine. Il importe que cette idée entre dans la conscience générale : c'est le meilleur moyen pour que le respect du droit prenne la place de la violence. Il n'y a point de notion plus bienfaisante que celle du droit; elle est destinée à transformer les relations des peuples. C'est pour ce motif que nous en suivons les premières manifestations dans les tragédies d'un poëte-philosophe. Il va encore nous montrer l'action de la justice divine dans la ruine de Troie.

L'hospitalité est le côté idéal de la vie antique; la religion lui imprima un caractère sacré. Parmi ceux qui violèrent ces saints devoirs, le plus coupable fut Pâris. Aussi Jupiter ne fait pas attendre la vengeance. Le poëte peint vivement la douleur et la fureur des Atrides, emmenant les mille vaisseaux de la flotte des Argiens : « C'est du fond de leur âme que partait la clameur guerrière; on eût dit des vautours à l'instant où, pleins d'une inexprimable angoisse, battant l'air des coups pressés de leurs ailes, ils tournoient au-dessus de leur nid vide de nourrissons, autour de ce nid où la garde de leur couvée leur a coûté tant de soins inutiles. Mais un dieu entend le cri aigu de la douleur des oiseaux; c'est Apollon ou Pan ou Jupiter; il envoie la furie vengeresse qui punira un jour de criminels ravisseurs. Ainsi Jupiter, le dieu puissant de l'hospitalité, lance contre Alexandre le fils d'Atrée »(1). Priam s'est fait le complice de Pâris en refusant de livrer Hélène à Ménélas. Troie expiera par sa ruine l'hospitalité violée : « Agamemnon revient. Recevez avec transport, car il le mérite, recevez celui qui a renversé Troie, armé de la houe de Jupiter vengeur, qui a retourné en tout sens le sol ennemi. Les autels, les temples des dieux ont disparu; toute la génération des hommes a péri dans la contrée... Pâris et la ville sa complice ne se vantent pas que le crime ait surpassé le châtiment. Coupable de rapt, de larcin, Pâris n'a pas conservé sa proie, et il a vu la maison de ses pères aussi ancienne que la terre, détruite jusque dans ses fondements : les enfants de Priam ont payé au double le prix de leur faute (2)... J'adore Jupiter, le

(1) *Agamemn.*, v. 48-62.
(2) *Ib.*, v. 524-537.

dieu puissant de l'hospitalité, c'est lui qui a accompli ces choses... Que ceux qui sont frappés d'un malheur par Jupiter reconnaissent d'où part le coup, que le sort de Troie leur serve d'exemple: Il a accompli ses desseins. *Quelqu'un a nié que les dieux daignassent s'occuper des hommes qui foulent aux pieds les plus saintes lois : celui-là était impie. Ils l'ont vu plus d'une fois, les neveux de ceux qui entreprenaient des choses injustes et qui se livraient avec trop d'ardeur à la guerre* »(1).

Le poëte adressait ces hautes leçons à ses contemporains. Les victoires miraculeuses sur les Perses exaltèrent l'ambition d'Athènes. Thémistocle conçut de vastes projets de domination pour sa patrie et de gloire pour lui-même; on l'accusa de ne reculer devant aucun moyen pour atteindre ce but. Eschyle préférait la politique de modération et de justice à laquelle Aristide a attaché son nom (2). Mais le temps n'était pas arrivé où le droit réglerait les rapports des peuples. Comme la vie de l'homme, l'histoire des nations nous découvre fautes sur fautes, expiation sur expiation. Les vainqueurs de Troie, pour avoir commis d'horribles attentats jusque dans les temples, furent poursuivis par la vengeance des dieux irrités : « Oui, en ce jour les Grecs sont maîtres de Troie. Si leur piété respecte les dieux tutélaires de la ville vaincue, s'ils épargnent leurs autels, vainqueurs ils ne subiront pas le retour de la fortune. Puisse notre armée ne pas s'abandonner à l'ivresse du succès, et entraînée par l'ardeur du lucre, convoiter des choses qu'elle ne doit pas toucher!... S'ils se rendent coupables de quelque attentat, que les malheurs de ceux qui ont péri satisfassent les dieux » (3).

Ainsi la religion accomplissait sa mission civilisatrice chez les Grecs. Le droit de guerre des temps héroïques était barbare : elle essaya de l'humaniser. La crainte des dieux était le seul frein des héros : elle mit à l'abri de leur fureur les temples et les autels, première garantie en faveur des vaincus qui, en se réfugiant dans un

(1) *Agamemn.*, v. 355-376.

(2) *Müller*, Geschichte der griechischen Literatur, II, 90 ss.

(3) *Agamemn.*, v. 320, sqq.

lieu saint, devenaient eux-mêmes sacrés. Là ne s'arrêta pas l'action bienfaisante du sentiment religieux : il flétrit l'orgueil des conquérants, en le représentant comme un défi de la divinité : il mit des bornes à l'insolence du vainqueur, en lui faisant craindre les terribles représailles des furies vengeresses. Le dogme de l'expiation introduisit une idée morale dans le domaine de la force.

Le paganisme plaça aussi les rapports des hommes et des peuples sous la protection des dieux. Dans les temps antiques, l'hospitalité était le seul lien qui unissait les nations : violer ce saint devoir, c'était briser la société humaine. Eschyle montre Jupiter punissant le crime de Pâris par la ruine de Troie. Dans les *Suppliantes*, il place l'hospitalité au-dessus des intérêts mêmes de la cité. Pour ne pas épouser les fils d'Égyptus, leur oncle, les filles de Danaüs quittent les bords du Nil, avec leur vieux père, et se réfugient dans l'Argolide. Elles demandent l'hospitalité au roi : « Remplis les devoirs d'un hôte juste et pieux; ne trahis point une exilée que la violence impie a chassée d'une contrée lointaine; ne souffre point qu'on m'arrache à tes yeux, comme une proie, du sanctuaire de tous ces dieux, ô toi qui règnes ici en souverain maître » ! Pélasgus sent ce qu'il doit à l'hospitalité, mais l'intérêt de son peuple le préoccupe; s'il reçoit les Danaïdes, les fils d'Égyptus lui feront une guerre terrible; et s'il arrivait quelque revers, ne lui dirait-on pas : « Pour sauver des étrangères tu as perdu Argos » (1)? Et pourtant « il faut redouter le courroux de Jupiter, qui protège les suppliants; il n'est rien pour les mortels qui soit plus formidable » (2). Dans cette cruelle perplexité le roi se décide à consulter le peuple. Il engage le vieux Danaüs à prendre des rameaux et à les porter aux autels des divinités du pays, afin que tous les citoyens voient en eux des suppliants; il craint sans cela qu'ils ne rejettent sa proposition, parce que « le peuple aime à trouver ses chefs en défaut. » Mais Pélasgus s'est trompé dans ses prévisions : la voix du peuple est la voix de Dieu. Les Pélages savent qu'ils auront à supporter tous les maux de la guerre, et néanmoins ils n'hésitent pas,

(1) *Supplic.*, v. 395-401; 438-440.
(2) *Ib.*, v. 468, sqq.

ils immolent leur intérêt au devoir de l'humanité. « Les Argiens, dit Danaüs, ne se sont point partagés; mon vieux cœur en a rajeuni de joie. Par un mouvement unanime de toute la foule, l'air s'est comme hérissé de mains droites empressées de sanctionner le décret » (1).

Les anciens concentraient dans la cité tout ce qu'ils avaient d'affection pour leurs semblables. L'amour de la patrie l'emportait même sur les devoirs de l'humanité. Bénissons la religion et la poésie, son organe, d'avoir montré aux hommes qu'il y a des obligations plus sacrées que celles du patriotisme. Les *Suppliantes* sont le triomphe de la charité humaine sur l'égoïsme national. Il y a encore un plus haut enseignement dans les *Suppliantes* d'Eschyle: l'intérêt y est en lutte avec le devoir et c'est le devoir qui l'emporte. Cependant cet intérêt était celui de la conservation. Dans les temps modernes les peuples et ceux qui les régissent, suivent trop souvent la maxime que le salut de l'État est la loi suprême : maxime funeste qui justifie tous les crimes. Non, il y a pour les nations comme pour les individus un devoir supérieur même à l'existence. Quand l'individu se trouve placé dans une de ces terribles alternatives, il ne doit pas hésiter à sacrifier sa vie à son devoir. Ce qui est vrai des individus, l'est aussi des nations. Périsse l'État, plutôt que de le sauver par une injustice! Voilà la loi suprême. Quand elle n'est pas respectée, il ne faut point parler de droit entre les hommes; c'est l'intérêt, c'est-à-dire la force qui règne.

§ IV. *Sophocle.*

Eschyle combattit à Salamine. Sophocle fut choisi pour être le coryphée des adolescents qui chantèrent l'hymne de victoire et dansèrent autour des trophées. Cette tradition sur les deux grands tragiques est une image de leur génie et de leur mission. L'un, poëte guerrier, anime les Grecs au combat contre les Barbares par des chants que Mars inspire : l'autre, poëte de la paix, chante les

(1) *Supplic.*, v. 605, sqq. Traduction de *Patin*, Études sur les tragiques grecs, T. I, p. 170.

bienfaits de la civilisation. Lorsque Sophocle parut sur la scène, la victoire était décidée en faveur des Grecs. La défaite de l'innombrable armée des Perses exalta l'orgueil national. Il est vrai que les Hellènes étaient supérieurs aux Barbares; mais il y avait encore dans leurs mœurs bien des traces de la barbarie qu'ils imputaient à leurs ennemis. La civilisation et les sentiments de douceur, de justice qu'elle inspire, luttaient contre les passions violentes ou perfides des temps antiques. La poésie joua un beau rôle dans cette glorieuse lutte : elle donna des leçons d'humanité aux peuples. Aucun poëte ne fut plus digne de cette haute mission que Sophocle.

Quel est le caractère de l'âge héroïque? Un mélange de courage physique et de ruse. Les héros de Sophocle sont animés des mêmes passions, mais le poëte a soin de leur opposer des personnages qui expriment des sentiments plus purs. Après la mort d'Achille, Ajax et Ulysse se disputèrent ses armes; les chefs de l'armée les décernèrent à Ulysse. Ajax était le vrai représentant des temps héroïques, le guerrier qui devait tout à la force de son bras; pourquoi donc les armes du héros grec ne lui furent-elles pas accordées? Agamemnon explique ce refus : « Ce n'est pas la masse du corps ni les larges épaules qui font notre puissance, c'est la sagesse qui donne la supériorité en toutes choses. Le bœuf le plus robuste obéit au fouet léger qui le ramène dans le sillon »(1). Cette idée n'est pas de l'âge héroïque. Achille, l'idéal du héros, ne brillait guère par la sagesse. Les paroles que le poëte met dans la bouche d'Agamemnon montrent le progrès immense qui s'était accompli dans les opinions et les mœurs : du temps de Sophocle les Grecs n'étaient pas loin de mépriser les vertus brutales qui faisaient la gloire d'Achille et d'Ajax.

L'opposition entre les mœurs héroïques et les sentiments de la nouvelle génération est peinte admirablement dans la tragédie de *Philoctète*. Sur les conseils d'Ulysse, le héros avait été abandonné dans une île sauvage et inhabitée. Mais comme les oracles attachaient la prise de Troie à la possession de ses flèches, Ulysse et Néopto-

(1) *Ajax*, v. 1250-1252. Nous nous servons en général de la traduction d'*Artaud*, 3e édition, 1841.

lème furent envoyés par les chefs de l'armée pour s'en emparer. Une discussion s'ouvre entre eux sur les moyens de se procurer ces armes. Ulysse est la personnification de la politique et de l'habileté des temps héroïques, c'est l'idéal de la ruse; Philoctète dit avec mépris de lui, qu'il a toujours sur les lèvres le mensonge et la fraude, que rien de juste n'en peut sortir (1). Néoptolème exprime les sentiments de la Grèce civilisée; à l'astuce de son compagnon il oppose la loyauté et la franchise. La moralité supérieure des temps nouveaux triomphe de l'esprit de perfidie des temps anciens. Pour préparer le fils d'Achille au rôle peu honorable qu'il doit jouer, Ulysse lui dit : « La mission que tu as à remplir demande autre chose que de la valeur; quoi que mes paroles puissent avoir de nouveau ou d'étrange, tu es ici pour me seconder » (2). Il lui déclare alors qu'il s'agit de tromper Philoctète, et de lui dérober ses armes invincibles par quelque artifice : « Je sais que ton caractère ne se prête pas aisément à la ruse; cependant il est doux de vaincre. Ose seulement; nous reviendrons ensuite aux lois sévères de l'équité. » Néoptolème se révolte contre cette proposition : » Fils de Laërte, les conseils que j'ai peine à entendre, j'aurais aussi horreur de les suivre. Je suis prêt à emmener Philoctète en employant la force, et non la ruse... *J'ai été envoyé pour t'aider, mais je ne veux pas être appelé du nom de traître : j'aime mieux échouer avec honneur que de réussir avec honte.* » Toutefois Néoptolème se laisse entraîner; il exécute le projet d'Ulysse. Mais il ne tarde pas à se repentir de sa faute; pour la réparer, il va rendre à Philoctète les armes dont il s'est emparé en le trompant. Ulysse s'oppose en vain à ce dessein qu'il traite d'insensé; il cherche à l'empêcher, en faisant craindre au jeune héros la vengeance des Grecs. Le fils d'Achille répond qu'il ne redoute pas ses menaces, qu'il a pour lui la justice, et que *la justice vaut mieux que l'habileté* (3).

(1) *Philoctet.*, v. 406-408.
(2) *Ib.*, v. 50-95.
(3) *Ib.*, v. 1222-1260.

Le progrès de la civilisation se manifeste également dans les croyances religieuses. Dans l'âge héroïque les dieux partagent les passions des mortels; ils sont violents, rusés, injustes. On aperçoit encore des traces de cette conception chez les poëtes tragiques. Dans Eschyle, les habitants de l'Olympe emploient contre l'homme la ruse et le mensonge (1); un vers des *Danaïdes* va jusqu'à dire que la divinité ne recule pas devant une juste fraude (2). Les dieux de Sophocle sont supérieurs à ceux d'Eschyle (3). Jupiter punit la perfidie, et ce qui rend la punition plus mémorable, c'est qu'elle frappe son fils chéri, Hercule. Hôte d'Eurytus, le héros, pour se venger du père, immole un de ses fils. Nous avons dit que dans l'Iliade, cette violation de l'hospitalité provoque la réprobation d'Homère plutôt que celle des Immortels. Dans Sophocle, Jupiter est indigné du crime : « Le maître de toutes choses, Jupiter, courroucé de cette action, fit vendre le coupable en esclavage; il ne put souffrir qu'Hercule eût, pour la première fois, usé de perfidie pour faire périr un homme. S'il l'eût attaqué à force ouverte, il lui eût pardonné sa juste vengeance; car les dieux aussi détestent l'injure » (4). Hercule est puni, parce qu'il ne s'est pas conduit en ennemi loyal. Les idées d'honneur et de loyauté l'emportent dans les relations des hommes et des peuples sur l'astuce et la perfidie des temps antiques.

La brutalité des mœurs primitives se manifestait d'une manière révoltante dans la guerre. On privait les corps des ennemis de sépulture; on les abandonnait aux animaux de proie. Dans la tragédie d'*Ajax*, cet odieux abus de la victoire est flétri par le poëte, organe de la Grèce civilisée. Ajax veut se venger de l'affront que lui ont fait les chefs de l'armée, en lui refusant les armes d'Achille; il se prépare à immoler Ulysse et les Atrides. Alors Minerve frappe son esprit de vertige, et fait tomber ses coups sur des troupeaux. Lors-

(1) *Pers.*, v. 93-101.

(2) *Aeschyl.*, Fragm. 110 : ἀπάτης δικαίας οὐκ ἀποστατεῖ θεός.

(3) *Benjamin Constant* dit qu'Eschyle est en quelque sorte l'Ancien Testament du polythéisme et que Sophocle en est l'Évangile (De la Religion, XII, 7).

(4) *Trachin.*, v. 274-280.

que le héros revient à son bon sens, la honte l'accable; il ne peut survivre à la perte de son honneur. Prêt à se donner la mort, il adresse cette prière à Jupiter : « Maintenant, Jupiter, c'est toi que je dois implorer d'abord; je ne te demanderai pas une grande faveur; fais seulement parvenir à Teucer cette triste nouvelle, afin qu'il soit le premier à enlever ce corps tombé sur une épée sanglante et qu'aucun de mes ennemis ne le prévienne et ne me livre aux chiens et aux oiseaux de proie »(1). Teucer se prépare à ensevelir son frère, quand Ménélas survient et lui défend de toucher au cadavre : « Jeté sur le sable du rivage, il sera la pâture des oiseaux de mer. » En vain le chœur engage le fils d'Atrée à n'être pas impie envers les morts; en vain Teucer lui reproche d'outrager les dieux. Ménélas répond : « Le droit n'est pas pour les ennemis »(2). Ulysse prend le parti de l'humanité contre la barbarie. Une discussion s'élève entre lui et Agamemnon. Le chef de l'armée des Grecs est l'interprète du droit antique; le poëte fait du héros d'Ithaque le représentant d'une civilisation plus avancée. Rien de plus dur, de plus cruel que les maximes du grand roi. Il s'étonne qu'Ulysse prenne la défense d'Ajax contre lui : « N'est-il pas juste d'insulter à un ennemi mort? » Il lui fait presque un crime de sa compassion (3). Ulysse répond à ces reproches par les plus généreux sentiments. Déjà quand il a vu Ajax en fureur, il s'est senti ému de pitié ; le spectacle de son malheur lui rappelle la condition de tous les mortels : « Je vois que tous sur cette terre nous ne sommes que des fantômes ou une ombre vaine »(4). Quand les Atrides défendent à Teucer d'ensevelir le corps d'Ajax, le poëte met dans la bouche du roi d'Ithaque ces belles paroles : « Je te conjure par les dieux de ne pas le priver inhumainement de la sépulture: ne te laisse pas emporter à la haine et à la violence au point de fouler aux pieds la

(1) *Sophocl.*, Ajax, v. 824-830.

(2) *Ib.*, 1062, sqq., 1091, sq., 1132.

(3) *Ib.*, 1346, 1348, 1356.

(4) *Ib.*, 121-126. Nous ne pouvons pas partager l'avis des critiques qui attribuent les sentiments d'Ulysse à la prudence ou à la lâcheté (*Patin*, Études sur les tragiques grecs, T. I, p. 366).

justice. Il est vrai que de toute l'armée, Ajax fut le plus ardent de mes ennemis, depuis le jour où je remportai les armes d'Achille; cependant quel qu'il ait été à mon égard, je ne lui ferai pas l'injustice de nier qu'il fut après Achille le plus brave des Grecs qui vinrent devant Troie. Tu serais donc injuste de l'outrager; ce serait offenser, non pas lui, mais les lois divines. *Car c'est un crime pour l'homme honnête de poursuivre un homme au-delà du tombeau, même quand il l'aurait haï* »(1). Il se prononce enfin ouvertement pour Ajax : « Et maintenant je déclare à Teucer que je suis désormais l'ami d'Ajax autant que j'étais son ennemi. Je veux honorer avec vous ses funérailles, lui rendre mes soins, ne rien négliger enfin des devoirs que l'on doit aux grands hommes »(2).

Ces paroles expriment évidemment les sentiments de Sophocle et de son temps plutôt que ceux d'Ulysse. Elles révèlent un grand progrès dans la moralité : la haine doit expirer sur la tombe. C'est le principe d'un nouveau droit des gens; il n'est plus seulement question des droits du vainqueur, mais aussi de ses devoirs envers les vaincus. Quel fut le mobile de ce progrès? La religion. Dans la tragédie d'*Antigone*, la puissance civilisatrice de la religion se manifeste avec éclat. Étéocle et Polynice tombent, frappés d'une mort mutuelle. Comme Étéocle avait porté les armes pour sa patrie, et Polynice contre elle, le sénat de Thèbes décrète que le premier jouira des honneurs de la sépulture, et que le second sera livré aux oiseaux de proie (3) : « Aucune main ne versera des libations sur son tombeau; nul honneur pour lui, nulle larme, nul gémissement funèbre. » Antigone refuse d'obéir à ce décret; elle se prépare à ensevelir son frère. Créon lui réitère la défense, et pour la porter à respecter ses ordres il lui dit qu'elle honorera son frère Étéocle, en outrageant Polynice son ennemi. Antigone répond que Pluton impose des lois égales pour tous : « Jamais, réplique le roi de Thèbes, jamais un ennemi ne devient ami, pas même après la mort » (4).

(1) *Sophocl.*, Ajax, v. 1332-1345.
(2) *Ib.*, 1376-1380.
(3) *Aeschyl.*, Sept. ante Theb., 1005-1025. — *Sophocl.*, Antig., 26-30, 184-210.
(4) *Sophocl.*, Antig., v. 522.

Alors Antigone prononce ces belles paroles : « *Mon cœur est fait pour partager l'amour et non la haine* » (1). C'est la prophétie d'une nouvelle religion : le paganisme prépare la voie à la charité chrétienne. Antigone brave la mort pour rendre les derniers devoirs à Polynice. Quand son sacrifice est accompli, survient le grand prêtre Tirésias; il annonce à Créon que les dieux vont venger sur lui leurs lois violées : « Sache qu'avant que le soleil ait achevé plusieurs fois son cours, un enfant de tes entrailles sera immolé à la vengeance des mânes pour te punir d'avoir indignement enfermé dans un tombeau une âme vivante, et de retenir sur la terre, sans sépulture, sans honneurs funèbres, un cadavre qui appartient aux dieux infernaux... Déjà les furies vengeresses des dieux de l'enfer et du ciel, qui punissent toujours les coupables, s'apprêtent à te précipiter dans les mêmes malheurs » (2)...

Ainsi la religion prête sa sanction puissante à l'humanité qui fait place dans le cœur des hommes aux passions haineuses d'un âge de violence. Cependant la barbarie des vieux temps ne disparut pas entièrement du sol hellénique ; elle laissa des traces sanglantes dans le droit de guerre. C'est Minerve qui, dans l'*Ajax* de Sophocle, donne l'exemple de la cruauté envers les ennemis. Pour venger une offense personnelle, elle s'acharne sur le héros grec (3); elle jouit de son malheur et adresse à Ulysse ces paroles cruelles : « Rire d'un ennemi, n'est-ce pas le rire le plus doux? » La déesse encourage le malheureux dans son délire, elle prend plaisir à le faire extravaguer, elle descend jusqu'à la duplicité. Après avoir avoué que c'est elle-même qui a égaré l'esprit d'Ajax, elle s'adresse à lui : « C'est pour la seconde fois que je t'appelle; t'inquiètes-tu si peu de celle qui te protège? » (4) Quand la religion, cette institutrice des hommes, n'a pas pu se dépouiller de l'antique barbarie, comment les relations des peuples auraient-elles été humaines?

(1) *Sophocl.*, Antig., v. 523 : οὐτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν.
(2) *Ib.*, v. 1064, sqq.
(3) Ajax., v. 758-777.
(4) *Ib.*, v. 79. 89, 90.

La servitude qui frappait les vaincus était une des grandes misères de la guerre[1]; elle émeut le cœur de Sophocle. Il met ces paroles compatissantes dans la bouche de Déjanire : « Je me sens saisie d'une pitié profonde à la vue de ces femmes infortunées, errantes sur une terre étrangère, sans parents, sans asile, passant peut-être d'une douce liberté à un ignominieux esclavage » [2]. Le spectacle des malheurs de la guerre arrache au poëte des imprécations contre celui qui enseigne aux hommes le métier des armes : «Quelle sera la dernière de ces années laborieuses? Quand le temps cessera-t-il de ramener pour nous les fatigues toujours renaissantes des combats devant cette Troie superbe, ruine et opprobre des Grecs? Ah! que n'a-t-il disparu dans les airs ou sous les sombres demeures celui qui apprit aux Hellènes l'usage funeste des armes! Celui-là fut le fléau des mortels » [3].

Sophocle remplit dignement la mission que les Grecs donnaient à la poésie, celle d'adoucir les mœurs des hommes. Génie humain et aimant, il fit entendre sur le théâtre des accents de douceur et de charité; il chanta l'honneur et la loyauté, la générosité envers les vaincus. Si la littérature grecque exerça une influence civilisatrice sur le monde, une grande part en revient au chantre d'*Antigone*.

§ V. *Euripide.*

Euripide était disciple d'Anaxagore, le célèbre ami de Périclès. La tradition le met également en rapport avec Socrate; celui-ci se plaisait, dit-on, aux compositions dramatiques du poëte [4]. Ces détails biographiques révèlent la tendance du génie d'Euripide. La Pythie le déclara « plus sage que Sophocle, moins sage seulement que Socrate, le premier des hommes en sagesse » [5]. Les Athéniens,

(1) « O mon maître, dit Tecmesse à Ajax, il n'est pas de plus grand mal pour les hommes que la captivité » (*Sophocl.*, Ajax, 485, sq.).

(2) *Trachin.*, v. 298-302.

(3) *Ajax*, 1185-1195.

(4) *Cicer.*, Tuscul., III, 14. — *Aelian.*, II, 13.

(5) *Schol. Aristoph.*, Nub., 145. — *Cicer.*, De Senect., 21.

ce peuple de critiques, l'appelèrent le *philosophe du théâtre* (1). Quelles furent les idées nouvelles que la philosophie importa sur la scène (2)?

Le progrès est incontestable dans le domaine de la religion. Euripide est le précurseur de Platon, en blâmant l'immoralité des dieux d'Homère (3); il qualifie l'histoire scandaleuse de l'Olympe de « misérable invention des poëtes » (4). Au polythéisme homérique il oppose le dogme d'une divinité supérieure aux passions des mortels. L'unité, la spiritualité, la providence de Dieu éclatent dans ses drames à travers les doutes d'une raison qui cherche à remplacer les croyances populaires par des idées plus élevées (5). Les passions s'accommodaient à merveille d'une théologie qui déifiait les passions; les coupables se retranchaient derrière la divinité, ils invoquaient son exemple, ou se prétendaient dominés par elle. Euripide repousse le fatalisme antique parce qu'il anéantit la liberté humaine (6). A l'exemple de son maître Anaxagore, il professe le dogme de la justice divine (7). C'était donner à la morale un fondement qui lui manquait dans le paganisme. Aussi les maximes que le poëte philosophe répand dans ses drames ont-elles étonné les premiers disciples du Christ : les Pères de l'Église y virent un pressentiment de la loi chrétienne.

En comparant Eschyle avec Euripide, on peut suivre le progrès qui s'est accompli dans la conscience générale. Le premier chante la loi du monde ancien, le mal pour le mal. Le second rappelle à l'homme sa vie éphémère : « Mortel, comment peut-il avoir la prétention de nourrir une haine immortelle? » La charité remplace la ven-

(1) *Vitruv.*, Præf., lib. VIII. — *Clem. Alex.*, Strom., V, p. 581, C.

(2) *Bernhardy*, Grundriss der griechischen Literatur, T. II, p. 827.

(3) Voyez sa censure pleine de verve dans la tragédie d'*Ion*, v. 436-451, et dans l'*Hercule furieux*, v. 1307-1310, 1314-1319, 1341-1346.

(4) *Euripid.*, Hercul. fur., v. 1346.

(5) *Patin*, Études sur les tragiques grecs, T. I, p. 42 et suiv. — *Valckenaer*, Diatrib. in Eurip. Reliq., c. V.

(6) *Eurip.*, Troad., v. 946-950. Cf. 981-990.

(7) *Eurip.*, Bacch., v. 882-896; Troad., v. 884-888.

geance : l'homme doit compâtir aux souffrances de ses semblables, fussent-ils même étrangers; il est né, non pour lui, mais pour le bien de tous (1). Tels sont les sentiments qui inspirent Euripide; ils nous expliquent les hautes pensées qu'il répand dans ses drames sur les relations des hommes et des peuples.

Une division profonde déchirait les cités grecques. La lutte du peuple contre l'aristocratie avait atteint un degré d'exaspération qui rendait toute harmonie impossible. Un mal plus profond, la plaie de l'esclavage, rongeait la société et la conduisit insensiblement à la mort. Entraînés par l'intérêt de parti, les hommes politiques ne songèrent pas à concilier ces éléments hostiles; il fallut que la voix d'un poëte fît entendre des accents de paix. La noblesse dégénéra rapidement chez les Grecs en aristocratie d'argent. Quand les hommes virent la puissance attachée à la richesse, et les *riches* placés parmi les *meilleurs*, le sens moral se troubla; ils confondirent la pauvreté et le vice, la fortune et la vertu (2). Euripide combat cette dégradante opinion; il apprécie admirablement le malheur, la malédiction qui s'attache à la richesse, quand elle est un privilége, une usurpation (3). Il place avec Socrate le plus grand bien dans la vertu : la vertu est supérieure et à la fortune et à la noblesse : l'injuste, eût-il pour père Jupiter lui-même, n'en est pas moins méprisable : l'homme juste est noble, fût-il né dans l'esclavage (4).

De ce point de vue Euripide est amené à revendiquer l'égalité pour l'esclave. L'élève d'Anaxagore a sur la servitude des idées plus justes que le disciple de Platon. Aristote fonde sa théorie sur une différence de nature entre l'homme libre et l'esclave; Euripide proteste d'avance contre cette injure faite à l'humanité : « Il n'y a de honteux chez les esclaves, dit-il, que le nom; du reste ils ne valent

(1) *Eurip.*, Fragm., 790, 410-411; Androm., v. 421; Heracl., v. 2.

(2) *Eurip.*, Fragm., 320 : κακὸς δ' ὁ μὴ ἔχων, οἱ δ' ἔχοντες ὄλβιοι. Fragm. 583 : ὃς δ' ἂν πλεῖστ' ἔχῃ, σοφώτατος.

(3) *Eurip.*, Fragm. 21, 58, 99, 440.

(4) *Eurip.*, Fragm, 842, 11, 341, 496.

pas moins que les hommes libres quand leur cœur est honnête »(1). Le poëte soutient l'égalité primitive des hommes : « La terre, en donnant naissance aux mortels, leur a imprimé à tous la marque de l'égalité. Nous sommes tous de la même race, nobles et peuple; le temps et les lois ont seuls introduit des distinctions » (2). Ces sentiments se trouvent aussi chez d'autres poëtes tragiques. Déjà le vieux Thespis disait : « Que personne ne se vante de sa noblesse; nous avons tous la même origine, la boue, ceux qui sont nés dans la pourpre aussi bien que ceux qui passent leur vie dans la plus profonde misère » (3).

Les rapides vicissitudes dans la destinée des héros dont ils chantent les malheurs(4), rappellent sans cesse aux poëtes tragiques la vanité de la puissance et de toutes les distinctions sociales. Euripide s'élève à de plus hautes considérations; il voit dans l'égalité le fondement de la société : « L'égalité unit étroitement les amis aux amis, les villes aux villes, les alliés aux alliés. Oui, l'égalité est pour les mortels une loi de la nature; il y a entre le plus et le moins une éternelle guerre; c'est pour l'avenir un principe de haine. N'est-ce pas l'égalité qui a donné au genre humain les poids et les mesures et qui a déterminé les nombres? La nuit au front obscur et le brillant soleil parcourent, d'un pas égal, le cercle de l'année, et le vainqueur n'excite pas l'envie du vaincu »(5). Ce n'est plus le poëte tragique qui parle, mais le philosophe qui a profondément médité sur les rapports sociaux; on dirait un cri échappé au monde moderne. La Grèce ne connaissait pas l'égalité; la noblesse et le peuple, les riches et les pauvres se disputaient l'empire avec un acharnement

(1) *Eurip.*, Ion., 854-856; Fragm. 823.

(2) *Eurip.*, Fragm. 60.

(3) *Eurip.*, Fragm. 6.

(4) Les chœurs font sans cesse des réflexions sur la rapidité des revers de la destinée et sur l'inconstance de la fortune (Voyez sur ce sujet un beau fragment de *Méléagre*, dans les *Poetar. Tragic. Fragm.*, p. 457). Mme *de Staël* en a déjà fait la remarque (De la littérature, ch. 2) : elle rattache ce genre d'observations aux révolutions subites et fréquentes du gouvernement populaire dans les cités grecques.

(5) *Phoeniss.*, v. 536, sqq.

sauvage; nulle pensée de concorde ni d'harmonie. L'égalité seule pouvait fonder la paix. Pénétré de cette vérité, le poëte revendique des droits égaux pour les riches et les pauvres : c'est seulement dans cette œuvre de conciliation, dit-il, que la cité trouvera la paix et la force (1).

A l'époque où Euripide chantait la concorde intérieure, la Grèce, déchirée dans chacun de ses membres par d'irremédiables dissensions, s'épuisait dans une lutte sanglante. La guerre du Péloponèse ne fit-elle pas réfléchir le poëte sur les funestes conséquences de ces discordes? Eschyle, en animant Athènes de l'esprit de Mars, était inspiré par un noble patriotisme; les Hellènes combattaient pour la plus sainte des causes, pour la liberté et l'indépendance. Mais les armes dont les Grecs n'auraient dû se servir que contre les Barbares, ils les tournèrent contre eux-mêmes. Aux yeux d'Euripide la guerre n'est pas une action héroïque, mais la plus grande des calamités. C'est une des faces du mal qui afflige les mortels; pour l'expliquer, le disciple d'Anaxagore ne se contente pas de la raison alléguée par les vieux poëtes, que les dieux veulent délivrer la terre d'un surcroît de population (2); il y voit une expiation des crimes des hommes(3). Certes, il y a un élément providentiel dans la guerre, mais la liberté humaine y joue aussi un rôle, et il est en son pouvoir de diminuer l'étendue du mal qui règne dans le monde. Dès que la guerre est considérée comme un mal, son empire est fondamentalement détruit; ce sera un devoir de l'éviter (4); le droit seul pourra la légitimer; injuste, elle deviendra une source nouvelle de malheurs et d'expiations(5). Dans cet ordre d'idées la paix doit être l'objet de tous les vœux. Euripide ne se lasse pas d'en chanter les bienfaits : elle est amie des muses, elle peuple et enrichit les états. Le poëte lui adresse ses prières comme à la plus belle des déesses;

(1) *Eurip.*, Fragm. 19, 620.

(2) *Euripide* reproduit cette opinion devenue populaire dans sa tragédie d'*Hélène*, vers 36, ss.

(3) *Eurip.*, Orest., v, 1639, sqq.

(4) Troad., 400 : φεύγειν μὲν οὖν χρὴ πόλεμον, ὅστις εὖ φρονεῖ.

(5) Fragm. 361.

il brûle du désir de la voir établie avant que la mort le surprenne[1].

La paix, telle que le poëte la rêvait, était une utopie. Tout ce que l'on peut espérer, c'est que l'idée du droit s'introduira dans les relations des peuples, et que, si la guerre est inévitable, elle se fera du moins en respectant l'humanité. La poésie et la philosophie ont pour mission d'humaniser les mœurs. Sophocle commença la sainte lutte de la civilisation contre la barbarie; Euripide la poursuit. Les sacrifices humains reviennent sans cesse dans les sujets dramatiques empruntés aux temps primitifs. Calchas demande que la fille d'Agamemnon soit immolée à Diane, pour que les Grecs obtiennent des vents favorables[2]. D'après une tradition chantée par Euripide, Iphigénie est sauvée miraculeusement, mais une destinée fatale la condamne à immoler tout Hellène qui aborde sur les côtes de la Tauride[3]. Achille, insatiable de sang troyen, sort de sa tombe, arrête les navires prêts à fendre les mers et demande une victime pour honorer ses cendres : Polyxène est sacrifiée[4]. Éclairé par les enseignements de la philosophie, le poëte se révolte contre cette coutume barbare : « Je blâme, dit la prêtresse de Diane, les lois imposées par la déesse. Les mortels souillés d'un meurtre ou par l'attouchement d'un cadavre, elle les écarte de ses autels comme impurs, et elle prend plaisir à se faire immoler des victimes humaines! Non, il n'est pas possible que l'épouse de Jupiter ait enfanté une divinité si cruellement stupide... Les habitants de ce pays, habitués à verser le sang des hommes, ont rejeté sur les dieux leurs mœurs inhumaines, car je ne saurais croire qu'une divinité puisse faire le mal » [5]. Les devins, organes cruels de divinités cruelles, réclamaient ces affreux sacrifices au nom de la religion; Euripide les accable d'invectives : « C'est une race ambitieuse et méchante; ils disent beaucoup de mensonges et par hasard quel-

(1) Supplic., 491, sqq. — Fragm. 453.

(2) *Iphigénie en Aulide*.

(3) *Iphigénie en Tauride*.

(4) *Hecube*.

(5) *Iphig. in Taur.*, 380, sqq. Cf. *Iphig. in Aul.* v. 396, sqq., *Hecub.*, v. 260, sqq.

ques vérités; leur science n'est qu'un appât trompeur offert à la crédulité des hommes »(1).

Le poëte grec, en attaquant le polythéisme, prépara l'avénement d'une religion de charité. Les traditions de l'âge héroïque lui fournirent l'occasion de faire entendre la voix de l'humanité pour modérer les horreurs de la guerre. Dans la guerre des enfants d'Oedipe, les sept chefs argiens étaient morts devant Thèbes; leurs mères, ne pouvant obtenir la restitution des cadavres auxquels elles voulaient donner la sépulture, vinrent implorer l'intercession de Thésée. Le roi d'Athènes se rend à leurs prières et se constitue le défenseur de la religion; il invoque la loi commune de la Grèce et les doctrines de la philosophie; puis il fait un retour sur le triste sort de l'humanité : « Notre vie n'est qu'une lutte continuelle pour conquérir le bonheur : il est maintenant à celui-ci, tout-à-l'heure à celui-là, cet autre l'a déjà perdu. Pénétrés de ces vérités, portons nos injures avec modération » (2). Ces idées étaient étrangères aux temps héroïques; heureux anachronisme qui nous révèle les progrès de la civilisation grecque! Sur le refus des Thébains, Thésée leur déclare la guerre; victorieux, il fait rendre les derniers devoirs aux chefs argiens. Le héros préside lui-même à cette sainte cérémonie; il enlève les corps, lave les blessures, dresse le lit funèbre. Adraste, à qui ces détails sont rapportés, dit que le roi d'Athènes remplit un ministère humiliant qui appartient à des esclaves plutôt qu'à un prince. Alors le poëte place cette sublime réponse dans la bouche de Thésée : « Est-il humiliant de prendre part aux maux communs de l'humanité? » (3) Ce vers rappelle la célèbre maxime de Térence (4). Dans un âge de discordes sanglantes, où les hommes ignoraient les liens qui font d'eux une famille de frères, les poëtes eurent, les premiers, le pressentiment de la solidarité humaine.

(1) *Iphig. in Aul.*, 520, 956, sqq. — *Helen.*, 744, sqq.
(2) *Supplic.*, 522, sqq.
(3) *Supplic.*, v. 768.
(4) « Homo sum, et humani nihil alienum a me puto. »

Pendant que la littérature, les arts et la philosophie atteignaient le plus haut degré de perfection, une guerre cruelle déchirait la Grèce. Euripide prit parti dans la lutte. L'on a supposé que des liens intimes l'unissaient au grand démagogue qui dirigeait les destinées d'Athènes : ils étaient tous deux disciples d'Anaxagore (1). Le patriotisme antique, haineux de sa nature, explique les violentes sorties contre Lacédémone, qu'on rencontre si souvent dans les tragédies du poëte (2). C'est aussi aux circonstances particulières au milieu desquelles il vivait, qu'il faut attribuer la haine des Barbares qui éclate vive et injurieuse dans tous ses drames. Les Perses étaient les alliés de Sparte; Euripide oublie la sainte mission de la poésie pour les accabler d'outrages (3). Comment le génie du poëte, doux jusqu'à la mollesse (4), ne se révolta-t-il pas à la vue des scènes horribles qui ensanglantèrent la guerre du Péloponèse? Il écrivit une tragédie dans laquelle les vaincus, ennemis des Grecs, sont célébrés, tandis que les vainqueurs sont poursuivis par les dieux pour les crimes et les violences dont ils s'étaient rendus coupables. Les *Troyennes* sont-elles une protestation contre le sauvage droit de guerre des Athéniens? C'est au moins une leçon de modération et de clémence (5). Les vainqueurs de Troie abusèrent cruellement de la victoire; la vengeance divine leur prépara un retour funeste. Minerve et Neptune viennent eux-mêmes annoncer ces desseins : « Malheur, s'écrie le dieu des mers, au mortel insensé qui ravage les cités, les temples et les tombeaux, asiles sacrés des morts, et les change en déserts! il périra à son tour »(6). Parmi les captives troyennes se trouvait Cassandre, que le chef des Grecs s'était réservée. Saisie du délire prophétique, la prêtresse d'Apollon se réjouit du royal hyménée qui la rendra témoin du malheur d'Aga-

(1) *Hartung*, Euripides restitutus, T. II, p. 230.

(2) *Patin*, Tragiques grecs, T. III, p. 80. — *Hartung*, T. II, p, 481.

(3) Voyez plus haut, p. 300, *s.* — Comparez *Hartung*, T. II, p. 411, sq., 492.

(4) C'est à lui que s'adressent les reproches que Platon et Cicéron font à la tragédie d'énerver les courages par la continuelle peinture de héros qui souffrent et se plaignent (*Patin*, T. I, p. 49).

(5) *Hartung*, T. II, p. 281, 275, sq.

(6) *Troad.*, v. 95. sqq.

memnon; elle prédit la ruine des Atrides, les longues infortunes d'Ulysse et de tous les héros grecs; puis, faisant un retour sur le sort des Troyens, elle glorifie les vaincus : leur destinée, dit-elle, est plus digne d'envie que celle des vainqueurs, car ils sont morts pour leur patrie, de toutes les gloires la plus belle (1).

Les protestations d'Euripide en faveur de l'humanité ne furent pas écoutées; l'on vit les Grecs du siècle de Périclès rivaliser de barbarie avec les héros d'Homère. En vain le poëte leur rappela que les lois de la Grèce ne permettaient pas d'immoler les ennemis, « pris vivants dans les combats » (2); les Athéniens, les plus humains des Hellènes, se souillèrent du sang de leurs prisonniers. Cependant les paroles de clémence qu'Euripide fit entendre eurent du retentissement. Après la malheureuse expédition de Sicile, les chants du poëte adoucirent les passions de vainqueurs irrités (3). Si nous en croyons Plutarque, Athènes, vaincue par Lacédémone, aurait dû son salut à Euripide. Les alliés étaient disposés à détruire la cité qui avait abusé de sa puissance; un vers de la tragédie d'Électre, chanté dans un festin, les attendrit, dit-on, et leur inspira des sentiments de modération et de douceur (4). Ces traditions caractérisent le poëte et sa mission. Inspiré par la philosophie, Euripide s'éleva à la conception de l'harmonie dans la cité, il forma des vœux pour la paix et il eut le glorieux privilége de modérer parfois les horreurs de la guerre.

§ VI. *Les Comiques.*

N° 1. Aristophane.

Le théâtre a joué chez les Athéniens un rôle qu'il n'a pas eu depuis : c'était pour ainsi dire une institution sociale. Nos journaux ne donnent qu'une faible idée de l'*ancienne comédie*. L'on se plaint, et non sans raison, de la presse périodique; au lieu

(1) *Troad.*, 308, sqq.
(2) *Heraclid.*, 965, sq.
(3) *Plutarch.*, Nicias, fine.
(4) *Plutarch.*, Lysand., 15.

de remplir la haute mission d'instruire et de moraliser, elle se livre trop souvent à des personnalités injurieuses. Mais quelle que soit la violence de son langage, elle ne s'adresse qu'à des hommes isolés; l'effet que produit la lecture ne peut se comparer à celui des représentations théâtrales d'Athènes, dans lesquelles des hommes vivants, chefs de la république, généraux, philosophes, étaient livrés à la risée de tout un peuple. Quand le poëte avait le génie politique, il ne se renfermait pas dans ces satires personnelles, il faisait de la scène une tribune, d'où il donnait des conseils sur les affaires les plus importantes, le gouvernement, la paix, la guerre.

Aristophane est le seul représentant qui nous reste de l'ancienne comédie. L'influence qu'une tradition célèbre attribue à l'auteur des *Nuées* sur la condamnation de Socrate a presque terni la mémoire du grand poëte; il a été réhabilité de nos jours (1). Celui qu'on accusait de la mort du sage d'Athènes a trouvé un défenseur dans un philosophe : *Hegel* dit qu'Aristophane conserva le vieil esprit grec dans un âge de décadence et qu'il se donna la mission d'écrire pour le bien de sa patrie (2). Une question est sans cesse agitée dans ses comédies, celle de la paix et de la guerre. La cité de Minerve aspirait à la domination de la Grèce et professait insolemment le droit du plus fort. Enivré de gloire, le peuple rêvait chaque jour des conquêtes nouvelles; ses orateurs favoris le berçaient de folles espérances; ils lui faisaient entrevoir cet empire du monde qui était réservé à une république plus prudente et plus calculatrice. Aristophane sentait le néant de ces projets gigantesques; il persifle les démagogues qui trompaient les Athéniens, il se moque des Athéniens qui avaient la faiblesse d'ajouter foi à leurs paroles :

Le peuple : « Ah ça, maintenant lisez-moi ces oracles et surtout celui que j'aime tant, où il est dit que je serai *l'aigle planant dans les nuages* » (3).

(1) *Schleiermacher* (Platon's Werke, 2e partie, T. II, p. 383), *Ast* (Platon's Leben und Schriften, p. 317) et *Wolf* (Sympos. Einleitung, p. 42) ont prouvé qu'il n'y eut jamais de haine entre Aristophane et Socrate.

(2) *Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, p. 318 (2e édition). — Comparez *Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, T. II, p. 82-86 (2e édition).

(3) *Equit.*, v. 1011-1013 (traduction de M. *Artaud*, 2e édition, 1841).

Cléon : « Voici sur toi un oracle ailé qui te concerne : « *Tu seras un aigle, tu régneras sur toute la terre.* »

Le Charcutier : « J'en ai un autre : « *Tu donneras des lois à la terre, à la mer Rouge, à Ecbatane et tu vivras dans les délices* »(1).

Cependant ce peuple léger subissait les maux de la lutte que sa tyrannie avait allumée. Aristophane représente à sa manière les malheurs de la guerre du Péloponèse. Dans la comédie de *la Paix,* la Guerre entre en scène avec un vaste mortier dans lequel elle se dispose à broyer les cités et les hommes :

Trygée : « O Apollon! quel énorme mortier! quel mal, que le seul aspect de la Guerre! C'est donc là ce monstre terrible et cruel que nous fuyons? »

La Guerre : « Malheureuse, mille fois malheureuse Prasie (2), tu périras aujourd'hui! »

Trygée : « Citoyens, cela ne nous regarde pas encore; ce coup-là tombe sur la Laconie. »

La Guerre : « Mégare! ô Mégare! comme tu vas être broyée, et complètement mise en capilotade. »

Trygée : « Hélas! hélas! que de larmes amères pour les Mégariens! »

La Guerre : « O Sicile, toi aussi tu dois périr! Tes malheureuses cités seront réduites en poudre. Voyons, versons aussi dans le mortier ce miel antique. »

Trygée : « Holà! je te conseille de prendre un autre miel. Celui-ci coûte quatre oboles! épargne le miel attique »(3).

Le *miel attique* ne fut pas épargné; les Athéniens finirent par désirer la paix avec la même ardeur qu'ils avaient mise à demander la guerre (4). Aristophane, dont les opinions politiques étaient contraires au système dominant, se fit l'interprète de ces vœux pacifiques. Écoutons le chœur, organe des sentiments populaires et humains : « Non, jamais le dieu de la guerre n'aura accès dans

(1) *Equit.*, v. 1086-1089.
(2) Ville de la Laconie.
(3) *Pax*, v. 238-254.
(4) *Thucyd.*, II, 65.

ma demeure; on ne le verra jamais, assis à ma table, chanter Harmodius; parce que c'est un être que l'ivresse pousse à la violence, et qui, fondant sur nos prospérités et nos jouissances, amène avec lui tous les maux, la ruine, la destruction et le carnage. Nous avions beau lui dire avec douceur : bois, prends place à cette table, accepte cette coupe amie; il n'en était que plus ardent à mettre le feu à nos vignes, et à répandre notre vin par terre »(1).

La guerre paraît aux Athéniens la plus lourde des charges, plus lourde que la vieillesse elle-même : « Déposer le bouclier, dit un personnage d'Aristophane, c'est plus pour moi que de dépouiller la vieillesse »(2). C'étaient surtout les laboureurs qui souffraient des hostilités. Le pillage et la dévastation enlevaient aux habitants de la campagne leurs demeures, leurs récoltes, leurs plantations; si le sol leur restait, c'est qu'il était indestructible. Aussi célèbrent-ils avec une joie naïve le retour de la paix : « O jour désiré des gens de bien et des cultivateurs! après t'avoir vu avec transport, je veux revoir mes vignes, je veux saluer aussi après une si longue absence le figuier que je plantai dans ma jeunesse... Salut, salut, ô déesse chérie (3), te voilà rendue à nos vœux ardents! consumés du regret de ton absence, nous brûlions du désir de retourner à nos champs. Tu étais notre plus grand bien, ô déesse désirée! tu étais le seul appui de nous tous qui menions la vie champêtre. Sous tes auspices, nous goûtions sans peine et sans frais mille doux plaisirs. Tu étais le soutien des villageois et leur aliment le plus doux ; aussi les vignes, les jeunes figuiers, toutes les plantes sourient à ton approche »(4).

Les habitants des villes étaient moins exposés aux calamités de la guerre. Aristophane place dans leur bouche des regrets et des désirs qui dénotent le goût d'une vie molle et oisive. Peut-être le poëte comique exagère; on sent dans ses vers l'aiguillon de la satire, mais le fond des sentiments est vrai :

(1) *Acharn.*, v. 980-987.
(2) *Pax*, v. 335, sq.
(3) La paix.
(4) *Pax*, v. 556-559, 582-600.

Trygée : « Prions, hâtons-nous de prier. Auguste reine, vénérable déesse, ô Paix, qui présides aux chœurs de danse et aux noces, reçois notre sacrifice. »

Le Chœur : « Reçois-le favorablement, ô la plus chère des déesses! et ne fais pas ce que font les femmes adultères; elles entr'ouvrent la porte pour nous regarder, la referment dès qu'on fait attention à elles, puis se remontrent quand on se retire. Ne fais pas ainsi avec nous. »

Trygée : « Non, mais plutôt montre-toi tout entière, comme il convient à une femme libre, à nous, tes amants qui, depuis treize années, languissons de ton absence. Éloigne de nous le tumulte et les combats. Réprime cette humeur soupçonneuse qui excite parmi nous tant d'injurieux bavardages. Verse dans l'esprit des Grecs le suc de l'amitié, dispose-les à la douceur et à l'indulgence. Fais abonder aussi sur notre marché toutes les bonnes choses, de belles têtes d'ail, des concombres précoces, des pommes, des grenades, de petits vêtements de laine pour nos esclaves; qu'on y voie affluer les Béotiens, chargés d'oies, de canards, de pigeons, de mauviettes; que les anguilles de Copaïs y viennent par paniers, et que pressés autour de ce divin poisson, nous luttions avec Morychus, Téléas, Glaucète et autres gourmands » (1).

Le Chœur : « Quelle joie, quel plaisir de laisser là casque, fromage et oignons! J'aime non à combattre, mais à boire auprès du feu avec des amis, à la lueur d'un bois sec, coupé pendant les chaleurs de l'été; j'aime à faire griller des pois sur des charbons ardents, à faire rôtir le gland du hêtre et à caresser la jeune Thratta pendant que ma femme est au bain... » (2)

Les sociétés antiques étaient organisées pour la guerre, c'était leur élément ; dès qu'elles en sortaient, elles tombaient en dissolution. Ce n'était pas le désir du développement pacifique et progressif des facultés humaines qui inspirait le goût de la paix, mais l'amour des jouissances matérielles. Il ne restait qu'un pas à faire

(1) *Pax*, v. 973-1009.

(2) *Pax*, v. 1130-1139. — Comparez un fragment de la comédie des *Iles*, dans *Stobée*, LV, 7.

pour perdre le sentiment de l'honneur et de la patrie. Aristophane le pressentait; dans la même comédie où il célèbre la paix, il livre à la risée les hommes qui n'y voient que la facilité de satisfaire leurs bas appétits. La paix est faite, les citoyens se livrent à la joie dans les festins; les enfants préludent aux chants :

Un enfant : « *Maintenant chantons les guerriers.* »

Trygée l'interrompt : « Cesse, malheureux, de chanter les guerriers, et cela en présence de la paix. Tu es un mal-appris et un vaurien. »

L'enfant continue : « *Lorsqu'ils se furent avancés les uns contre les autres, ils s'entrechoquèrent avec leurs boucliers arrondis.* »

Trygée : « Boucliers! ne cesseras-tu pas de nous parler de boucliers? »

L'enfant : « Que chanterai-je donc? dis-moi ce que tu aimes. »

Trygée : « Chante-nous : *Alors ils dévoraient la chair des bœufs;* ou bien : *Ils préparaient un festin, et tout ce qu'il y a de plus délicieux à manger* » (1). Le reste de la scène continue sur le même ton. Ne dirait-on pas une satire écrite au dix-neuvième siècle? Trygée représente les partisans de la paix à tout prix qui sacrifient patrie et honneur à la soif de l'or et des plaisirs. Telle n'est pas la paix, objet de nos vœux et de nos espérances. La paix n'est pas un idéal que l'on doive poursuivre comme le dernier terme des efforts de l'humanité. Il y a un but plus élevé, c'est le libre développement de nos facultés. La paix n'est qu'un moyen de favoriser les progrès moraux et intellectuels des hommes. Or le moyen est subordonné au but. Il ne faut pas, comme le dit si bien le poëte, que pour nous assurer une existence tranquille, nous renoncions à ce qui seul fait le prix de la vie; ainsi entendue, la paix ne serait plus que le tombeau d'une société en pourriture. Les paroles indignes d'un homme libre qu'Aristophane place dans la bouche de Trygée, n'expriment certes pas l'opinion du grand poëte qui eut le courage de faire une guerre à mort aux démagogues et aux sycophantes et qui osa s'attaquer au peuple lui-même. Il était animé de sentiments plus nobles; il voulait rendre la paix à la Grèce qui, déchirée par des guerres

(1) *Pax*, 1265, sqq.

intestines, avançait à grands pas vers sa décadence. La paix et l'alliance d'Athènes avec Lacédémone et les autres Grecs, telle est l'idée dominante des comédies d'Aristophane. C'était le sujet de la pièce perdue des *Holcades*, au rapport du Scoliaste; c'est le sujet des *Acharniens*, des *Oiseaux*, de *Lysistrata*, de la *Paix*.

Dans les *Acharniens*, Dicaeopolis, le bon citoyen, impatienté des faux prétextes par lesquels on détourne le peuple de la paix, se décide à la demander à Lacédémone pour lui seul et sa famille. Il se retire ensuite à la campagne, il entoure sa maison d'une enceinte au-dedans de laquelle il publie une trêve, et tient un marché ouvert pour les habitants des contrées voisines, pendant que tout le reste du pays souffre des maux de la guerre. Le but du poëte est de présenter les bienfaits de la paix sous la forme la plus sensible. On voit le lourd Béotien vendre au marché ses anguilles et sa volaille. L'abondance règne chez Dicaeopolis; l'on n'y pense qu'à la joie et aux festins.

Lysistrata, épouse d'un des premiers citoyens d'Athènes, veut forcer les hommes à conclure la paix. Elle réunit les femmes athéniennes et celles des principales villes grecques, et leur fait jurer de n'avoir plus de commerce avec leurs maris, jusqu'à ce qu'ils aient mis fin à la guerre. En même temps, elle s'empare de la citadelle et des trésors qui y sont renfermés. Cependant Lysistrata a beaucoup de peine à contraindre les femmes à garder leur serment, et les maris ne peuvent se résoudre à vivre plus longtemps séparés de leurs femmes. Des rapprochements ont lieu. Sparte et Athènes envoient des ambassadeurs avec pleins pouvoirs pour traiter des conditions de la paix. Les villes rivales oublient leurs inimitiés dans les danses et les festins.

Dans la *Paix*, un vigneron, nommé Trygée, prend la résolution de monter au ciel sur un escarbot pour demander à Jupiter la cause des maux dont il afflige la Grèce. Il ne trouve que Mercure; tous les autres dieux s'étaient retirés au plus haut de la demeure céleste, pour s'épargner la vue des discordes qui divisaient les Grecs. Mercure lui montre la Guerre personnifiée, se disposant à broyer les villes dans un immense mortier, et la Paix prisonnière au fond d'une caverne, dont l'ouverture est obstruée par des mon-

ceaux de pierres. Pour délivrer la captive, Trygée convoque des citoyens de tous les pays, et particulièrement des laboureurs, qui plus que tous les autres avaient à souffrir des hostilités. Après bien des efforts, la Paix est libre; avec elle reviennent l'abondance et les fêtes (1).

Les *Oiseaux* sont une comédie fantastique dans laquelle la brillante imagination d'Aristophane se donne plein essor. L'on n'est pas d'accord sur le but du poëte. En appréciant son œuvre de notre point de vue, l'on peut y voir une sorte d'utopie comique, une république imaginaire réalisée d'une manière bouffonne (2). Deux citoyens, dégoûtés de la vie qu'on mène à Athènes, se décident à aller vivre parmi les oiseaux. Ils conseillent à ceux-ci de bâtir une ville dans les airs, et de reprendre sur Jupiter l'empire qui leur avait jadis appartenu. Ce projet est adopté. Aristophane oppose la morale de la ville des oiseaux aux mœurs des Athéniens; il attaque tour à tour le pédantisme des savants et des philosophes, l'ignorance et l'avidité des sacrificateurs, la cupidité des magistrats, enfin les charlatans de toute espèce. En regard des dissensions qui déchirent la Grèce, le poëte place le spectacle de sa République, que « la Sagesse, l'Amour, les Grâces immortelles, la Paix au front serein ont choisie pour asile » (3). Chose remarquable! dès les premiers essais d'utopie, on voit la paix figurer comme un élément essentiel de ces organisations idéales de la société; et la paix reste la base des rêves que les utopistes ne se lassent pas de faire pour le bonheur du genre humain. Dans la comédie d'Aristophane, le chœur finit par adresser aux dieux la prière « que l'usage du fer meurtrier soit aboli » (4). Les utopistes sont allés trop loin; d'un excès, ils sont tombés dans l'autre. La paix n'est pas plus le bien absolu que la guerre. Les Grecs avaient-ils à regretter leur lutte glorieuse contre les Perses? Ce qu'ils devaient déplorer, c'était

(1) Aristophane a écrit une autre comédie dont le sujet était le même, elle était intitulée γεώργοι (*Plutarch.*, Nicias, 8).

(2) C'est le sentiment de M. *Artaud*, le traducteur d'Aristophane.

(3) *Pax*, v. 1321, sq.

(4) *Pax*, v. 1328.

l'odieuse guerre du Péloponèse qui affaiblit la Grèce et prépara la ruine de son indépendance.

Nous inscrivons Aristophane dans la longue liste des écrivains divers qui ont travaillé à répandre des sentiments pacifiques parmi les hommes. En cherchant un but sérieux aux satires et aux bouffonneries du grand comique, nous serions-nous trompé sur la portée de ses œuvres? Il nous semble qu'on peut lui appliquer ce que Rabelais dit de ses romans : il les compare à des boites peintes au-dessus de figures joyeuses et frivoles, « mais ouvrant ces boites eussiez en dedans trouvé une céleste et inappréciable drogue. » Aristophane ne resta pas étranger au mouvement philosophique qui fait la gloire d'Athènes : les lecteurs de Platon savent quelle belle place le philosophe a accordée au poëte dans son Banquet. Des idées nouvelles commençaient à circuler. Socrate se proclamait citoyen du monde. Platon, considérant les Grecs comme des frères, disait qu'ils ne devaient pas se déchirer par des luttes intestines ; il demandait qu'ils usassent au moins de clémence et de modération dans leurs guerres. Xénophon traçait des règles humaines sur le traitement des vaincus. L'esprit qui animait l'école de Socrate n'aurait-il pas inspiré Aristophane? Il dit aussi que les Grecs sont frères, que leurs sanglantes dissensions sont des crimes et qu'ils doivent s'unir pour tourner leurs forces contre les Barbares (1).

Cependant il y avait dans la direction politique du sage d'Athènes un écueil contre lequel ses disciples devaient presque fatalement échouer. Le véritable cosmopolitisme s'harmonise avec l'amour de la patrie. Il était difficile aux anciens de concilier ces deux sentiments qui aujourd'hui encore semblent s'exclure l'un l'autre. L'idée de l'unité humaine leur faisait défaut, ils restèrent enchaînés dans les liens d'une patrie étroite. Quant à ceux qui s'élevèrent au-dessus des

(1) *Aristoph.*, Lysistrat., v. 1129, sqq. :

Λαβοῦσα δ' ὑμᾶς λοιδορῆσαι βούλομαι
κοινῇ δικαίως, οἳ μιᾶς γε χἠνιβος
βωμοὺς περιῤῥαίνοντες, ὥσπερ ξυγγενεῖς,
Ὀλυμπίασιν, ἐν Πύλαις, Πυθοῖ...
ἐχθρῶν παρόντων βαρβάρων στρατεύματιν
Ἕλληνας ἄνδρας καὶ πόλεις ἀπόλλυτε.

barrières de la cité pour embrasser tous les peuples dans leur amour, ils n'avaient point de base sûre pour leur croyance; c'était une réaction, et comme toute réaction, elle tomba d'un excès dans un autre; les cosmopolites s'égarèrent dans de vagues conceptions, et absorbèrent la patrie dans le genre humain. Les stoïciens n'échappèrent pas à ce danger. Déjà du vivant de Socrate, les idées prenaient cette direction. Est-ce à cette tendance qu'il faut attribuer le fameux vers que nous rencontrons à la fois dans une comédie d'Aristophane et dans les fragments de Ménandre? « La patrie est partout où l'on se trouve heureux »(1).

N° 2. Ménandre et Philémon.

La *nouvelle comédie*, bien que renfermée dans le cercle de la famille, touchait aux intérêts généraux de la cité, parce que chez les Grecs l'homme se confondait avec le citoyen. L'on trouve dans les fragments de *Ménandre* un éloge de la paix : « La paix nourrit abondamment le laboureur, même au milieu des rochers; la guerre le nourrit mal au milieu de l'abondance des champs »(2). Nous ne connaissons pas assez le théâtre du poëte pour l'apprécier; à le juger par l'école philosophique à laquelle il appartenait, nous n'oserions pas attribuer aux vœux qu'il fait pour la paix une aussi haute portée qu'aux travaux d'Aristophane. On dit qu'il était sectateur d'Épicure; or la doctrine du philosophe détournait les esprits de la vie politique et les amollissait dans de doux loisirs. Il est probable que Ménandre chantait la paix dans le même esprit que les poëtes érotiques de Rome. L'épicurisme était un signe de la décadence de l'antiquité; né de la dissolution du polythéisme, il en hâta la chute. En sapant les fondements de la société grecque, il détruisit l'amour de la patrie; mais il entrait dans les plans de la Providence que le patriotisme étroit de la Grèce fît place à un amour véritable qui exclut la haine. La poésie épicurienne favorisa cette révolution dans les idées politiques, en répandant des sentiments de bienveil-

(1) *Plutus*, v. 1151. — *Menandri* Fragm., v. 79 (p. 102, ed. Didot).

(2) *Menandri* Fragm., n° 95, p. 66, éd. Didot.

lance internationale. Le fragment que nous allons citer est un beau témoignage de cet esprit : « Ceux qui désespèrent d'acquérir une gloire propre par leurs talents naturels, se réfugient dans leur extraction; ils rappellent les exploits de leurs ancêtres, ils énumèrent la suite de leurs aïeux. Mais à quoi cela leur sert-il? L'on ne trouve personne qui n'ait des aïeux; car d'où viendrions-nous? Ceux qui ne peuvent les citer, pour avoir changé de patrie, pour avoir perdu leur famille, sont-ils moins nobles que ceux qui peuvent les nommer? Quiconque est porté au bien par la bonté de sa nature, est noble, fût-il Éthiopien. Nous détestons les Scythes; Anacharsis n'était-il pas Scythe »(1)?

Nous remarquons les mêmes tendances dans les rares fragments de l'heureux rival de Ménandre, *Philémon*. Il chante aussi le bonheur de la paix : « J'apprends que les philosophes recherchent depuis un temps infini ce que c'est que le bonheur, et pas un n'a trouvé en quoi il consiste. Il disent que c'est la vertu, la prudence, ils disent tout, sauf ce que c'est que le bonheur. Moi qui vis dans les champs et qui laboure la terre, je l'ai trouvé, sans me livrer à l'étude de la sagesse. C'est la paix, ô cher Jupiter, cette déesse amie des hommes et des plaisirs. La paix nous amène les noces et les fêtes; elle nous donne des parents, des enfants, des amis, la richesse, la santé, le vin, la joie. Si ces biens nous font défaut, notre vie à nous tous qui vivons n'est plus qu'une mort » (2).

Philémon a aussi des sentiments cosmopolites, et à en juger par le peu de vers qui nous restent du poëte, on ne peut pas lui reprocher d'avoir exagéré l'amour de l'humanité. Toutes les nations ont leur orgueil, et ce sentiment a sa légitimité, en tant qu'il est l'expression de l'individualité de chaque peuple. Mais chez les anciens plus que chez les peuples modernes, l'orgueil national dépassait toute mesure. Un Barbare n'était plus un homme, c'était un esclave, tandis que les Hellènes se croyaient nés pour régner sur des peuples nés pour servir. A l'outrecuidance hellénique, Philémon oppose que ce n'est pas la patrie qui ennoblit l'homme, que c'est le

(1) *Menandri* Fragm. IV (p. 54, éd. Didot).

(2) *Philemon.*, Fragm., p. 444, éd. Didot.

citoyen qui ennoblit sa patrie par de belles actions (1). Cette maxime est le germe d'une doctrine d'égalité internationale que l'avenir développera. Nous trouvons encore dans Philémon une sentence sur l'égalité humaine qui révèle un immense progrès dans les sentiments des Grecs. Un des grands philosophes de la Grèce et du monde avait proclamé que la servitude est de droit naturel. La conscience humaine protesta contre cette dégradation de l'humanité : « Personne ne naît esclave, dit *Philémon*, c'est la fortune qui réduit le corps en servitude » (2). L'esclavage existait chez tous les peuples. Aristote voulut légitimer ce fait; mais les poëtes, organes du genre humain, revendiquent l'égalité, cet emblème du monde nouveau qui naîtra des ruines du monde ancien.

CHAPITRE IV.

LES HISTORIENS.

§ I. *Hérodote.*

Les Grands Rois, maîtres de l'Asie, succombèrent dans leur lutte avec quelques petits peuples de la Grèce. C'est la victoire de la liberté sur le despotisme qui enflamma le génie d'Hérodote; il se fit l'historien de cette guerre glorieuse. Bien qu'il soit conteur avant tout, la grandeur du sujet éveilla chez lui des réflexions politiques et morales. Les Grecs étaient divisés en une foule de petites républiques dont la jalousie avait toute l'âpreté des haines de famille.

(1) *Philemon.*, Fragm., p. 129, nº 89 :

Οὐχ ἡ πόλις σοῦ τὸ γένος εὐγενὲς ποιεῖ,
σὺ δ' εὐγενίζεις τὴν πόλιν πράττων καλῶς.

(2) *Ib.*, p. 124, nº 39.

L'invasion des Perses fut l'occasion d'une association temporaire. Hérodote s'aperçut que c'était grâce à cette union que les Hellènes avaient triomphé de leurs innombrables ennemis, et il eut le malheur de les voir, avant de mourir, se déchirer entre eux dans la guerre du Péloponèse (1). S'inspirant du passé et du présent, l'historien comprit la nécessité d'un lien permanent entre les peuples de la Grèce. Dans tout son ouvrage perce un vif sentiment de l'unité grecque : « Les Hellènes, dit-il, forment un corps sorti d'un même sang, parlant la même langue, ayant les mêmes dieux, les mêmes temples, les mêmes sacrifices, les mêmes usages. » Il met dans la bouche de Mardonius des reproches aux Grecs sur leurs sanglantes querelles : « Puisqu'ils parlent la même langue, ne devraient-ils pas s'envoyer des hérauts et des ambassadeurs et tenter toutes les voies de pacification, plutôt que d'en venir aux mains » (2)? Quel était le moyen de mettre un terme à des discordes qui menaçaient de faire de la Grèce la proie des Barbares? On ne pouvait pas songer à réunir toutes les républiques sous les mêmes lois, mais du moins une confédération était possible. Thalès avait conçu cette idée. Hérodote approuve fort le conseil que le philosophe donna aux Ioniens (3) : serait-ce sous la forme d'une grande ligue que l'historien espérait voir se réaliser l'unité nécessaire à la Grèce?

Le spectacle des guerres médiques devait faire une impression profonde sur des esprits poétiques et religieux. Eschyle y vit une punition des attentats dont l'orgueilleux Xerxès s'était rendu coupable. En disant que la divinité se plaît à abaisser tout ce qui s'élève trop haut (4), Hérodote exprime au fond la même pensée. Il y a donc des dieux qui s'occupent des choses humaines; ce n'est pas une aveugle fatalité qui préside aux destinées des peuples. Les nations comme les hommes se font à elles-mêmes leur sort; si elles combattent pour le droit et la liberté, les dieux leur sont favorables ;

(1) *Herod.*, VI, 98.
(2) *Ib.*, VIII, 144 ; VII, 9.
(3) *Ib.*, I, 169.
(4) *Ib.*, VII, 10.

si elles abusent de leur pouvoir pour se livrer à de mauvaises passions, Némésis les poursuit de ses justes vengeances(1). L'idée d'une justice divine se révèle dans tous les jugements portés par Hérodote sur les faits qu'il rapporte.

Il nous montre Cléomène puni par la perte de sa raison pour avoir dépouillé Démarate du trône, en corrompant la Pythie. L'historien ne veut pas qu'on assigne une autre cause à la frénésie du roi de Sparte : « Les Lacédémoniens, dit-il, l'attribuent à l'habitude que Cléomène avait contractée chez les Scythes de s'enivrer, mais je pense plutôt qu'il a payé cette peine à Démarate » (2).

Arcésilas, roi de Cyrène, reçoit la mort, pour prix de sa cruauté contre des ennemis sans défense (3). Sa mère périt parce qu'elle a vengé son fils avec trop d'inhumanité ; tant il est certain, ajoute Hérodote, que les dieux haïssent et châtient ceux qui portent trop loin leur ressentiment (4).

D'après une tradition antique, Pâris, le ravisseur d'Hélène, fut jeté par des vents contraires sur les côtes d'Égypte. Le roi informé qu'il était arrivé un Teucrien souillé d'une action impie, le fit amener devant lui, et prononça ce jugement : « Si je ne pensais pas qu'il est de la plus grande conséquence de ne faire mourir aucun des étrangers que les vents forcent à relâcher sur mes terres, je vengerais par ton supplice le Grec qui t'a donné l'hospitalité et envers lequel, toi, le plus méchant de tous les hommes, tu as commis un crime exécrable. Mais puisque je crois de la plus grande conséquence de ne point faire mourir un étranger, je te laisserai aller ; mais je ne permettrai pas que tu emmènes cette femme et que tu emportes ses richesses; je les garderai jusqu'à ce que ce Grec vienne lui-même les redemander. Pour toi, je t'ordonne de partir dans

(1) Sur l'idée de la justice divine chez Hérodote, voyez *Benjamin Constant*, De la religion, XII, 6 ; *O. Müller*, Geschichte der griechischen Literatur, T. I, p. 489-491 ; *Baehr*, dans la *Real Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft*, T III, p. 1248.

(2) *Herod.*, VI, 75, 84.

(3) *Ib.*, IV, 165.

(4) *Ib.*, IV, 205.

trois jours de mes états avec tes compagnons de voyage, sinon tu seras traité en ennemi » (1).

Hérodote se rencontre avec le grand tragique d'Athènes sur le gouvernement providentiel des choses humaines. L'on peut donc dire que le premier germe de la philosophie de l'histoire naît avec l'histoire. L'idée d'une direction de l'humanité par la Providence est étrangère aux anciens; elle suppose la notion du progrès qui leur manquait. Eschyle et Hérodote n'insistent que sur la justice divine, et il faut leur savoir gré d'avoir introduit cette croyance dans l'histoire. Les incrédules de notre temps voudraient bien mettre Dieu hors de cause, sous le prétexte que l'homme ne peut connaître les arrêts de sa justice. Il est bien possible qu'Hérodote se soit tromp en affirmant que la démence de Démarate était un effet de la justice divine plutôt que de l'abus des boissons fortes, mais nous préférons ces erreurs à une doctrine qui, si elle ne nie pas le gouvernement providentiel, aboutit au même résultat, puisqu'elle prétend que nous ne pouvons pas le connaître. Mieux vaut que, tout en se trompant sur les jugements de Dieu, les hommes et les nations se convainquent que tout acte contraire aux lois du devoir moral sera suivi d'une inévitable punition. Pour leur donner cette conviction, il est bon de montrer la main de Dieu dans l'histoire.

Les guerres médiques exaltèrent le patriotisme des Grecs. Chez les peuples comme chez les individus, un noble sentiment ne se développe jamais sans élever les âmes et épurer les passions. Les Hellènes se montrèrent vainqueurs généreux, parce qu'ils combattaient pour la liberté. Il y a un souffle d'esprit chevaleresque dans les récits d'Hérodote. Après la bataille de Platée, un Grec conseilla

(1) *Herod.*, II, 114, 115. — Ailleurs Hérodote représente les coupables, honteux du crime qu'ils ont commis et n'ayant pas le courage d'en profiter. Des habitants de Chio acquirent une petite province en Mysie, en violant l'hospitalité. Ils n'osaient offrir aucune des productions de ce territoire dans les sacrifices. Ils ne consacraient à aucun dieu les gâteaux pétris avec le blé qui en provenait; ils ne répandaient sur la tête d'aucune victime l'orge qu'ils y recueillaient. Tout ce qui découlait de cette source impure était immonde et banni des temples et des lieux sacrés (*Herod.*, I, 160).

à Pausanias de traiter Mardonius, comme Xerxès avait traité Léonidas. Hérodote qualifie ce conseil d'impie, et prête à Pausanias cette belle réponse : « Mon hôte d'Égine, j'estime ta bienveillance et ta prudence, mais ton avis pèche contre la droite raison; car après m'avoir élevé jusqu'au ciel, moi, ma patrie, mes actions, tu me rabaisses jusqu'à terre, en me conseillant d'outrager un mort et en me disant que ma gloire s'en accroîtrait. Une pareille conduite convient mieux à des Barbares qu'à des Hellènes, et nous les haïssons pour cette raison. Pour moi, je ne veux pas, à ce prix, complaire aux Éginètes ni à ceux qui approuveraient une pareille action. Il me suffit de plaire aux Spartiates, en ne faisant et en ne disant rien que d'honnête. Quant à Léonidas, il n'a pas besoin d'être vengé; je pense qu'il l'est suffisamment, lui et tous ceux qui ont péri aux Thermopyles, par cette multitude innombrable de morts.... » (1)

Ce noble patriotisme fit bientôt place à des guerres civiles entre les Hellènes. Le spectacle de la Grèce se déchirant elle-même attrista profondément Hérodote : « Autant la guerre est plus funeste que la paix, dit-il, autant les troubles civils sont plus pernicieux qu'une guerre étrangère entreprise d'un commun accord des citoyens » (2). En général, la guerre a peu d'attrait pour Hérodote. Nous ne connaissons pas de plus belles paroles sur les maux qui naissent des sanglantes querelles des peuples que celles du père de l'histoire : « Il n'y a pas d'homme assez insensé pour préférer la guerre à la paix. Dans la paix, les enfants ferment les yeux à leurs pères; dans la guerre, les pères enterrent leurs enfants » (3). Mais comment croire à la possibilité de la paix à une époque de guerre universelle? Les anciens, ne concevant pas que la paix pût jamais se réaliser dans le monde tel qu'ils le voyaient, imaginèrent un état idéal qu'ils placèrent dans un âge d'or ou chez des peuples éloignés et inconnus. Hérodote représente les Éthiopiens comme des hommes justes et abhorrant les conquêtes (4). Nous croyons aujourd'hui

(1) *Herod.*, IX, 78, 79.
(2) *Ib.*, VIII, 3.
(3) *Ib.*, I, 87.
(4) *Ib.*, III, 21.

à une perfectibilité croissante de l'espèce humaine. Serait-ce un rêve comme l'âge d'or? Les progrès que les peuples ont déjà accomplis sont une garantie de ceux qu'ils peuvent accomplir encore, et s'il n'est pas donné à des êtres bornés d'atteindre à l'idéal, ils peuvent du moins s'en approcher : telle est la loi providentielle de leur destinée.

§ II. *Thucydide.*

Avant d'écrire l'histoire, Thucydide avait pris part aux affaires publiques. Général malheureux, il fut puni de l'exil. Dans sa retraite il conçut la pensée de se faire l'historien de cette funeste guerre du Péloponèse dont il était témoin. Le temps où il vécut exerça une profonde influence sur le caractère de son génie. On était loin des beaux jours où l'enthousiasme de la liberté et de la patrie avait rallié les Grecs autour d'Athènes et de Sparte. Abusant de l'hégémonie, les Athéniens pratiquaient le droit du plus fort : la force était la loi suprême des relations internationales. Thucydide est le fidèle organe de cet état social. Les anciens l'ont accusé d'athéisme[1]; on peut du moins dire qu'il semble étranger aux sentiments qui honorent l'humanité. Cependant, en jugeant Thucydide, nous ne devons pas oublier que l'auteur ne paraît jamais dans ses récits; ses personnages seuls occupent la scène; les discours qu'il leur prête n'ont pour but que de dévoiler les principes de leur politique. La critique que nous osons faire de Thucydide s'adresse donc au siècle dans lequel il vécut plutôt qu'au grand historien.

Témoin et rapporteur des scènes les plus affreuses dont la Grèce ait été le théâtre, Thucydide ne laisse point tomber une parole de compassion sur les victimes de ce hideux droit des gens, il n'a pas une parole de blâme pour les vainqueurs. Les Athéniens s'étant emparés d'une ville d'Égine, y mirent le feu, détruisirent tout ce qui s'y trouvait et décidèrent que les prisonniers seraient mis à mort : « C'était, dit Thucydide, l'effet de l'ancienne haine que les Athéniens avaient toujours eue pour les Éginètes »[2]. L'historien semble trou-

(1) *Marcellini* Vita Thucyd., § 35.
(2) *Thucyd.*, IV, 57.

ver naturel qu'un peuple assouvisse sa passion de vengeance; il était cependant contemporain de Sophocle qui fit entendre ces paroles évangéliques : « Mon cœur est fait pour partager l'amour et non la haine. » Mais les sentiments des poëtes comme les idées des philosophes n'avaient pas encore pénétré dans la vie; il y avait comme un abîme entre la civilisation intellectuelle et les mœurs. Au moment où Socrate enseignait que le beau et le bon sont identiques, que le plus grand de tous les maux est de commettre une injustice, les Athéniens proclamaient l'intérêt comme loi de la politique : « Pour un prince, disaient-ils, ou pour un état qui jouit de l'empire, rien de ce qui lui est utile n'est contraire à la raison ; il n'aime que ceux sur lesquels il peut compter; il doit, au gré des circonstances, être ami ou ennemi »(1). Nous avons rapporté la conférence des députés d'Athènes et des Méliens dans laquelle les premiers représentent le droit du plus fort comme une loi émanée des dieux. Thucydide ne proteste pas contre cette avilissante doctrine: homme public, partageait-il les préjugés de son époque?

On dirait que l'historien est dénué du sentiment de l'humanité, comme les hommes dont il raconte les excès. Nous avons dit quelle fut la conduite des Athéniens envers les habitants de Mitylène qui avaient abandonné leur alliance pour suivre le parti de Lacédémone; le peuple les condamna à mort, mais, ému de pitié, il remit leur sort en délibération. Thucydide place dans la bouche de Cléon les motifs qui pouvaient engager les Athéniens à persister dans leur première décision. Il dit que l'on doit se tenir en garde contre la compassion et l'indulgence, vices funestes à la domination; il n'admet l'humanité que lorsqu'elle est utile, mais si elle ne procure aucun avantage, c'est de la duperie; il soutient que les Athéniens feront bien de punir les Mityléniens de leur défection, quand même elle serait juste; s'ils veulent conserver l'empire, il faut qu'ils considèrent leur intérêt plutôt que la justice; sinon, ils doivent renoncer à l'hégémonie, et se livrer, hors des dangers qu'elle entraîne, à d'humbles vertus (2). Un autre orateur, Diodote, expose les raisons

(1) *Thucyd.*, VI. 85.
(2) *Thucyd.*, III. 40.

qui décidèrent le peuple à revenir sur le décret de mort. On s'attend à une protestation chaleureuse contre les doctrines de Cléon; mais, tout en prenant le parti de la clémence, Diodote ne s'appuie que sur l'intérêt politique mieux entendu : « Ce n'est pas sur les offenses des Mityléniens que nous devons délibérer, si nous agissons sagement, mais sur le meilleur parti que nous avons à prendre. Quand les Mityléniens auraient commis le plus grand des crimes, je n'en conclurais pas qu'il faut leur donner la mort, si leur mort nous est inutile; et s'ils étaient dignes de quelque clémence, je ne dirais pas qu'il faut leur pardonner, si cela n'était pas avantageux à la république. » L'orateur ne cherche donc pas quelle est la résolution la plus juste, mais quelle est la plus profitable. Cléon avait soutenu qu'il fallait intimider les alliés, en punissant la défection des Mityléniens par la mort. Il faut au contraire, dit Diodote, montrer aux villes révoltées qu'un prompt repentir pourra effacer leur crime; alors elles entreront en composition, pendant qu'elles ont encore de quoi payer les frais de la guerre, et elles seront en état d'acquitter les tributs à l'avenir; et ce sont ces tributs qui font notre force contre nos ennemis. L'orateur prouve ensuite que, pour le maintien de leur domination, il est bien plus avantageux aux Athéniens de supporter de bonne grâce une offense, que de punir justement ceux qu'il leur importe d'épargner. Il finit par dire qu'il ne veut pas les engager à accorder trop à la pitié et à l'indulgence, mais qu'ils doivent suivre son avis comme étant le plus utile [1].

Quel était donc ce peuple qui pesait froidement les motifs d'intérêt politique qui devaient le porter à la clémence ou à la rigueur? Les Grecs n'avaient pas le goût de la guerre : quelques années à peine s'étaient écoulées depuis le commencement des hostilités, que déjà les Spartiates et les Athéniens soupiraient après la paix [2] : « On avait fait une trêve d'un an, dit *Plutarque*, et en goûtant de nouveau le plaisir de se trouver réunis sans crainte, de se livrer au repos, et de voir en liberté leurs hôtes et leurs proches, tous les ci-

(1) *Thucyd.*, III, 44, 40, 46-48.
(2) *Thucyd.*, II, 65.

toyens désiraient vivement passer une vie tranquille et sans guerre. On aimait à entendre des chœurs qui chantaient :

« Laissons ma lance se couvrir des toiles de l'araignée.

On se rappelait avec plaisir ce mot, que dans la paix, ce n'est point la trompette mais le coq qui nous éveille. On raillait donc et l'on rejetait bien loin la prédiction suivant laquelle la guerre devait durer trois fois neuf années » (1).

Ces sentiments étaient généraux. Le roi de Sparte avoue que la guerre est un mal. Avant de la commencer, les Athéniens engagent les Spartiates à bien examiner quels en sont les malheurs et les vicissitudes (2). Thucydide parle de la guerre, comme ferait un politique des temps modernes : « Lorsqu'on a le choix, et que d'ailleurs on est dans une position avantageuse, c'est une grande folie de choisir la guerre. Mais quand on se trouve dans l'alternative ou d'être dominé par ses voisins si on leur cède, ou de se sauver en se jetant dans les hasards de la guerre, le blâme est pour celui qui fuit les dangers, non pour celui qui les brave » (3). Thucydide apprécie également les avantages de la paix qui « d'un commun aveu est le plus grand des biens. Si les uns prospèrent, dit-il, et si les autres ont à se plaindre du sort, ne croyez-vous pas que la paix soit plus propre que la guerre à faire cesser les maux de l'infortune, et à conserver à l'homme heureux ses avantages? Ne rend-elle pas les honneurs plus solides, les dignités plus assurées, et n'offre-t-elle pas mille biens qu'il serait aussi long de détailler que les malheurs de la guerre » (4) ? Un grand pas a été fait vers la paix le jour où les peuples ont reconnu que la guerre n'est pas un bien et qu'il faut peser les funestes conséquences qu'elle entraîne avant de l'entreprendre. Une fois la question portée sur le terrain de l'utilité, les guerres deviendront de jour en jour plus rares et un temps viendra où tous les intérêts seront pour la paix. Ce n'est pas à dire que l'intérêt seul doive décider de la paix et de la guerre. Il y a dans

(1) *Plutarch.*, Nicias, 9 (trad. de *Pierron*).
(2) *Thucyd.*, I, 80, 78.
(3) *Ib.*, II, 61.
(4) *Ib.*, IV, 62.

la vie des nations quelque chose de plus grand que l'intérêt, c'est la justice et la liberté. Quand celles-là sont compromises, il faut que tous les intérêts se taisent. Malheur aux peuples, s'ils préfèrent leur repos et leur tranquillité au plus grand des biens! Ils sont moralement morts et ils ne méritent plus de vivre.

§ III. *Xénophon.*

La guerre du Péloponèse prépara la dissolution des cités grecques. Cependant au milieu des dissensions civiles il y eut un immense mouvement intellectuel : les poëtes firent retentir la scène d'accents de clémence : les philosophes enseignèrent une morale qui ne séparait plus l'utile du juste, et s'élançant hors des limites étroites de leur patrie, ils se proclamèrent citoyens du monde. Le spectacle de la Grèce affaiblie par ses divisions et les leçons de Socrate, inspirèrent à Xénophon le patriotisme hellénique et l'humanité qui le distinguent.

En continuant l'histoire de Thucydide, Xénophon fut frappé de la profondeur du mal qui minait la Grèce. Homme public lui-même, il prit part à l'expédition des Grecs auxiliaires de Cyrus, et il put se convaincre par ses propres yeux combien l'empire des Perses eût été peu redoutable pour les Hellènes s'ils avaient été unis. Sa liaison avec Agésilas, qui lui aussi désirait rallier les forces de la Grèce contre les Barbares, fortifia son patriotisme : il s'éleva au-dessus des intérêts particuliers d'Athènes pour ne considérer que les intérêts généraux de la patrie grecque. Ce sentiment éclate dans l'éloge que Xénophon fait d'Agésilas. Il glorifie son héros pour la haine qu'il portait aux Barbares : « Il est beau de haïr les Perses, dit l'historien, parce qu'un de leurs anciens monarques a marché contre les Hellènes pour les subjuguer et que leur roi actuel, ou se ligue avec les peuples qu'il croit pouvoir nuire le plus à notre pays, ou paye des subsides à ceux qui dans son opinion feront le plus de mal à la Grèce » (1). Au point de vue de la fraternité des nations,

(1) *Xenoph.*, Agesil., VII, 7.

l'amour de la patrie qui se traduit en haine, doit être condamné. Mais qu'on se représente les Grecs déchirés par leurs rivalités, les républiques les plus puissantes sacrifiant la dignité et l'indépendance de la Grèce à leurs intérêts ou à leurs passions, et allant mendier des secours à la porte des satrapes du Grand Roi pour combattre leurs concitoyens; alors on concevra que c'eût été un immense bienfait pour les Hellènes d'être unis par un lien commun, ce lien eût-il été la haine des Barbares. Le patriotisme de Xénophon qui nous paraît aujourd'hui étroit, était donc un véritable progrès; il diminue l'odieux de sa conduite dans les rapports d'Athènes et de Sparte(1). Nous n'entendons pas justifier le citoyen qui porte les armes contre sa patrie; mais peut-être la conviction que l'hégémonie lacédémonienne, à une époque où Agésilas avait menacé sérieusement l'empire des Perses, pouvait seule assurer l'indépendance de la Grèce, sera-t-elle considérée comme une excuse.

Platon disait que les Grecs, étant frères, ne devaient pas se faire la guerre entre eux. Xénophon est également un partisan décidé de la paix. Il la considère comme le plus grand des biens et la guerre comme le plus grand des maux (2). Mais comment expliquer que, la paix étant un aussi grand bien, la guerre soit un fait universel? C'est la volonté des dieux, répond l'historien, qu'il y ait des guerres parmi les hommes (3). Il ne cherche pas à scruter les desseins de la Providence; il semble accepter la guerre comme un fait nécessaire, inévitable. Cependant il ne courbe pas la tête sous la fatalité; il y a chez lui cette croyance instinctive que l'homme doit faire usage de sa liberté et de son intelligence pour diminuer l'empire du mal. Xénophon voudrait que les guerres fussent moins fréquentes; il n'en admet la légitimité que lorsqu'il y a de puissants motifs pour les entreprendre (4). Le disciple de Socrate applique aux rela-

(1) *Xénophon* fut banni d'Athènes pour avoir accompagné Agésilas dans son expédition en Asie. A la bataille de Coronée, il combattit dans les rangs des Spartiates contre ses concitoyens. Il approuva la honteuse paix d'Antalcidas.

(2) *Xenoph.*, Hiero, II, 7.

(3) *Xenoph.*, Hellen., VI, 3, 6.

(4) *Ib.*, VI, 3, 5 : καὶ σωφρόνων μὲν ὅλπου ἐστὶ μηδὲ εἰ μικρὰ τὰ διαφέροντα εἰς πόλεμον ἀναιρεῖσθαι.

tions des peuples les principes de morale qu'il a puisés dans les enseignements de son maître : « On peut faire la guerre pour repousser une offense, on ne doit pas commencer par se rendre coupable d'une injure » (1). Il appuie ces motifs de justice de considérations d'utilité, qui devaient avoir plus d'influence sur des peuples habitués à agir d'après les règles de l'intérêt. En traitant des revenus de l'Attique, l'historien démontre que la paix est nécessaire pour en accroître le produit; partant de là, il expose les avantages qu'elle aurait pour les Athéniens; il demande qu'on crée des magistrats chargés de la maintenir : une pareille institution engagerait les hommes de tous les pays à venir à Athènes. Ce serait une erreur de croire qu'une paix perpétuelle diminuerait la puissance de la cité de Minerve et la célébrité qu'elle a acquise dans toute la Grèce. Quelles sont les villes dont on vante le bonheur? Celles qui se sont maintenues dans une paix longue et durable. Cela est vrai surtout d'Athènes qui s'élèverait au-dessus de toutes les autres cités, si elle conservait la paix. Xénophon répond ensuite à ceux qui, jaloux de recouvrer l'empire de la mer, croyaient que la guerre conduirait plus sûrement à ce but que la paix. Il demande si, lors de l'invasion de Xerxès, ce fut la violence ou la douceur qui fit décerner l'hégémonie aux Athéniens. Il finit par les engager à intervenir dans les guerres qui déchirent les républiques pour les réconcilier, et dans les luttes des factions pour rétablir la concorde entre les citoyens: « Si, dit-il, l'on vous voit travailler à l'établissement d'une paix universelle et sur terre et sur mer, je crois que tout Grec, après avoir fait des vœux pour sa patrie, en formera aussi pour le bonheur d'Athènes » (2).

La paix entre les Hellènes, nés divisés, était impossible. Les philosophes, tout en proclamant que des frères ne devaient pas se déchirer entre eux, n'espéraient pas que leurs dissensions auraient une fin. Platon veut que la charité vienne au moins réprimer la fureur des combats. Xénophon s'élève à la hauteur du grand philosophe dans sa *Cyropédie*. Il y trace le modèle d'un prince accom-

(1) *Xenoph.*, De Vectigal., V, 13.
(2) *Ib.*, c. 5.

pli et d'un gouvernement parfait; c'est le *Télémaque* de la Grèce[1]. Ce n'est pas qu'il abandonne entièrement le droit existant pour une politique imaginaire; il prend pour point de départ le pouvoir absolu du vainqueur sur le vaincu[2]. Mais dans l'application, il limite ce droit par la clémence et l'humanité, et s'écarte entièrement des usages barbares suivis par les Grecs.

Quel était le principe fondamental du droit des gens hellénique? C'était de faire à l'ennemi le plus de mal possible, pour le contraindre à demander la paix : de là les horribles dévastations qui firent de la Grèce un désert. Le héros de Xénophon, afin de diminuer les malheurs de la guerre, convient avec le roi des Assyriens qu'il y aura paix pour les cultivateurs, guerre entre les gens armés[3]. Quelle était la condition des vaincus chez les Grecs? Le vainqueur usait de miséricorde, quand il se contentait de vendre les prisonniers, ou d'expulser les habitants. Cyrus s'était emparé de Sardes, la plus opulente cité de l'Asie après Babylone; il ne voulut pas la livrer au pillage de son armée; mais d'autre part les soldats demandaient le fruit de leurs travaux; s'il ne leur en revenait aucun, il ne pouvait compter longtemps sur leur obéissance. Il convint donc avec Crésus que la ville ne serait pas pillée, que les Lydiens ne seraient séparés ni de leurs femmes ni de leurs enfants, mais que pour prix de cette grâce, ils apporteraient d'eux-mêmes tout ce que Sardes renfermait de précieux et de beau[4]. L'idée de Xénophon, de frapper les habitants des pays ennemis d'une contribution, ne fut introduite dans le droit des gens que par les peuples modernes; cet usage diminue les maux de la guerre en épargnant les personnes. Quant aux prisonniers qu'on faisait dans les batailles, Cyrus leur donnait la liberté. Il explique les motifs de cette manière d'agir à son armée : « En relâchant les captifs, nous

(1) « Si parmi nos écrivains modernes, il y en a quelqu'un à qui Xénophon puisse être comparé, c'est Fénelon... Il y a sûrement du rapport entre le Télémaque et la Cyropédie » (*Thomas*, Essai sur les éloges, chap. 9.)

(2) *Xenoph.*, Cyrop., VII, 5, 72, sq.; III, 3, 45.

(3) *Ib.*, V, 4, 24-27.

(4) *Ib.*, VII, 2, 11-14.

nous délivrerons du soin de nous garder d'eux, de les garder eux-mêmes, et de les nourrir; nous augmenterons le nombre des prisonniers; car si nous nous emparons du pays, tous les habitants seront à nous, et quand les autres verront que nous avons donné la vie et liberté à ceux-ci, ils aimeront mieux rester et obéir que d'éprouver le sort des armes. » Cyrus fait ensuite assembler les prisonniers et leur dit : « Votre soumission vous a sauvé la vie; si vous vous conduisez de même à l'avenir, il ne vous arrivera rien de fâcheux, vous n'aurez fait que changer de maître. Seulement vous ne ferez plus la guerre, ni à nous, ni à aucun autre peuple; si vous êtes insultés, nous combattrons pour vous. Si quelqu'un se donne à nous d'assez bon cœur pour chercher à devenir utile par ses actions ou par ses conseils, nous le traiterons, non comme captif, mais comme bienfaiteur et ami » (1).

C'est de la clémence dictée par la politique, dira-t-on. Mais nous demanderons pourquoi les Grecs ne se sont pas aperçus qu'il leur était utile d'être humains? Ne serait-ce pas parce que le sens de l'humanité n'était pas assez développé chez eux? Et si Xénophon voit si bien le côté avantageux de la douceur, ne serait-ce pas parce qu'il sent son cœur battre de compassion pour des malheureux qui sont ses semblables? Le roi des Lydiens était tombé entre les mains des Perses; Cyrus le fait amener en sa présence. Dès que Crésus aperçoit son vainqueur : « Je te salue, mon maître, lui dit-il; car la fortune t'assure désormais ce titre, et me réduit à te le donner. » « Je te salue aussi, lui répondit Cyrus, puisque tu es homme ainsi que moi » (2). Attendri sur la situation du roi captif, il lui rend sa femme, ses filles, ses amis, ses serviteurs; il lui interdit seulement la guerre (3). Quelle distance entre les sentiments de Xénophon et les faits qu'il avait sous les yeux! Les généraux

(1) *Xenoph.*, Cyrop., IV, 4. — Cyrus manifeste les mêmes sentiments dans toutes les occasions. Des Égyptiens servaient comme auxiliaires dans l'armée de Crésus; seuls des ennemis, ils ne pliaient pas. Cyrus admirant leur courage, et voyant avec douleur périr de si braves gens, fit cesser le combat, et leur proposa la vie et des terres, s'ils voulaient entrer à son service (Cyrop., VII, 1, 41-45).

(2) *Ib.*, VII, 2, 9. 10.

(3) *Ib.*, VII, 2, 26.

d'Athènes étranglés à Syracuse par des Grecs, les prisonniers athéniens à Aegos Potamos condamnés à mort comme des criminels, tandis que Cyrus honore dans l'ennemi vaincu la qualité d'homme! Ne croirait-on pas qu'on est dans un autre âge, au milieu de la civilisation moderne? L'humanité de Xénophon n'est encore qu'un idéal; mais un temps viendra où l'idéal se réalisera, où les hommes non-seulement respecteront dans l'ennemi la qualité d'homme, mais où ils l'aimeront comme leur frère.

CHAPITRE V.

LES ORATEURS.

§ I. *Isocrate.*

Dans les temps de décadence intellectuelle, on dédaigne la philosophie comme une spéculation oiseuse qui n'a aucune influence sur la destinée des hommes. La Grèce donne un solennel démenti à ce dégradant matérialisme, en attestant que ce sont les idées qui gouvernent le monde (1). Émanation de l'esprit hellénique, les doctrines des philosophes réagirent sur toutes les manifestations de la vie nationale. L'histoire s'en inspira; Xénophon puisa dans les leçons de son maître une théorie nouvelle du droit de guerre. Euripide, disciple d'Anaxagore, enseigna sur le théâtre une morale supérieure à celle du paganisme. Il y avait une tribune plus puissante où se décidaient les intérêts d'Athènes et de la Grèce entière. Nous entendrons Démosthène, imbu de la philosophie de Platon, appli-

(1) « Nichts ist durch den Geist in das Menschheitleben eingetreten, was nicht zuvor und zugleich in wissenschaftlicher Erkenntniss da gewesen »(*Krause*, Das Urbild der Menschheit, p. 334).

quer l'idéal du juste et de l'injuste aux relations internationales. Un autre orateur fut disciple de Socrate; le sage devina le génie d'Isocrate; il voyait dans les essais du jeune homme un caractère plus élevé que dans les discours de ses rivaux; il lui prédit que « non-seulement il effacerait comme des enfants ceux qui s'étaient essayés dans son art, mais qu'une inspiration divine l'entraînerait à de plus grandes choses, car la nature avait mis en lui l'amour de la sagesse »(1). Cette tournure d'esprit fut favorisée chez Isocrate par une incapacité naturelle pour la vie pratique. Il avouait qu'il n'avait pas le courage de se jeter au milieu des agitations populaires; il n'avait pas même la force nécessaire pour dominer une assemblée orageuse, la voix lui manquait; mais l'orateur se disait avec un juste orgueil que, bien qu'impuissant à diriger l'état, il ne le cédait à personne pour la pureté et la noblesse des sentiments. Si l'action lui était refusée, il ne renonçait pas à être utile à sa patrie et à la Grèce par ses conseils (2). La mission d'Isocrate était donc bien différente de celle de Démosthène. Celui-ci, mêlé au mouvement des grandes luttes qui décidèrent du sort de la Grèce, combattit corps à corps la puissance macédonienne. Isocrate, étranger à la vie publique, jugea les hommes et les événements en philosophe; tout en restant Athénien, il vit que les intérêts de tous les Grecs étaient solidaires; il tenta de réunir dans une œuvre commune les républiques rivales et leur redoutable adversaire, le roi de Macédoine.

Isocrate sentait profondément la nécessité pour les Grecs de s'unir pour être forts, ou plutôt pour échapper à une décadence que leurs discordes funestes rendaient imminente. Mais comment opérer cette union? Les Grecs l'avaient cherchée instinctivement dans l'hégémonie. Sparte, Athènes et Thèbes essayèrent tour à tour d'imposer leur domination à la Grèce, mais au lieu de lui donner l'unité, ils la couvrirent de sang et de ruines. Isocrate crut voir la source du mal qui ruinait sa patrie dans ces tentatives ambitieuses; il en fit une vive critique. Il part des principes enseignés par So-

(1) *Platon*,, Phædr., fine.

(2) *Isocrat.*, Philipp., § 81, 82 (p. 98, C, D).

crate et développés avec tant de puissance par Platon ; il n'ignore pas que les sophistes prônent l'injustice, mais il repousse leurs paradoxes comme indignes d'êtres doués de raison[1]. La justice demande que chacun respecte le droit des autres ; les républiques qui s'arrogèrent l'hégémonie violèrent cette maxime éternellement vraie, en détruisant l'indépendance des cités grecques qui ont toutes des titres égaux à la liberté [2]. L'idée de justice, transportée dans les relations internationales, contient en germe un nouveau droit des gens : bien que l'orateur n'aperçoive pas toutes les conséquences de sa doctrine, elle lui inspire cependant des aperçus qu'on est étonné de rencontrer chez un auteur ancien. Enivrés par leurs succès, les Athéniens rêvèrent la conquête de l'Italie et de Carthage, ils entreprirent la malheureuse expédition de Sicile, sans qu'une voix s'élevât pour montrer ce qu'elle avait d'injuste ; les philosophes seuls la réprouvèrent comme un attentat à l'indépendance des cités siciliennes[3]. Athènes professa ouvertement le droit du plus fort. Isocrate établit comme base de la politique, l'égalité : « les puissants doivent se conduire à l'égard des faibles, comme ils voudraient qu'on en usât à leur égard » [4]. L'orateur a le pressentiment du rôle que la Providence assigne à la supériorité de force ou d'intelligence : elle impose des devoirs, elle ne donne pas de priviléges. Que les républiques considérables, dit-il, protègent les autres et soient les gardiennes de la liberté générale ; elles exerceront alors le seul empire légitime, celui qui repose sur la reconnaissance volontaire [5]. Quelle distance entre l'idéal d'Isocrate et l'hégémonie d'Athènes et de Sparte ! La tyrannie, ajoute l'orateur, est funeste aux tyrans [6] autant qu'à leurs victimes : la domination, objet de tant de vœux et de combats, est devenue la source des plus

(1) *Isocrat.*, De pace, §§ 31-35 (p. 165, C-E ; p. 166, A, B).
(2) *Ib.*, § 26 (p. 164, C); §§ 67, 68 (p. 172, D, E); § 69 (p. 173, A).
(3) *Ib.*, § 84 (p. 175, E).
(4) *Isocrat.*, Nicocl , § 24 (p. 19, D).
(5) De pace, §§ 136-158, 140 (p. 186, C, D, p. 187, A).
(6) De pace, § 142, sq. (p. 187, C, D).

grands maux pour les deux cités rivales et les a conduites au bord de la ruine [1].

Au point de vue du droit abstrait, la critique d'Isocrate est juste. L'égalité doit régir les rapports des états comme ceux des hommes; or, l'hégémonie de Sparte et d'Athènes était le droit du plus fort, et elle entraîna tous les abus qui naissent de la violence. Cependant l'histoire a été moins sévère que l'orateur athénien; elle a tenu compte de la nécessité des circonstances. L'hégémonie sauva les Grecs du joug de l'Asie. Si ensuite l'ambition altéra les rapports d'Athènes et de ses alliés, il en faut accuser l'esprit général de l'antiquité, qui ne reconnaissait pas de droit entre les nations. Ce qui prouve combien l'hégémonie était fatale, c'est qu'Isocrate, tout en voulant donner l'unité aux Grecs, ne sait sur quelle base la fonder. Il ne voit qu'un moyen de les rallier, la haine des Barbares, une guerre nationale contre les Perses [2]. C'est dans ce but qu'il écrivit l'un de ses plus beaux discours, le *Panégyrique*, qu'il prononça aux jeux d'Olympie [3] : « Les Grecs, dit l'orateur, usent ce qui leur reste de forces dans des discordes incessantes; leurs paix ne sont que des trêves qui ajournent les hostilités, mais ne les terminent pas : la guerre contre les Barbares peut seule établir entre eux une concorde durable, en unissant leurs efforts contre l'ennemi commun [4]. Cette guerre est juste : les Barbares ne sont-ils pas les ennemis-nés de la Grèce? n'ont-ils pas tenté de la réduire en esclavage? ont-ils cessé de la déchirer par la corruption et l'intrigue [5]? La victoire est certaine. L'expédition d'Agésilas et la retraite des *dix mille* ont révélé l'impuissance de l'empire persan : les révoltes journalières des provinces prouvent qu'il est en pleine décadence; les Grecs en seront les maîtres dès qu'ils voudront [6]. Quel doit donc être le but des hommes placés à la tête des républiques? C'est de mettre fin aux dissensions qui divisent les

(1) *Isocrat.*, De pace, §§ 94, 105 (p. 178, B; 180, D).
(2) *Id.*, Philipp., § 130 (p. 108, D).
(3) *Philostrat.*, De vita sophist., I, 17, 2. — *Isocrat.*, Panegyr., § 3 (p. 41, B).
(4) *Isocrat.*, Panegyr., §§ 172-174 (p. 76, D, E; 77, A, B).
(5) *Ib.*, §§ 183, 184, 186 (p. 79, C).
(6) *Ib.*, §§ 144-149 (p. 70, D, E; p. 71); §§ 160-162 (p. 74, C-E).

Hellènes. L'Asie est le champ de bataille où une gloire immortelle les attend »(1).

La guerre contre les Perses était providentielle; mais ce n'était pas par l'union volontaire des Grecs qu'elle devait avoir lieu. Dans sa vieillesse, Isocrate eut le pressentiment du rôle qui était réservé dans cette œuvre à la Macédoine. Il avait vainement exhorté les républiques à déposer leurs inimitiés; leur patriotisme n'avait même plus la force de la haine. Le peu d'hommes qui étaient encore animés de l'amour de la patrie dédaignaient le Grand Roi comme un ennemi impuissant; ils voyaient se former dans le voisinage de la Grèce une monarchie qui menaçait de détruire ce qui restait de liberté et d'indépendance aux cités helléniques : c'est contre le Barbare du Nord que Démosthène soulevait les Grecs. Isocrate a une vue plus juste de la mission de Philippe, bien qu'il se fasse singulièrement illusion sur les moyens d'atteindre le but. Ici se révèle la faiblesse du philosophe, étranger aux difficultés réelles de la vie. L'union des Hellènes est toujours le rêve de l'orateur; le roi de Macédoine doit la réaliser et se mettre ensuite à leur tête pour conquérir l'Asie. Mais comment établira-t-il l'harmonie entre des populations nées divisées? Par la persuasion (2). Le conseil est digne de l'abbé de Saint-Pierre. Nous ne suivrons pas l'orateur dans ses considérations sur la possibilité de cette concorde; les faits lui ont donné un trop éclatant démenti. La force seule pouvait mettre un terme aux divisions des Grecs; Alexandre lui-même fut contraint de l'employer pour briser leur résistance. C'était une rude tâche que celle d'imposer l'unité à la Grèce; Philippe ne fut pas scrupuleux sur les moyens. Isocrate, lui rappelant la gloire d'Hercule auquel le roi faisait remonter son origine, l'engageait à embrasser tous les Hellènes dans son affection, et à se concilier leur amour par ses bienfaits; il se refusait à croire qu'il songeât à détruire leur indépendance (3). La bataille de Chéronée détruisit ces illusions. Iso-

(1) *Isocrat.*, Paneg., § 188 (p. 80, C); §§ 16, 17, 19 (p. 44, A-C); § 186 (p. 80, A).
(2) *Philipp.*, § 16 (p. 85, C).
(3) *Ib.*, § 127 (p. 108, A); § 145 (p. 111, D); § 73-78 (p. 97).

crate ne voulut pas survivre à la liberté de sa patrie ; il se laissa mourir de faim [1].

Est-ce à dire que les efforts de l'orateur athénien furent stériles? Une tradition conservée par un écrivain grec rapporte à Isocrate la cause de la guerre que les Macédoniens firent aux Perses [2]. Preuve certaine de la profonde impression que ses discours laissèrent dans les esprits. La voix d'Isocrate n'était pas isolée. Lorsqu'une grande révolution approche, les hommes sont agités d'une vague attente, ils pressentent l'avenir, bien que le but poursuivi par la Providence leur échappe. Il en fut ainsi en Grèce à la veille de l'avénement d'Alexandre. Depuis les guerres médiques, une expédition nationale contre les Perses était une idée chère aux Grecs; elle prit plus de consistance au moment où elle devait se réaliser. Les organes de l'opinion dominante, les sophistes, prêchèrent la guerre contre les Barbares dans les réunions solennelles des jeux olympiques. Isocrate se dévoua tout entier à cette propagande; il concourut, dans la mesure de ses forces, à préparer les voies à Alexandre. Glorieuse mission, puisque les conquêtes du héros macédonien se rattachent aux plus hautes destinées de l'humanité.

Le rôle d'Isocrate, que nous considérons comme une gloire de l'orateur athénien, a été ravalé par un célèbre historien comme le fait d'un niais [3]. Nous ne défendrons pas le disciple chéri de Socrate, l'orateur loué par Platon, contre l'accusation de niaiserie; mais le reproche de *Niebuhr*, à part l'outrecuidance de la forme, soulève une grave question. Isocrate n'aperçoit de salut pour la Grèce que dans la guerre contre les Perses, tandis que Démosthène ne cesse de soulever les Grecs contre Philippe et Alexandre. Lequel des deux orateurs est dans le vrai? L'un et l'autre ont vu une face de la vérité. Démosthène, en vrai Hellène, rapportait tout à l'indépendance et à la liberté intérieure des cités grecques. A ce point de vue, le roi de Macédoine était l'ennemi de la Grèce et le Grand Roi

(1) *Philostrate* dit avec raison qu'Isocrate doit être compté parmi ceux qui moururent sur le champ de bataille (De vita sophist., I, 17, 4).

(2) *Aelian.*, V. H., XIII, 11.

(3) *Niebuhr*, Vorträge über alte Geschichte, T. II, p. 365.

était son allié. Isocrate s'imaginait que la guerre contre les Barbares était une panacée pour les maux de la Grèce. Il s'est trompé. Est-ce à dire que *Niebuhr* ait raison de le traiter de vieux radoteur? Lui-même nous dit que la guerre contre les Perses était un vœu populaire dont Isocrate se fit l'organe. Qui oserait nier que la voix du peuple dans ce moment solennel ne fût la voix de Dieu? La mission de la Grèce l'appelait en Asie. Isocrate avait le pressentiment de cette nécessité providentielle. Qu'après cela, il se soit fait illusion sur les rois de Macédoine, nous l'avouons ; mais il paya son erreur du sacrifice volontaire de sa vie. Est-ce là le fait d'un sot bavard?

§ II. *Démosthène.*

Les individus et les nations se trouvent quelquefois en opposition avec le but que la Providence poursuit et qui est presque toujours un secret pour ceux-là mêmes qu'elle a choisis pour ses organes. Lorsque la postérité vient à reconnaître la loi providentielle des événements, condamnera-t-elle ceux qui, ignorant les desseins de Dieu, ont employé tous leurs efforts pour pousser l'humanité dans une voie différente? Un pareil jugement serait contraire à l'idée que la conscience humaine s'est toujours formée de la justice. Un homme, un peuple, ont-ils agi d'après les principes du juste, de l'honnête? La réponse à cette question sera leur condamnation ou leur éloge; peu importe l'issue des événements. Dieu seul sait pourquoi il souffre la contradiction dans l'accomplissement de ses volontés : à lui seul à porter la sentence définitive!

La lutte soutenue par Démosthène nous semble devoir être appréciée d'après ces considérations. Sa vie entière fut un long combat contre l'ascendant croissant de la Macédoine, et cependant nous reconnaissons aujourd'hui que Philippe et Alexandre étaient appelés par la Providence à répandre la civilisation grecque dans le monde et à préparer la future unité du genre humain. On peut donc dire avec un philosophe français, que Démosthène a lutté

contre l'avenir pour un état de choses condamné sans retour [1]. Mais nous ne condamnerons pas pour cela le grand orateur.

Dans la situation où se trouvait la Grèce, il y avait collision entre deux intérêts, la liberté intérieure des républiques et leur influence à l'étranger. La liberté était le culte des cités grecques, et qui oserait refuser sa sympathie aux nobles efforts tentés pour sa défense? Quant à l'influence à l'étranger, c'était une chose secondaire pour les Hellènes. Que leur importait de conquérir l'Asie, s'ils n'étaient pas libres chez eux? Que leur importait l'unité de la Grèce, quand cette unité n'était qu'un instrument de domination pour les rois de Macédoine? Pouvaient-ils songer au rôle providentiel d'un prince qui était l'astuce incarnée, et qui cherchait à ruiner ce qui restait de forces aux Grecs par la corruption et la violence? L'indépendance avant tout : tel devait être le cri de tout vrai patriote. Voilà les sentiments qui inspirèrent Démosthène [2] et qu'il expose dans son célèbre discours sur la *Couronne*. Après avoir rappelé les attentats de Philippe, il s'écrie : « Fallait-il que dans la Grèce un peuple se levât pour l'arrêter? S'il ne le fallait pas, si la Grèce devait devenir, comme on dit, une proie mysienne [3], tandis qu'il existait encore des Athéniens, je l'accorde, nous avons trop fait, moi par mes conseils, vous en les suivant : mais que tous les torts, toutes les fautes ne soient imputés qu'à moi. Au contraire, s'il fallait une barrière, à quel autre qu'au peuple d'Athènes appartenait-il de se présenter? C'est à cela que je travaillais alors, moi. Voyant cet homme asservir tous les hommes,

(1) *Cousin*, Cours de philosophie, 1828, Xe leçon : « Démosthène représente le passé de la Grèce, l'esprit des petites villes et des petites républiques, une démocratie usée et corrompue, un passé qui ne pouvait plus être et qui déjà n'était plus. » — Le philosophe a renouvelé les attaques de *Mably*, qui, tout en rendant justice à Démosthène comme orateur, blâme fortement sa politique (Observations sur l'histoire de la Grèce, livre III).

(2) C'est de ce point de vue que *Niebuhr* juge Démosthène; il a élevé un magnifique monument au grand orateur, dans ses *Leçons sur l'histoire ancienne* (T. II, p. 336-341); il le place, pour la grandeur morale, au-dessus d'Alexandre.

(3) C'est-à-dire une possession livrée au pillage.

je me fis son adversaire, toujours dévoilant ses projets, toujours instruisant les peuples à ne pas tout abandonner à Philippe »(1).

Quels principes dirigeaient Démosthène dans cette lutte, qu'il n'aurait pas hésité à recommencer, même avec l'expérience de la défaite? La Grèce avançait à grands pas vers une prochaine et inévitable décadence. Une guerre de vingt-huit ans avait bouleversé toutes les cités. Une démoralisation monstrueuse infectait les relations individuelles et sociales : « La politique universelle n'était que l'art d'être injuste impunément » (2). L'orateur athénien puisa des idées bien différentes dans les enseignements de Platon (3); il n'hésita pas à porter à la tribune les principes sur le beau et le juste qui méritèrent à son maître le nom de divin. « Le philosophe Panétius dit, au rapport de *Plutarque*, que la plupart des discours de Démosthène étaient fondés sur cette maxime, que le beau mérite seul, par lui-même, notre préférence. Ainsi, dans les harangues sur la *Couronne*, contre *Aristocratès*, sur les *Immunités*, dans les *Philippiques*, ce n'est point à ce qui eût été le plus doux, le plus facile et le plus utile qu'il engagea ses concitoyens : en mille endroits il leur enseigna que ce qui intéressait la sûreté et le salut public ne devait venir qu'après le beau et l'honnête » (4). Citons un de ces passages qui font des discours de Démosthène comme une application de la philosophie platonicienne à la politique. On lui objectait que Philippe maintiendrait sa domination par la violence : « Erreur, s'écrie l'orateur, ce n'est pas, non ce n'est pas sur l'iniquité, le parjure, le mensonge que s'établit une puissance durable; ces moyens réussiront une fois, un moment, ils pourront même donner de grandes espérances pour l'avenir, la fortune aidant;

(1) *Demosth.*, De Coron., § 71, 72, p. 248, sq. (Traduction de *Stiévenart*. Paris, 1842).

(2) *Demosth.*, Pro Rhodior. Lib., § 28, p. 199.

(3) *Plutarch.*, Demosth., 5. — Cf. *Scholten*, Disquisitio de Demosthenea eloquentiæ charactere, 1835. L'auteur, disciple de *Van Heusde*, a montré, par une comparaison détaillée entre la République de Platon et les discours de Démosthène, que l'orateur s'est inspiré non-seulement des idées du philosophe, mais même de son style.

(4) *Plutarch.*, Demosth., 13 (traduction de Pierron).

mais à la fin ils se dévoilent et s'écroulent sur eux-mêmes. Comme dans un édifice les parties inférieures doivent être les plus solides, de même nos actions doivent avoir pour principe et pour fondement la justice et la vérité. Or, cette base a manqué jusqu'à ce jour à toutes les entreprises de Philippe » (1).

Ces préceptes de la philosophie de Platon inspirèrent l'orateur dans toute sa vie publique. Les Athéniens avaient la réputation d'être les tuteurs et les conservateurs de la commune liberté des Grecs. Démosthène aimait à rappeler « qu'ils avaient dépensé dans l'intérêt de la Grèce plus d'hommes et plus d'argent que toute la Grèce ensemble pour sa propre cause » (2). Il flattait la vanité du peuple, pour exciter en lui la noble ambition de faire de grandes et de belles choses. Thespies, Orchomène, Platée étaient détruites, témoignage vivant de l'affreux droit de guerre des Grecs. L'orateur veut que les Athéniens proclament la nécessité de rétablir ces villes : « Apportons-y notre concours, dit-il, sollicitons celui des autres Hellènes, car il est beau, il est juste de ne pas souffrir que d'antiques cités restent en ruines » (3). Relever les ruines des cités détruites par l'abus de la force, c'était inaugurer un nouveau droit des gens fondé sur le droit. Démosthène se rencontre ici avec Isocrate; l'un et l'autre appliquent à la politique la théorie de la justice qui fait la gloire de Socrate et de son école.

Mais peut-on suivre dans la politique toutes les maximes de la morale individuelle? Il y avait déjà du temps de Démosthène des hommes qui criaient : chacun pour soi! Aux calculs de l'intérêt, le disciple de Platon oppose la doctrine d'une intervention fondée sur le dogme de la solidarité des hommes. L'oligarchie rhodienne, forte de l'appui du roi de Perse, arracha le pouvoir à la démocratie, et en abusa pour exercer des vengeances contre ses adversaires. Les opprimés demandèrent du secours à Athènes. Dans le discours *sur la liberté des Rhodiens*, Démosthène pose le principe fondamental de la vraie politique : « Il est juste, Athéniens, que, libres vous-

(1) *Demosth.*, Olynth., II, § 9, 10, p. 20, sq.
(2) *Id.*, De Coron., § 66, p. 247.
(3) *Id.*, Pro Megalopolit., § 25, p. 208.

mêmes, vous éprouviez pour le malheur de tout peuple libre les mêmes sentiments que vous voudriez lui inspirer, si, ce qu'aux dieux ne plaise, son sort devenait le vôtre »(1). Plusieurs siècles devaient s'écouler avant que le christianisme proclamât ce dogme qui est la base de la morale : fais aux autres ce que tu veux qu'ils te fassent. La solidarité des hommes est devenue un lieu commun, au moins en théorie. Il n'en est pas de même de l'application que Démosthène en fait aux relations internationales. Chose singulière! Le grand orateur invoque le principe d'intervention dans l'intérêt de la liberté : aujourd'hui l'on considère le principe opposé comme une garantie de l'indépendance des peuples. Ceci prouve que les circonstances dominent parfois les principes. Si de nos jours l'on repousse l'intervention, c'est qu'on l'a vue exercée par les rois au profit de l'absolutisme. La non-intervention est donc une arme de guerre pour la liberté; ce n'est pas une doctrine. La vraie doctrine est celle de Démosthène : si la solidarité est la loi des individus, pourquoi ne régirait-elle pas les nations?

Les Athéniens avaient été jadis à la tête de la Grèce. Du temps de Démosthène, ils préféraient un repos avilissant aux chances et aux fatigues de l'hégémonie. La suprématie qu'Athènes avait exercée, que Sparte et Thèbes étaient impuissantes à maintenir, était vacante; Philippe s'en empara. C'est au nom de la patrie grecque, au nom de la liberté générale que l'orateur appelle les Athéniens et tous les Hellènes aux armes contre l'usurpateur : l'éloquence finit par l'emporter sur l'apathie du peuple. Le beau décret qu'il avait rédigé contre Philippe fut adopté : « Tant que la république athénienne l'a vu s'emparer de villes barbares de sa dépendance, elle a jugé moins grave un outrage qui l'attaquait seule; mais aujourd'hui que sous ses yeux, il couvre d'ignominie des villes grecques, détruit des villes grecques, elle se croirait coupable et indigne de ses glorieux ancêtres, si elle laissait asservir les Hellènes. En conséquence, le conseil et le peuple d'Athènes arrêtent : Après avoir fait des prières et des sacrifices aux dieux et aux héros protecteurs d'Athènes, le cœur plein de la vertu de nos pères, qui mettaient à

(1) *Demosth.* Pro Rhodior. Lib., § 21, p. 196.

plus haut prix la défense de la liberté grecque que celle de leur propre patrie, nous lancerons à la mer deux cents vaisseaux[1], etc.»

Jamais orateur ne parla un langage plus noble, n'exprima des sentiments plus élevés, et cependant il se trompait. Dans l'exaltation de son patriotisme, Démosthène oublie les Perses; il oublie Marathon, Salamine et Platée. Pour lui Philippe est pire qu'un Barbare. Il sait « que les Hellènes ont souffert sous la domination de Sparte et d'Athènes, mais du moins leurs injustes maîtres étaient de vrais enfants de la Grèce.... Philippe n'est pas Grec, aucun lien ne l'unit aux Grecs, Philippe n'est pas même un Barbare d'illustre origine, misérable Macédonien né dans un pays où l'on ne put jamais acheter un bon esclave » [2]! L'orateur craint les Barbares du Nord plus que ceux de l'Asie, il voudrait même armer le roi des Perses contre Philippe; pour l'entraîner, il ne craint pas de lui dire : « Philippe vous sera bien plus redoutable après qu'il sera tombé sur nous; car si nous venons, faute de secours, à essuyer des revers, il marchera sans obstacle contre l'Asie » [3]. Le roi de Macédoine se plaignit de ce que les Athéniens, dans l'excès de leur animosité, négociaient une ligue offensive avec les Barbares : « Vos pères, écrit-il, faisaient un crime aux Pisistratides de soulever la Perse contre la Grèce, et vous n'avez pas honte de faire ce que vous reprochez toujours à vos tyrans » [4]..

Au point de vue de la liberté grecque, la politique de Démosthène est à l'abri de tout reproche. La Perse était en pleine décadence; les Grecs n'avaient rien à redouter du Grand Roi, tandis qu'ils avaient tout à craindre de Philippe. Démosthène ne pouvait songer à une guerre nationale contre les Perses; car la Grèce avait le plus grand intérêt au maintien de l'empire persan pour servir de contrepoids à la puissance croissante de la Macédoine [5]. Mais Philippe

(1) *Demosth.*, De Coron., § 183, sq., p. 289, sq.

(2) *Philipp.*, III, 30, sq., p. 118, sq.

(3) *Philipp.*, IV, § 32, 33, p. 140.

(4) *Litter. Phil.*, § 7, p. 160.

(5) *Demosth.*, Philipp., IV, § 32, sq., p. 140. — Comparez *Niebuhr*, Vorträge über alte Geschichte. T. II, p. 396 et suiv.

avait raison au point de vue de l'humanité : les Barbares qu'il fallait combattre étaient ceux qui avaient couvert la Grèce de ruines et non le roi de Macédoine. Démosthène, avec l'immense majorité des Grecs, ne voyait que le mal présent, parce que la domination macédonienne devait détruire la liberté des cités helléniques, en même temps qu'elle leur imposait l'unité et la paix. L'adversaire de Philippe ne s'apercevait pas que cette indépendance avait dégénéré en anarchie sauvage, que cette domination était le seul moyen de rendre quelque force à la Grèce. Il ne savait pas et ne pouvait pas savoir que la chute de sa patrie était dans les décrets de la Providence. La Grèce, incapable de réaliser l'unité nécessaire pour préparer l'avénement du christianisme, devait faire place à Alexandre d'abord, ensuite à Rome.

Est-ce à dire que le génie de Démosthène ait été stérile pour les grands intérêts de l'humanité? Dans un âge de décadence morale, il a soutenu que la politique avait pour base la justice, la charité, la solidarité ; au milieu de la corruption générale qui allait au-devant de l'asservissement, il s'est fait le défenseur ardent, incorruptible de la liberté. Les hommes écouteront toujours avec admiration la voix éloquente qui appelle les peuples opprimés à l'indépendance. Nous dirons plus. Si nous avions été le contemporain de Démosthène, nous aurions suivi le drapeau de l'orateur, même avec la conviction que toute résistance était inutile. Le sang versé pour la liberté n'est jamais répandu en vain. D'abord c'est l'accomplissement d'un devoir; dès lors la question d'utilité doit être écartée. Le devoir ne se calcule point ; la conscience l'impose et l'homme y obéit. Qu'importe que la liberté ne profite pas pour le moment de ce sacrifice? La postérité en fera son profit. Aussi longtemps qu'il y aura des nations libres, Démosthène sera leur idole. Mais qu'elles puisent aussi une leçon salutaire dans sa destinée. L'éloquence du grand orateur fut vaine : il n'arrêta ni les envahissements de la Macédoine, ni la décadence des cités grecques. Il était trop tard. Ce terrible mot devrait sans cesse être présent et aux individus et aux peuples, pour qu'ils préviennent à temps des fautes qui conduisent à un mal irréparable.

§ III. *Cinéas.*

On dit que Démosthène eut pour disciple un Thessalien, nommé Cinéas. Seul des orateurs de son temps, il présentait comme une image de la véhémence et de la vivacité de son modèle[1]. Le témoignage de *Plutarque* est tout ce qui nous reste de l'éloquence de Cinéas; s'il a obtenu quelque célébrité, c'est comme ami et conseiller de Pyrrhus plutôt que comme orateur. Le roi d'Épire disait qu'il avait acquis plus de villes par les discours de son ambassadeur que par les armes. Conquérant pacifique, Cinéas a cependant fait la satire la plus ingénieuse de l'ambition des conquêtes; un écrivain d'un esprit prodigieux l'a reproduite, en lui donnant un nouvel attrait par son inimitable langage [2]; un poëte célèbre l'a mise en beaux vers [3]. Elle mérite une place dans un travail dont le but est de montrer, comment l'esprit de conquête, qui dominait dans les vieux âges, va en s'affaiblissant, pour faire place dans l'avenir au développement pacifique des facultés humaines. Nous laissons la parole à *Plutarque :*

« On dit, Pyrrhus, que les Romains sont fort bons guerriers, et qu'ils commandent à plusieurs nations vaillantes. Si les dieux nous donnent de les vaincre, quel usage ferons-nous de la victoire? » — « Cinéas, répondit Pyrrhus, la chose est évidente; les Romains une fois vaincus, il n'y aura pas une ville barbare ou grecque capable de nous résister; nous aurons bientôt toute l'Italie, dont tu dois connaître mieux que tout autre la grandeur, la valeur et la puissance. » Après un moment de silence, Cinéas reprit : « Maîtres de l'Italie, roi, que ferons-nous? » — Pyrrhus ne voyait pas encore où il en voulait venir : « La Sicile, dit-il, est proche et nous tend les bras; c'est une île riche et populeuse, et d'une conquête aisée... » — « Cela est bien probable, répliqua Cinéas; mais ne sera-ce pas le terme de notre expédition, d'avoir pris la Sicile? » — « Que les

(1) *Plutarch.*, Pyrrh., c. 14.
(2) *Rabelais*, livre I, chap. 33.
(3) *Boileau*, Épître au Roi, I.

dieux, répliqua Pyrrhus, nous accordent victoire et succès! Nous n'aurons fait que préluder à de plus grandes choses. Comment ne pas jeter la main sur la Libye et Carthage, en les voyant si bien à portée, quand Agathoclès, s'échappant secrètement de Syracuse, et traversant la mer avec si peu de vaisseaux, a bien failli s'en emparer? Et quand nous serons maîtres de ces contrées, en est-il un seul qui osera nous résister, de tous ces ennemis qui maintenant nous insultent? » — « Non, sans doute, dit Cinéas; il est évident qu'avec de telles forces, il nous sera facile de reconquérir la Macédoine, et d'affermir notre domination sur la Grèce. Mais quand tout sera soumis, que ferons-nous alors? » — Et Pyrrhus, souriant : « Alors, mon très cher, nous jouirons de la vie tout à notre aise; buvant et banquetant tout le jour, et nous délectant en propos aimables. » — Cinéas l'arrêta en disant : « Eh bien! qui nous empêche de banqueter, et de passer le temps à causer, si nous le voulons, puisque nous avons maintenant, et sans plus nous travailler, ce que nous ne devrions acquérir qu'au prix de beaucoup de sang, de fatigues et de dangers, et de beaucoup de mal que nous irions faire aux autres et souffrir nous-mêmes » (1)?

Un des grands penseurs des temps modernes a fait la critique de cette satire. Pascal dit que Cinéas donnait à Pyrrhus un conseil qui n'était guère plus raisonnable que le dessein de ce jeune ambitieux : « L'un et l'autre supposaient que l'homme peut se contenter de soi-même et de ses biens présents, sans remplir le vide de son cœur d'espérances imaginaires, ce qui est faux. Pyrrhus ne pouvait être heureux, ni avant ni après avoir conquis le monde; peut-être la vie molle que lui conseillait son ministre était encore moins capable de le satisfaire que l'agitation de tant de guerres et de tant de voyages qu'il méditait » (2). La critique de Pascal porte sur le principe moral de l'orateur grec et non sur sa satire de la guerre. Sans doute l'homme ne se contentera jamais des biens présents, car il a en lui des facultés infinies qui échappent à la limite du monde actuel. Est-ce à dire que l'humanité soit condamnée à se repaître toujours de projets imaginaires, et qu'au besoin pour se

(1) *Plutarch.*, Pyrrh., 14 (traduction de Pierron).

(2) *Pascal*, Pensées, 1re partie, art. 7, no 1.

désennuyer, un homme ou un peuple puissent se livrer légitimement à l'ambition des conquêtes? Tel n'est certes point l'avis du philosophe français. Peut-être aurait-il dû se demander qui a inspiré aux hommes la soif inextinguible de bonheur qui les tourmente et qu'ils ne peuvent jamais satisfaire. Il y a certes un penchant naturel; mais la religion, au lieu de le modérer et de le rectifier, ne l'a-t-elle pas exagéré et faussé? Pour nous en tenir à la tradition chrétienne, la Loi Ancienne ne présente-t-elle pas le bonheur temporel aux hommes comme but de leurs efforts, que dis-je, comme une récompense divine? Quant à la Loi Nouvelle, elle a la même tendance, sauf qu'elle transporte le bonheur dans l'autre monde; mais le but reste le même, car le salut, c'est le bonheur. Quand les religions, qui parlent au nom de Dieu, font espérer aux hommes un bonheur imaginaire comme but de leur destinée, faut-il s'étonner s'ils courent après des chimères? Il n'y a pas de plus fausse ni de plus funeste doctrine, car elle fait de la vertu et de la morale un calcul. Ce n'est pas le bonheur, c'est le développement de nos facultés qui est le but de l'homme. La loi du progrès préside à ce développement. Dans l'antiquité, la guerre a été un instrument de perfectionnement : aujourd'hui elle n'est plus légitime que comme dernière arme du droit violé. Telle est la réponse que l'humanité moderne fait à Pascal et à Cinéas.

FIN DU TOME SECOND.

TABLE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION.

Pages.

§ I. Le génie de la race hellénique. 1
§ II. La Grèce et l'Orient. 5
§ III. Progrès de la Grèce sur l'Orient. 8
§ IV. Vices de la société hellénique. 12
N° 1. L'esclavage 13
N° 2. La cité et les hommes libres 14
N° 3. Rapports des cités entre elles. Absence d'unité . 17
§ V. Pourquoi la Grèce ne forma pas une nation. Sa mission. . 21
§ VI. Pourquoi la Grèce fait place à Rome. 25

LIVRE PREMIER. — L'AGE HÉROÏQUE.

§ I. L'âge héroïque est celui du droit du plus fort. 27
§ II. Lutte contre la violence. 32
§ III. Piraterie. Guerre. Cruauté des mœurs héroïques. 34
§ IV. La religion, premier principe d'humanité. 38
§ V. Tendances pacifiques de l'âge héroïque 44
§ VI. Relations internationales. Hospitalité. Commerce. Les Argonautes 47

LIVRE SECOND. — L'INVASION DORIENNE.

Pages.

CHAP. I. Considérations générales. 57

CHAP. II. Les vainqueurs et les vaincus 60

§ I. Les Périoeques. 62

§ II. Les Serfs. Les Ilotes. 65

§ III. L'égalité en germe dans la cité dorienne. 69

CHAP. III. Lutte des vainqueurs et des vaincus, de l'aristocratie et du peuple, des riches et des pauvres. 72

CHAP. IV. La nationalité hellénique. 86

§ I. Les Amphictyons. 86

§ II. L'oracle de Delphes. 94

§ III. Les jeux olympiques 97

LIVRE TROISIÈME. — DROIT INTERNATIONAL.

CHAP. I. Droit civil international. 107

§ I. Droit de cité. 107

§ II. De la condition des étrangers. 110

N° 1. Sparte. La xénélasie 112

N° 2. Athènes. Les Métèques 114

§ III. L'hospitalité. 117

§ IV. Des conventions internationales. 121

CHAP. II. Droit des gens. 125

§ I. Les Grecs ont-ils eu un droit des gens? 125

§ II. Droit de guerre. 128

§ III. De l'humanité dans la guerre. 133

N° 1. L'hellénisme 133

N° 2. Le droit fécial 136

N° 3. Influence des lettres, de l'hospitalité et de la religion 139

N° 4. Le droit et le fait 144

Pages.

CHAP. III. Relations internationales. 147
§ I. Relations des Grecs entre eux. 147
§ II. Relations des Grecs avec l'étranger. 151

CHAP. IV. L'esclavage. 155

LIVRE QUATRIÈME. — LES HÉGÉMONIES.

CHAP. I. Sparte. Première hégémonie de Sparte. 163
§ I. Considérations générales sur Sparte et son droit de guerre. 163
§ II. Les guerres messéniennes. 173
§ III. Première hégémonie de Sparte. 176
§ IV. Les guerres médiques. 183

CHAP. II. Athènes et son hégémonie. 189
§ I. Considérations générales sur Athènes et son droit des gens. 189
§ II. L'hégémonie d'Athènes. 197
§ III. La guerre du Péloponèse. 207

CHAP. III. Seconde hégémonie de Sparte. 216
§ I. Régime intérieur de l'aristocratie. Lysandre. 216
§ II. Politique extérieure de l'aristocratie. Agésilas. 222

CHAP. IV. L'hégémonie de Thèbes. 229
§ I. Les Béotiens. Epaminondas. 229
§ II. La politique de Thèbes. 233

CHAP. V. La domination macédonienne. 237
Sect. I. La Grèce lors de l'avénement de la domination macédonienne. 237
§ I. Thèbes, Sparte et Athènes impuissantes à reconstituer une hégémonie. Nécessité d'une domination nouvelle. . 237
§ II. La Grece et la Perse. 240
§ III. Etat intérieur de la Grece. 242
I. Excès de la démocratie. 242
II. La nouvelle tyrannie. 248
III. Les bannis et les mercenaires. 250
IV. Dissolution de la Grece. 252
Sect. II. L'hegemonie macédonienne. 253
§ I. La domination macedonienne et les hegemonies grecques. 253
§ II. Alexandre. Conquête de l'Asie. 255
§ III. Monarchie universelle d'Alexandre. 262

Pages.
Sect. III. Les successeurs d'Alexandre. 270
§ I. Considérations générales. 270
§ II. Droit de guerre. 273
§ III. Extension de l'hellénisme. 277
N° 1. L'hellénisme en Égypte 277
N° 2. L'hellénisme en Orient 280

LIVRE CINQUIÈME. — DÉCADENCE DE LA GRÈCE. LIGUE ACHÉENNE.

CHAP. I. Décadence de Thèbes, de Sparte, d'Athènes. 289
CHAP. II. Ligue achéenne. 293

LIVRE SIXIÈME. — RELATIONS INTERNATIONALES.

CHAP. I. La Grèce et les Barbares. 299
§ I. Opposition entre Grecs et Barbares 299
§ II. L'hospitalité, la philosophie, la religion, liens entre les Grecs et les Barbares 302
CHAP. II. Les colonies. 310
§ I. Des causes qui provoquèrent la colonisation 310
§ II. Histoire et extension de la colonisation. 312
§ III. Rapports des colonies avec les métropoles et avec les indigènes 324
CHAP. III. Commerce 329
§ I. Les peuples commerçants de la Grèce 329
§ II. Étendue des relations commerciales de la Grèce 333
CHAP. IV. Géographie. 340
§ I. Connaissances géographiques des Grecs 340
§ II. Les poëtes 342
N° 1. Homère. 342
N° 2. Hésiode. 345
§ III. Les historiens 348
N° 1. Hérodote 348
N° 2. Ctesias 352

Pages.
§ IV. Les voyageurs 354
N° 1. Pythéas. 354
N° 2. Les voyages de découverte d'Alexandre 356
N° 3. Voyages sous les successeurs d'Alexandre . . . 359
I. Les Séleucides. Mégasthène 359
II. Les Ptolémées. Eudoxe 362

LIVRE SÉPTIÈME. — LITTÉRATURE.

CHAP. I. Influence de la littérature grecque sur l'humanité 365
CHAP. II. Les philosophes. 372
§ I. La philosophie ionienne 372
§ II. Pythagore. 377
§ III. Démocrite. 384
§ IV. Les sophistes. 386
§ V. Socrate. 391
§ VI. Platon. 395
N° 1. La politique idéale. 395
N° 2. L'égalité 397
N° 3. La paix et la guerre 403
N° 4. Relations internationales. 409
N° 5. Théorie de la charité et de la justice 414
§ VII. Aristote 419
N° 1. L'aristocratie. Le règne de la force 419
N° 2. La guerre et la conquête 425
N° 3. Appréciation du principe aristocratique 428
§ VIII. Les cyniques 432
§ IX. Le stoïcisme 436
§ X. La philosophie sensualiste. Aristippe et Épicure . . . 442
CHAP. III. Les poëtes 446
§ I. Homère 446
§ II. Hésiode 456
§ III. Eschyle 460
§ IV. Sophocle 471
§ V. Euripide 478

Pages.
§ VI. Les comiques 486
N° 1. Aristophane 486
N° 2. Ménandre et Philémon. 495
CHAP. IV. Les historiens 497
§ I. Hérodote 497
§ II. Thucydide 502
§ III. Xénophon 506
CHAP. V. Les orateurs 511
§ I. Isocrate 511
§ II. Démosthène 517
§ III. Cinéas. 524

FIN DE LA TABLE.

Gand, impr. de F.-L. Dullé-Plus.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Libra
Under Pat. "
Made by LI

$
JX
1305
L38
1861
V.1-2
C.1
ROBA